

EL SUEÑO, LOS SUEÑOS Y LA ONIROMANCIA EN EL PENSAMIENTO PREARISTOTÉLICO

SLEEP, DREAMS AND ONEIROMANCY IN PRE-ARISTOTELIAN THOUGHT

Javier AGUIRRE¹
Universidad del País Vasco (San Sebastián)

RESUMEN: La obra fragmentaria de los pensadores prearistotélicos muestra un interés por la investigación de la fisiología del sueño, los fenómenos oníricos y el fenómeno de la adivinación por medio de los sueños. Sobre estas cuestiones, numerosos testimonios presocráticos, algún texto hipocrático y diversos pasajes de los diálogos platónicos muestran también interés por encontrar una descripción y una explicación racionales de aquellos fenómenos.

PALABRAS CLAVE: sueño, sueños, fisiología, oniromancia.

ABSTRACT: The fragmentary work of pre-Aristotelian thinkers shows an interest in the investigation of the physiology of sleep, dream phenomena and the phenomenon of divination through dreams. On these issues, numerous Presocratic testimonies, some Hippocratic text and various passages of the Platonic dialogues show interest in finding a rational description and explanation of these phenomena.

KEYWORDS: sleep, dreams, physiology, oniromancy.

¹ Facultad de Educación, Filosofía y Antropología. Avenida de Tolosa 70, 20018 Donostia-San Sebastián. Correo electrónico: javier.aguirre@ehu.eus.

Presentación

Observamos en la literatura y en la filosofía griegas un marcado interés por el sueño como estado diferente de la vigilia, por los fenómenos oníricos que acompañan al sueño y por la especial vinculación que durante el sueño el ser humano pueda establecer con la divinidad y con fenómenos como la adivinación. Durante las épocas arcaica y clásica, buena parte de la especulación en torno a aquellas cuestiones se centra en el análisis de los procesos fisiológicos que atañen al sueño y a los fenómenos oníricos, mostrando con ello una actitud notablemente racionalista que prefigura en cierta medida los tres opúsculos de Aristóteles dedicados a estas cuestiones en sus *Parva Naturalia*². Puede afirmarse que la explicación naturalista del sueño y de los fenómenos a él asociados que desarrolla el Estagirita, ajena a referencias de naturaleza sobrenatural, es en gran medida la culminación de un largo proceso racionalizador que se encuentra ya presente en los primeros filósofos, en los médicos de la tradición hipocrática y, en menor medida, en Platón. Así, en la descripción aristotélica de los estados del sueño y la vigilia mediante la doctrina de la potencia y el acto, observamos una actitud común avanzada por numerosos pensadores anteriores, quienes identifican el estado del sueño con una disminución en la capacidad de comprensión del individuo con respecto al estado de vigilia, y que en algunos casos llegan a contraponer el sueño a la vigilia como se contraponen la muerte a la vida. También en lo que respecta a los procesos fisiológicos y psicológicos causantes del sueño y los fenómenos oníricos que lo acompañan, los primeros filósofos y los médicos hipocráticos desarrollan modelos explicativos racionalistas que recuerdan los opúsculos aristotélicos dedicados al tema. Asimismo, es una actitud bastante generalizada aquella de entender el sueño como un estado propicio para la emergencia de fenómenos extraordinarios, como pueden ser la adivinación o la comunicación con los dioses; sobre esta cuestión, Aristóteles mantendrá una actitud racionalista que ya se ve prefigurada

² Se trata de *Sobre el sueño y la vigilia*, *Sobre los sueños* y *Sobre la adivinación durante el sueño*, tres opúsculos pertenecientes a la colección conocida como *Parva Naturalia*, breves tratados pertenecientes a la época de madurez filosófica del Estagirita en los que el autor aborda el estudio de diversas cuestiones de naturaleza psicológica y fisiológica desde una concepción hilemórfica del alma y el cuerpo. Estos breves tratados representan la culminación del proceso de racionalización en la descripción y explicación del sueño y los fenómenos a él asociados. Curiosamente, C. MARELLI, *Il sonno tra biologia e medicina in Grecia Antica*, "Bolletino dell' Instituto di Filologia Greca" 5 (1979-80) 122 ha llamado la atención sobre el hecho de que, a pesar de la manifiesta influencia de los primeros filósofos y de los médicos hipocráticos en su interpretación racionalista del sueño y de los fenómenos oníricos, Aristóteles haya mantenido silencio sobre el estado de la cuestión.

en el pensamiento de Demócrito. Al análisis de todas estas aportaciones de los pensadores prearistotélicos dedicaremos los siguientes epígrafes.

1. Fisiología del sueño, conocimiento y muerte

La interpretación del sueño como estado especial con respecto al estado “normal” de la vigilia ha sido particularmente señalado por algunos filósofos presocráticos³. Una característica común en el tratamiento de los estados de sueño y vigilia por parte de todos ellos es la consideración del sueño como un estado inferior a la vigilia, en tanto que durante el sueño no rigen los criterios racionales que rigen la vigilia. Los primeros filósofos suponen que durante el sueño disminuye el contacto con el mundo externo y se reduce en consecuencia la capacidad de comprensión del durmiente. Ello se refleja de modo particularmente claro en Heráclito, quien afirma que “no hay que actuar y hablar como los que duermen, pues ciertamente entonces (en el estado de sueño) nos parece que estamos actuando y hablando” (LM R 54=DK B 73)⁴ y quien para ilustrar la torpeza de aquellos que no son capaces de descubrir el *lógos* o razón común que rige la realidad afirma que “ignoran todo cuanto hacen estando despiertos, del mismo modo que les pasa todo inadvertido mientras duermen” (LM D 1=DK B 1)⁵. Numerosas referencias de Heráclito al sueño y la vigilia se sitúan,

³ Aproximaciones generales sobre el tratamiento del sueño en los filósofos presocráticos se encuentran en C. MARELLI, *op. cit.*, 122-137; C. BRILLANTE, *Il sogno nella riflessione dei presocratici*, “Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici” 16 (1986) 9-53; A. CAPPELLETTI, *Las teorías del sueño en la filosofía Antigua* (Fondo de Cultura Económica, México, 1982) 15-27; y E. R. DODDS, *Modelo onírico y modelo cultural*, en *Los griegos y lo irracional*, (Alianza, Madrid, 1997) 103-131; sobre el sueño en Heráclito, cf. J. MANSFELD, *Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers*, “Mnemosyne” 20 (1967) 1-29 y Ch. BROWN, *Seeng sleep: Heraclitus Fr. 49 Marcovich (DK 22 B 21)*, “American Journal of Philology” 107/2 (1986) 243-245; sobre el sueño en Demócrito, cf. P. J. BICKNELL, *Democritus’ theory of precognition*, “Revue des Études Grecques” 82, (1969) 318-326; P. J. BICKNELL, *Democritus’ parapsychology again*, “Revue des Études Grecques” 83 (1970) 301-304 y G. CAMBIANO, *Democrito e I sogni*, en F. ROMANO (ed.) *Democrito e l’atomismo antico. Atti del Convegno internazionale* (Siculorum Gymnasium N.S. 33, Catania, 1980) 437-50.

⁴ οὐ δεῖ ὡσπερ καθυδόντας ποιεῖν καὶ λέγειν, καὶ γὰρ καὶ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν. Las referencias pertenecen a la edición de A. LAKS & G. W. MOST, *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate* (París, Librairie Arthème Fayard, 2016), junto a las que señalo sus equivalencias en H. DIELS & W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín, 1960).

⁵ τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιῶσιν, ὅκωσπερ ὀκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται.

precisamente, en el contexto de su doctrina del *lógos* o razón común; según el filósofo de Éfeso, ambos estados pertenecen a distintos niveles de la realidad: uno, la vigilia, común a todos los hombres; otro, el sueño, privado y particular de cada persona. Así, en un testimonio recogido por Plutarco leemos: “Heráclito dice que para aquellos que están despiertos el mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se dirige hacia uno particular” (LM R 56=DK B 89)⁶. Y según testimonios de Estobeo y de Sexto Empírico, Heráclito da por sentado que “es preciso que los que razonan con sensatez se afiancen sobre lo común a todos, como una ciudad en su ley; incluso con más firmeza. Y es que se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina (...). Por ello es necesario seguir lo común, pero, aun siendo la razón común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia” (LM D 105+D 2=DK B 114+B 2)⁷. A juicio de Heráclito, el sueño no sólo es, por consiguiente, un estado en que la capacidad de comprensión del individuo está notablemente disminuida con respecto a la plena actividad presente en la vigilia, sino también un estado en el que el individuo queda sumergido en un mundo privado ajeno al común regido por el *lógos* universal, un mundo privado en el que el vínculo de la razón singular con la razón común es muy reducido. Tal como veremos más adelante, el filósofo desarrolla al respecto una explicación de naturaleza fisiológica relacionada con la respiración y la humedad.

Otro aspecto importante en la fragmentaria obra de Heráclito es el vínculo que establece entre el estado de sueño y la muerte. Así, en un testimonio de Clemente de Alejandría, leemos: “Un hombre en la noche enciende una luz para sí, muerto, los ojos apagados; vivo, toca la muerte mientras duerme; despierto, toca al que duerme” (LM D 71=DK B 26)⁸. En otro de Pseudo-Plutarco: “Uno y lo mismo lo vivo y lo muerto, lo dormido y lo despierto, lo joven y lo viejo; pues estos, al cambiar, son aquellos, y aquellos, al cambiar nuevamente, son estos” (LM D 68=DK B 88)⁹. Y en uno de Diógenes Laercio: “Es muerte cuanto vemos

⁶ ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀναστρέφεσθαι. Recogido por Plutarco, *Sobre la superstición* 166c.

⁷ ζῆν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ζῆνῳ πάντων, ὅκως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου (...). διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ζῆνῳ, τουτέστι τῷ κοινῷ. ζῆνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ζῆνου ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

⁸ ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος· ἄπτεται ἑαυτῷ ἀποθανόν, ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δέ· ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδων, ἀποσβεσθεὶς ὄψεις· ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.

⁹ ταῦτό γ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ τὸ ἐγρηγορός καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

despiertos; cuanto vemos dormidos, sueño” (LM D 72=DK B 21)¹⁰. Se trata de testimonios tardíos de difícil interpretación¹¹, si bien lo que aquí nos interesa subrayar es la contigüidad que el filósofo percibe entre el sueño y la muerte; algo, por otro lado, sorprendentemente común entre los primeros filósofos, que ven en el hecho de la muerte una manifestación extrema de aquellos procesos fisiológicos que en el estado de sueño sólo se dan de modo parcial. Así, Alcmeón, según testimonio de Aecio, afirma que “el sueño es debido a una retirada de la sangre en los vasos sanguíneos, y que la vigilia consiste en su difusión, y su retirada integral, la muerte” (LM D 32=DK A 18)¹². Por su parte, según Estobeo, Anaxágoras afirma que “hay dos cosas que nos enseñan sobre la muerte: el tiempo que precede al nacimiento y el sueño” (LM P 41=DK A 34)¹³. Aecio también recoge varios testimonios sobre Empédocles; según el pensador de Agrigento, “la muerte consiste en la separación del elemento ígneo <y del elemento aéreo, y acuoso y terroso> de aquellos de que está constituido el ser humano; de modo que, según esto, la muerte es común al cuerpo y al alma. En cuanto al sueño, consiste en la separación del elemento ígneo” (LM D 206a=DK A 85)¹⁴; y según otro fragmento, “el sueño se produce por un enfriamiento moderado del calor en la sangre; y la muerte, por un enfriamiento completo” (LM D 206b=DK A 85)¹⁵. En cuanto a los filósofos atomistas, según testimonio de Aecio, “Leucipo dice que el sueño se produce en el cuerpo por la retirada de una cantidad de pequeñas

¹⁰ θάνατός ἐστιν ὀκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὀκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος.

¹¹ Sobre el extraño contenido de LM D 72, Ch. BROWN, *op. cit.*, 245 y C. BRILLANTE, *op. cit.*, 18 proponen considerar el sueño como un estado intermedio que permite entender el proceso entero de la vida a la muerte como un fluir continuo entre condiciones extremas; según esta interpretación, Heráclito aplica la forma argumentativa $x: y=y: z$, que en el caso del fragmento correspondería a la ecuación *muerte: sueño=sueño: vida*. Una interesante revisión y reinterpretación de los fragmentos de Heráclito dedicados al sueño y la muerte se encuentra en J. MANSFELD, *op. cit.*, quien partiendo de una audaz interpretación del fragmento LM D 72, no considera el sueño como un estado intermedio entre la vida y la muerte, postura generalizada entre los especialistas que han abordado la cuestión, sino que distingue dos tipos distintos dentro del estado de sueño: el sueño que va acompañado de actividad onírica y el sueño ausente de actividad onírica, de tal modo que este último sería el más cercano a la muerte.

¹² Ἀλκμαίων ἀναχωρήσει τοῦ αἵματος εἰς τὰς αἰμόρρους φλέβας ὕπνον γίνεσθαι φησι, τὴν δ' ἐξέγερσιν διάχυσιν, τὴν δὲ παντελῆ ἀναχώρησιν θάνατον.

¹³ Ἀναξαγόρας δύο ἔλεγε διδασκαλίας εἶναι θανάτου, τὸν τε πρὸ τοῦ γενέσθαι χρόνον καὶ τὸν ὕπνον.

¹⁴ Ἐμπεδοκλῆς τὸν θάνατον γεγενῆσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους <καὶ ἀερώδους καὶ ὕδατῶδους καὶ γεώδους>, ἐξ ὧν ἡ σύγκρισις τῷ ἀνθρώπῳ συνεστάθη· ὥστε κατὰ τοῦτο κοινὸν εἶναι τὸν θάνατον σώματος καὶ ψυχῆς· ὕπνον δὲ γίνεσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους.

¹⁵ Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν ὕπνον κατὰ ψύξιν τοῦ ἐν τῷ αἵματι θερμοῦ σύμμετρον γίνεσθαι, κατὰ δὲ παντελῆ θάνατον.

partículas de calor vital, mayor que aquella que entra. La retirada excesiva es la causa de la muerte. Estas afecciones son propias del cuerpo, no del alma” (LM D 138=DK A 34)¹⁶. Y según nos han transmitido Aristóteles y Teofrasto, también el atomista Demócrito entiende que la muerte se produce cuando los átomos ígneos del alma, principio de la vida, son expulsados del cuerpo en la espiración y no son restituidos en la inspiración¹⁷, mientras que, según testimonio de Tertuliano, “Demócrito dice que [el sueño es] una carencia de soplo vital” (LM D 137=DK A 136)¹⁸. Y también Aecio atribuye a Diógenes la idea de que “si la sangre, al difundirse completamente, llena las venas y empuja el aire contenido hacia el pecho y por debajo del vientre, se produce el sueño, y el tronco se calienta; pero si todo lo aéreo desaparece de las venas, sobreviene la muerte” (LM D 33=DK A 29)¹⁹. Lo interesante de estos testimonios es el hecho de que todos los autores, aun partiendo de fisiologías del sueño diferentes entre sí, asumen que sueño y muerte están sometidos a los mismos procesos fisiológicos, distinguiéndose por la intensidad en que en uno y otro estado estos procesos se presentan. Podríamos resumir la cuestión afirmando que los primeros filósofos ven el sueño como un estado en el que la capacidad de comprensión del individuo queda reducida notablemente con respecto al estado de vigilia debido a una debilitación del contacto con el mundo exterior, y que, en este sentido, el sueño puede ser considerado como un estado que cabe situar entre la vigilia y la muerte.

¿Cómo describen estos pensadores los procesos fisiológicos que rigen el sueño y la vigilia? Hemos visto que ellos desarrollan distintas doctrinas sobre la fisiología del sueño. Aunque el pensador que más ha desarrollado su audacia especulativa al respecto es Heráclito, también encontramos testimonios de otros filósofos que se han interesado por la cuestión. Algunos autores hacen referencia al cansancio corporal como origen del mismo, como Anaxágoras, para quien, según Aecio, “el sueño se produce debido a la fatiga causada por la actividad corporal, ya que se trata de una afección del cuerpo, y no del alma; la muerte

¹⁶ Λεύκιππος † οὐ μόνον σώματος γίνεσθαι, ἀλλὰ κράσει τοῦ λεπτομεροῦς πλείονι τῆς ἐκκράσεως τοῦ ψυχικοῦ θερμοῦ †, τὸν πλεονασμὸν αἴτιον θανάτου· ταῦτα δ' εἶναι πάθη σώματος οὐ ψυχῆς.

¹⁷ Cf. LM R 29a, b=DK A 106.

¹⁸ *Democritus indigentiam spiritus*.

¹⁹ Διογένης, εἰ ἐπὶ πᾶν τὸ αἷμα διαχεόμενον πληρώσει μὲν τὰς φλέβας τὸν δ' ἐν αὐταῖς περιεχόμενον ἄερα ὥσει εἰς τὰ στέρνα καὶ τὴν ὑποκειμένην γαστέρα, ὕπνον γεγενῆσθαι καὶ θερμότερον ὑπάρχειν τὸν θώρακα· ἐὰν δ' ἅπαν τὸ ἀερώδες ἐκ τῶν φλεβῶν ἐκλίπη, θάνατον συντυγχάνειν.

del alma es la separación “ (LM D 82=DK A 103)²⁰. Otros autores no se conforman con señalar un hecho que la experiencia nos muestra cotidianamente, sino que ensayan explicaciones más desarrolladas. Ya hemos visto que Alcmeón atribuye el sueño a una retirada de la sangre en los vasos sanguíneos, Empédocles al enfriamiento moderado del calor en la sangre, Leucipo y Demócrito a la retirada de pequeñas partículas de calor vital en mayor cantidad de las que entran, y Diógenes a la difusión de la sangre, que, al difundirse completamente, llena las venas y empuja el aire contenido hacia el pecho y por debajo del vientre. De Empédocles y Diógenes nos ocuparemos brevemente más adelante. Es Heráclito, sin embargo, quien con mayor audacia especulativa ha desarrollado una doctrina fisiológica del sueño.

Un extenso testimonio de Sexto Empírico²¹ nos informa de que, según Heráclito, el vínculo entre la razón interna (*noûs*) del individuo y el *lógos* universal se produce por medio de la respiración; gracias a la inspiración, el *lógos* penetra en el hombre y éste deviene racional e inteligente. Sin embargo, el contacto que el hombre mantiene durante la vigilia se corta en gran medida durante el sueño, si bien se recupera nuevamente al despertar. Asimismo, durante el sueño los canales de los sentidos se cierran, de modo que el *noûs* propio queda aislado del exterior y la comunicación con el *lógos* universal queda limitada a la respiración. Al despertar, vuelven a abrirse los canales sensoriales y todo vuelve a la situación normal. Según el testimonio de Sexto Empírico, Heráclito ilustra la relación entre el *noûs* del individuo y el *lógos* común durante la vigilia y el sueño mediante la metáfora de los carbones, que permanecen encendidos mientras se encuentran cerca del fuego, pero se apagan si se separan de él. El estado de sueño se debería, por consiguiente, al cierre de los canales de los sentidos, que dejarían la sola respiración como vínculo de unión con el *lógos* común. Al margen de la explicación fisiológica transmitida por Sexto Empírico, otros fragmentos conservados llevan a plantearnos la cuestión de si para Heráclito el sueño pudiera

²⁰ Ἀναξάγορας <κατὰ κόπον> τῆς σωματικῆς ἐνεργείας γίνεσθαι τὸν ὕπνον· σωματικὸν γὰρ εἶναι τὸ πάθος οὐ ψυχικόν· εἶναι δὲ καὶ ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμὸν.

²¹ El testimonio completo se encuentra en LM R 59=DK A 16. Aunque la pertinencia del testimonio de Sexto Empírico ha sido puesta en duda por algunos autores, otros han expresado con fuerza la debilidad de las razones para la sospecha; efectivamente, tal como apunta C. BRILLANTE, *op. cit.*, 11-12, nota 5, a pesar de que la doctrina tal como es expuesta por Sexto Empírico pueda estar fundada en parte en doctrinas estoicas muy posteriores, la vinculación heracliteana del aire y la respiración al ejercicio del pensamiento y su aplicación a las condiciones fisiológicas del sueño y la vigilia es algo que se adapta bien al contenido general de la obra del filósofo de Éfeso.

estar también relacionado con el aumento de la humedad en el alma; aunque Heráclito no vincula explícitamente el sueño a la humedad del alma, sí que lo hace con otros estados en que la capacidad de comprensión está disminuida, como es el caso de la ebriedad y la niñez. Sabemos además que Heráclito también vincula la humedad del alma a la muerte, y que la muerte se produce en unas condiciones extremas del mismo proceso fisiológico que rige el sueño. Así, según testimonio de Estobeo, cuando Heráclito habla de la baja capacidad comprensiva del niño, afirma que ello se debe a la humedad del alma: “Un adulto, cuando se emborracha, se deja llevar por un niño pequeño, vacilante, sin darse cuenta de hacia dónde camina, por tener húmeda el alma” (LM D 104=DK B 117)²². A este respecto, es bien conocida la doctrina de Heráclito según la cual la humedad es perjudicial para el alma: según testimonio de Clemente, “para las almas es muerte tornarse agua” (LM D 100=DK B 36)²³ y “el alma seca [es] la más sabia y la mejor” (LM D 103=DK B 118)²⁴. Todo ello nos lleva a pensar que el sueño, siendo un estado intermedio o contiguo entre la vigilia y la muerte, bien pudiera ir acompañado de un estado de humidificación del alma, en un proceso que, de no parar, llegaría a provocar la muerte²⁵. En todo caso, Heráclito no hace mención explícita de un proceso tal. Por su parte, también Parménides atribuye el estado normal del organismo al equilibrio en la mezcla de dos opuestos, el calor y el frío²⁶. Al aplicar su doctrina a la fisiología del sueño y la vigilia, Parménides afirma que el sueño es un enfriamiento y que “la vigilia se produce debido a la falta de calor” (LM D 60=DK A 46a)²⁷. No hay en la obra del eleata más referencias a la fisiología del sueño.

Más extensamente ha tratado la cuestión Empédocles, para quien el sueño se produce por un enfriamiento moderado de la sangre; este proceso lleva a la muerte cuando el enfriamiento es completo. A diferencia de Heráclito, el filósofo de Agrigento centra su explicación fisiológica del sueño en la circulación de la sangre y no en la respiración. La vinculación del sueño a la sangre está unida a la idea de que el entendimiento se encuentra en la sangre, particularmente en aquella que rodea el corazón. Así, en un fragmento de Porfirio recogido por Estobeo leemos que “[el corazón] se nutre de mares de la sangre que corre en opuestas

²² ἀνὴρ ὀκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

²³ ψυχῆσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι θάνατος γῆν γενέσθαι.

²⁴ Αὔη ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

²⁵ Esta hipótesis ha sido tratada por C. BRILLANTE, *op. cit.*, 18-24.

²⁶ Cf. el testimonio de Teofrasto incluido en *Sobre las sensaciones*: LM D 52 y R 61=DK A 46.

²⁷ γῆρας γίνεσθαι παρὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ὑπόλειψιν.

direcciones. Allí se asienta lo que los hombres suelen llamar entendimiento – porque el entendimiento es en los hombres la sangre de en torno al corazón-” (LM D 240=DK B 105)²⁸. Esta vinculación del sueño a la sangre también la encontramos en Anaxágoras y en Diógenes de Apolonia, si bien en su caso la parte rectora del organismo no se asocia a la sangre que rodea el corazón, sino al cerebro. Diógenes de Apolonia, por su parte, basa su explicación fisiológica del sueño en la idea de que el aire es el principio y el elemento constitutivo de la vida y del entendimiento en los seres vivos, de manera que su disminución incide también en la vitalidad del organismo y en su capacidad intelectual. En un extenso testimonio contenido en *Sobre las sensaciones*, Teofrasto atribuye a Diógenes la dependencia de la capacidad intelectual a la pureza del aire y a la humedad como factores beneficioso y perjudicial respectivamente, e incluye el estado de sueño en el grupo de estados intelectivos inferiores junto a la ebriedad, la saciedad y la primera niñez: “El pensar, como se dijo, se debe al aire puro y seco, ya que la humedad embota el entendimiento. Por este motivo, en sueños, en borracheras y en hartazgos se piensa peor. La humedad incluso priva el entendimiento. (...). La causa de que los niños carezcan de inteligencia es la misma: tienen mucha humedad” (LM D 44=DK A 19)²⁹. Tal como ya hemos señalado, a juicio de Diógenes el sueño se produce cuando al llenar la sangre las venas, esta empuja el aire contenido hacia el pecho y por debajo del vientre, de tal modo que se produce un calentamiento del tronco³⁰.

Según lo visto hasta el momento, numerosos pensadores presocráticos han mostrado interés por la fisiología del sueño. Todos los que han tratado la cuestión consideran el sueño como un estado inferior a la vigilia, en tanto que en el sueño no rigen los criterios racionales que rigen el estado de vigilia. El sueño siempre se ve como un estado de alteración con respecto al estado “normal” de la vigilia. En numerosos autores, el estado de sueño se entiende como un estado intermedio entre la vigilia y la muerte en el que rigen los mismos procesos fisiológicos que provocan la muerte, pero en unas condiciones que sólo se dan de manera parcial. Las condiciones fisiológicas que rigen el sueño, al llevarlas al extremo, producen la muerte. Todos ellos tratan, finalmente, de ofrecer una explicación racional de

²⁸ αἷματος ἐν πελάγεσσι τετραμμένη ἀντιθορόντος, / τῆι τε νόημα μάλιστα κυκλήσκειται ἀνθρώποισιν / αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

²⁹ φρονεῖν δ', ὡσπερ ἐλέχθη, τῶι ἀέρι καθαρῶι καὶ ξηρῶι· κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν· διὸ καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ἐν ταῖς μέθαις καὶ ἐν ταῖς πλησμοναῖς ἦττον φρονεῖν· ὅτι δὲ ἡ ὑγρότης ἀφαιρεῖται τὸν νοῦν, [...] ταῦτόν δ' αἴτιον εἶναι καὶ ὅτι τὰ παιδία ἄφρονα· πολὺ γὰρ ἔχειν τὸ ὑγρόν.

³⁰ Cf. LM D 33=DK A 29.

naturaleza fisiológica del estado del sueño; entre las explicaciones desarrolladas destacan dos: la que se basa en el movimiento de la sangre y la que se basa en la respiración.

2. La actividad onírica

El estado del sueño introduce al ser humano en la actividad onírica, un ámbito lleno de misterio y de difícil interpretación. No es extraño por ello que también los griegos de la antigüedad se hayan interesado por un fenómeno de interés universal. En lo que respecta al tratamiento de los sueños, el gran mérito de Aristóteles reside en haber sido el primer autor en situar su estudio en el ámbito de la psicofisiología y en desarrollar una doctrina racional alejada de las explicaciones sobrenaturales. Se trata, sin embargo, del resultado de un largo proceso que ya podemos observar en la audacia especulativa de algún filósofo presocrático, fundamentalmente Demócrito, y también en algún texto fundamental de la tradición hipocrática. En todo caso, el interés universal por el fenómeno de los sueños y su utilización como recurso literario está documentado en la literatura griega desde la época arcaica. A este respecto, ya en la *Iliada* describe Homero la persecución de Aquiles y la huida de Héctor mediante el recurso a un símil que nos recuerda una pesadilla muy común: “Como en sueños ni el que persigue puede alcanzar al perseguido, ni tampoco éste puede huir del que persigue, de igual manera, ni uno con sus pies podía dar alcance, ni el otro podía escapar” (XXII, 199ss)³¹. El recurso a los sueños también está presente en la poesía lírica y en la tragedia, frecuentemente para subrayar la futilidad de la vida humana. Así, en su *Pítica* VIII, 95, Píndaro describe la vida humana en los siguientes términos: “Seres de un día! ¿Qué es cada uno? ¿Qué no es? /El hombre es el sueño de una sombra”³²; y Esquilo, en *Agamenón* 82, describe al hombre adulto como “un sueño que es soñado durante el día”³³.

Curiosamente, exceptuando a Demócrito, los primeros filósofos, tan interesados en la fisiología del sueño, no parecen haberse ocupado en extenso de la cuestión de los fenómenos oníricos. En este sentido, es llamativo que Empédocles no haya aprovechado las enormes posibilidades especulativas que

³¹ ὡς δ' ἐν ὄνειρῳ οὐ δύναται φεύγοντα διώκειν/ οὐτ' ἄρ' ὁ τὸν δύναται ὑποφεύγειν οὐθ' ὁ διώκειν/ ὡς ὁ τὸν οὐ δύνατο μάρψαι ποσίν, οὐδ' ὃς ἀλύξαι.

³² ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.

³³ ὄναρ ἡμερόφαντον ἀλαίνει.

la actividad onírica ofrece a todo aquel, como él, interesado en la taumaturgia. Según testimonio de Filopón, para el pensador de Agrigento las imágenes oníricas proceden de las experiencias diurnas: “Empédocles, hablando de las diferencias entre los sueños, dice que las representaciones nocturnas nacen de las actividades diurnas” (LM D 244b=DK B 108)³⁴. Nada más se ha transmitido sobre la idea que Empédocles pudiera tener sobre la formación de las imágenes oníricas. En el contexto presocrático, Demócrito constituye, ciertamente, una excepción. En él encontramos por primera vez una teoría de los sueños lo suficientemente desarrollada como para explicar desde una doctrina atomista, materialista y mecanicista una amplia gama de fenómenos que incluyen la precognición, y que avanza la concepción racionalista de los sueños que será desarrollada posteriormente por Aristóteles en sus tres opúsculos de *Parva Naturalia*. Demócrito ofrece una precisa explicación de la formación de los sueños basada en una teoría del conocimiento y de la sensación construidas en torno a las ideas de flujo de átomos (*aporroía*) y formación atómica de imágenes (*eidola*)³⁵. Según testimonio de Aecio, “Demócrito dice que los sueños son producidos por apariciones de imágenes” (LM D 151=DK A 136)³⁶, afirmación que acerca la experiencia onírica a la percepción diurna; en efecto, otro testimonio de Aecio nos informa de que “Leucipo, Demócrito [...] piensan que la afección visual se produce en función de la penetración de imágenes” (LM D 145=DK A 29)³⁷. Plutarco ha descrito con precisión el proceso de formación de las imágenes oníricas propuesto por el atomista: “Demócrito dice que las imágenes penetran profundamente en el cuerpo a través de los poros y causan visiones durante el sueño cuando vuelven a aparecer. Estas, que provienen de todas partes -de utensilios, de ropa, de plantas, pero especialmente de seres vivos- se forman bajo el efecto de una gran agitación y del calor; y no sólo tienen similitudes modeladas según la forma del cuerpo, sino que [...] reciben la impronta de los movimientos psíquicos y la voluntad de cada uno, de sus rasgos de carácter y sus pasiones, que llevan consigo; cuando, junto con todo esto, se encuentran con personas, hablan y transmiten a los receptores las opiniones de quienes las han emitido, sus palabras y sus impulsos, como

³⁴ ὁ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς τὰς διαφορὰς τῶν ὄνειράτων λέγων φησὶν ὅτι ἐκ τῶν μεθ’ ἡμέραν ἐνεργημάτων αἱ νυκτερινὰ γίνονται φαντασίαι.

³⁵ Una exhaustiva investigación sobre la percepción en Demócrito se encuentra en el importante trabajo de M. M. SASSI, *La teoria della percezione in Democrito* (Florencia, La Nuova Italia, 1978).

³⁶ Δημόκριτος τοὺς ὄνειρους γίνεσθαι κατὰ τὰς τῶν εἰδώλων παραστάσεις.

³⁷ Λεύκιππος Δημόκριτος [...] κατὰ εἰδώλων εἴσκρισιν οἴονται τὸ ὄρατικὸν συμβαίνειν πάθος.

si estuvieran vivos [...]” (LM D 152=DK A 77)³⁸. Sobre la cuestión de los rasgos psíquicos y el carácter de la fuente emisora, el mismo texto de Plutarco afirma que las imágenes que provienen de individuos envidiosos “no están absolutamente privadas de sensación o impulso, sino que están llenas de la maldad y la malignidad de quienes las han emitido: modeladas por ellos, viviendo y conviviendo con aquellos que están hechizados por la malignidad, los atormentan e infligir daños en sus cuerpos y pensamientos” (LM D 153=DK A 77)³⁹. La explicación plausible para la extraña doctrina de que las *eidola* oníricas contienen también los caracteres psicológicos de la fuente emisora lo encontramos en un testimonio de Lucrecio⁴⁰, quien atribuye a Demócrito la doctrina de que en las personas se mezclan átomos del cuerpo y átomos del alma; entre los contenidos del cuerpo, se incluirían también las voces⁴¹, mientras que la presencia de átomos del alma haría posible la comunicación de pensamientos, sentimientos, emociones y toda la gama de contenidos atribuida al alma. La doctrina, atribuida a Demócrito, será comentada críticamente por Aristóteles⁴².

A propósito del testimonio de Plutarco, Cambiano⁴³ ha llamado la atención sobre el hecho de que, si bien el texto habla de “visiones” (*ópsēis*), en la introducción de las imágenes en el organismo del durmiente no hay ninguna referencia a los sentidos para explicar el lugar al que llegan las imágenes. El erudito italiano no cree que al describir la fisiología de las imágenes oníricas Demócrito haya pensado en el corazón, la superficie del cuerpo o en los ojos como destino de las imágenes, sino que plantea la hipótesis de que el atomista pudo estar pensando en el cerebro, centro de la percepción del organismo. Si así fuera, la visión de las imágenes oníricas, entendida como el resultado de una forma de contacto

³⁸ φησιν Δημόκριτος ἐγκαταβυσοῦσθαι τὰ εἰδῶλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ τὸν ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτῶν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπίοντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν, μάλιστα δὲ ζώων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητος [...] ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν κινήματων καὶ βουλευμάτων ἐκάστῳ καὶ ἡθῶν καὶ παθῶν ἐμφάσεις ἀναλαμβάνοντα συνεφέλκεσθαι, καὶ προσπίπτοντα μετὰ τούτων ὥσπερ ἔμψυχα φράζειν καὶ διαγγέλλειν τοῖς ὑποδεχομένοις τὰς τῶν μεθιέντων αὐτὰ δόξας καὶ διαλογισμοὺς καὶ ὀρμάς.

³⁹ ἐκεῖνος ἐξίεναι τοὺς φθονοῦντας, | οὐτ’ αἰσθήσεως ἄμοιρα παντάπασιν οὔθ’ ὀρμῆς, ἀνάπλεά τε τῆς ἀπὸ τῶν προἰεμένων μοχθηρίας καὶ βασκανίας, μεθ’ ἧς ἐμπλασσόμενα καὶ παραμένοντα καὶ συνοικοῦντα τοῖς βασκανιομένοις ἐπιταράττειν καὶ κακοῦν αὐτῶν τό τε σῶμα καὶ τὴν διάνοιαν.

⁴⁰ Cf. LM R 91=DK A 108.

⁴¹ Cf. testimonio de Aecio LM D 156=DK A 128.

⁴² Cf. LM 20b=DK A 104a.

⁴³ C. CAMBIANO, *op. cit.*, 439-440.

(tacto), podría ser entendida como un hecho perceptivo a pesar de no participar en ella el sentido de la vista. Se trata de una hipótesis interesante y plausible, si bien la doxografía no confirma nada al respecto. Lo que sí parece desprenderse del testimonio de Plutarco es que en la formación de las *eidola* no existen fuentes privilegiadas, aunque los seres vivos parecen constituir una fuente importante, seguramente debido a la gran movilidad de que disfrutaban los átomos de su alma, que facilitaría la reunión de agregados de átomos y su emisión hacia otros organismos. Por otro lado, si damos por buena la descripción de Plutarco, las imágenes oníricas serían, a juicio de Demócrito, imágenes externas al sujeto durmiente que constituyen en cierto modo una duplicación de la fuente original, distinguiéndose de ella solamente por la falta de profundidad que caracteriza a todo objeto original. Por lo demás, tal como ya se ha señalado, tanto la percepción diurna de las imágenes visuales como la visión nocturna de la imagen oníricas parecen responder según Demócrito a un mismo mecanismo que no privilegia a unas ni a otras.

De todo lo expuesto podría colegirse en un primer momento que las imágenes oníricas, objetivas, no dependen de la subjetividad del sujeto durmiente, de modo que los sueños, en la concepción mecanicista propuesta por Demócrito, perderían algunos de sus aspectos que al hombre moderno le parecen más interesantes, como son el subjetivismo y el simbolismo. Sin embargo, el testimonio de Plutarco habla del efecto del movimiento y el calor como condiciones que favorecen la formación y transmisión de las imágenes, condiciones que ya no dependen de la fuente emisora. Por otro lado, otros testimonios ponen de manifiesto que, según Demócrito, la percepción está regida por el principio de semejanza, lo que nos lleva a pensar que el filósofo supone un papel activo del receptor en el proceso de formación y visión de las imágenes oníricas⁴⁴. En efecto, el principio de semejanza regiría dos momentos fundamentales del proceso perceptivo, tanto en la percepción diurna como en la visión onírica: por un lado, la semejanza de la imagen con respecto a la fuente originaria; por otro, la similar composición atómica de la vista o del alma del receptor, más concretamente la forma de los átomos, que permitiría la recepción de dicha imagen. Aunque no contamos con testimonios explícitos que den cuenta del principio de semejanza en la visión onírica, sí contamos con testimonios que subrayan la importancia del mismo en la concepción atomista de la realidad. Así, Sexto Empírico recoge a este respecto una cita del filósofo, generalmente considerada literal: “Los animales, en efecto,

⁴⁴ Cf. al respecto el testimonio de Sexto Empírico LM R 108=DK B 9 y de Teofrasto, *De Sensibus* 64, 67 y 69.

se emparejan con animales de su misma especie, como palomas con palomas y gruyas con gruyas, del mismo modo que los demás irracionales e incluso los inanimados, como puede verse en los granos cernidos y en los guijarros a orillas del mar. [...] como si hubiera una cierta capacidad de congregar las cosas semejantes que hay entre ellas” (LM D 55=DK B 164)⁴⁵. Desde esta concepción de la realidad, tal como ha subrayado Brillante⁴⁶, la sensación se reduciría finalmente a una alteración debida a una acción recíproca entre semejantes en el que los papeles del agente y el paciente terminan por confundirse. El mismo proceso valdría para explicar la visión de las imágenes oníricas, precisamente en un contexto en el que el número de átomos del alma del durmiente está reducido respecto al estado de vigilia y, por consiguiente, el organismo debilitado. En resumen, a la hora de explicar racionalmente la formación y percepción de los sueños, Demócrito ha desarrollado una teoría atomista, materialista y mecanicista en la que ocupa un importante papel el principio de la semejanza y la idea de que las condiciones de la fuente emisora y del organismo receptor influyen en el proceso. Tal como veremos más adelante, Demócrito se servirá de esta misma teoría para explicar también el fenómeno de la precognición en los sueños.

De entre los pensadores que van a influir en la interpretación racionalista de los fenómenos oníricos, es Platón quien con mayor frecuencia ha abordado la cuestión de los sueños en varios de sus diálogos. Nos encontramos, sin embargo, con el problema de que, por la propia naturaleza literaria de su obra, el tratamiento de estas cuestiones nunca se lleva a cabo de un modo sistemático. Vegleris⁴⁷ ha llamado la atención sobre la existencia de múltiples puntos de vista desde los que Platón aborda el análisis de los sueños, así como las distintas valoraciones, a veces contradictorias, que el filósofo les atribuye, de modo que no es posible encontrar en su obra una definición sistemática y unitaria. Así, sobre la cuestión de la formación de las imágenes oníricas, apenas tenemos una teoría

⁴⁵ καὶ γὰρ ζῷα, φησὶν, ὁμογενέσι ζῷοις συναγελάζεται, ὡς περιστεραὶ περιστεραῖς καὶ γέρανοι γεράνοις, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀλόγων· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων, καθάπερ ὄραν πάρεστιν ἐπὶ τε τῶν κοσκινευομένων σπερμάτων καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ ταῖς κυματογαῖς ψηφίδων· [...] ὡς ἂν συναγωγὸν τι ἐχούσης τῶν πραγμάτων τῆς ἐν τούτοις ὁμοιότητος. Sobre el principio de la similitud en la percepción, puede verse también la crítica de Aristóteles LM D 70=DK A 63 y Teofrasto, *De Sensibus* 49 al mismo. Aparte del trabajo de M. M. SASSI, *op. cit.*, puede consultarse Ch. MUGLER, *Les théories de la vie et de la conscience chez Démocrite*, “Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes” 33 (1959) 7-38; y J. AGUIRRE, *La crítica de Aristóteles y Teofrasto a la concepción ígnea del ojo*, “Emerita” 80/1 (2012) 89-106.

⁴⁶ C. BRILLANTE, *op. cit.*, 33.

⁴⁷ E. VEGLERIS, *Platone e il sogno della notte*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia* (Roma-Bari, Laterza, 1988) 103-120.

esbozada, si bien en *Timeo* 45b4-46a2 Sócrates identifica los sueños con apariencias (*phantásmata*) que se forman a partir de movimientos residuales durante el estado de sueño una vez cortado el contacto entre el fuego interior y el exterior⁴⁸, explicación que recuerda las doctrinas desarrolladas previamente por Heráclito o Demócrito. Otro problema con el que nos encontramos al abordar la obra de Platón es la ambigüedad irreductible del propio término utilizado por Platón, *ónar*, que no solamente designa a las imágenes oníricas producidas durante el sueño –y que cabe entender, por consiguiente, como sinónimo de *enýpnion*–, sino que con frecuencia indica también el estado mismo del sueño, *hýpnos* lo que lleva a atribuir al término *ónar* la idea de un pensamiento confuso incapaz de aprehender la realidad tal como es. En este sentido, en la obra de Platón son frecuentes las observaciones de carácter epistemológico, a menudo para señalar precisamente la naturaleza engañosa de los sueños; así, en *Teeteto* 158a1 el filósofo identifica los sueños y la locura como “situaciones que producen percepciones falsas y las cosas no son, ni mucho menos, como aparecen a cada uno, sino todo lo contrario: nada es lo que parece ser”⁴⁹. En *República* V, 476c2-d6, Sócrates se pregunta si el soñar no debe entenderse en el sentido de que alguien, ya sea en el sueño o en el estado de vigilia, “no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja”⁵⁰. En *Teeteto* 158c, Platón plantea la recurrente cuestión de distinguir entre los contenidos oníricos y los de la vigilia, y se pregunta por el valor cognitivo de unos y otros; así, *Teeteto* responde a Sócrates lo siguiente: “Nada nos impide creer en el transcurso de un sueño que estamos discutiendo lo que acabamos de discutir, además, cuando, al soñar, creemos estar contando sueños, la semejanza de uno y otro estado es extraordinaria”⁵¹. En la obra de Platón encontramos, por otro lado,

⁴⁸ Cf. también 70d7-72d3, donde Platón vincula el apacible estado del sueño con el don de la adivinación; sobre esta cuestión, cf. S. ROTONDARO, *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora* (Napoli, Loffredo, 1998); y D. GALLOP, *Dreaming and Waking in Plato*, en J. P. Anton, G. L. Kustas & A. Preus (eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy* (New York, State University of New York Press, 1971) 5-187.

⁴⁹ ὡς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνομένης, καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι, ἀλλὰ πᾶν τοῦναντίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι. Cf. también *República* III, 414c, V, 476c-d, VII, 520c-d, IX, 574d-e, 576b, *Teeteto*, 158c, d, *Banquete* 175e. Sobre esta cuestión, cf. H. D. RANKIN, *Dream/Vision as a philosophical modifier in Plato's Republic*, “*Eranos*” 62 (1964) 75-83; M. BURNYEAT, *The Material and Sources of Plato's Dream*, “*Phronesis*” 15 (1970) 101-122; R. DESJARDINS, *The Horus of the dilemma. Dreaming and waking vision in the Theaetetus*, “*Ancient Philosophy*” 1 (1980-81) 109-126; y ROTONDARO, *op. cit.*

⁵⁰ τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ' αὐτὸ ἡγήται εἶναι ᾧ ἔοικεν.

⁵¹ οὐδὲν κωλύει καὶ ἐν τῷ ὕπνῳ δοκεῖν ἀλλήλοις διαλέγεσθαι· καὶ ὅταν δὴ ὄναρ ὄνειρατα δοκῶμεν διηγέσθαι, ἄτοπος ἢ ὁμοιότης τοῦτῳ ἐκείνοις.

observaciones de gran audacia, como la contenida en el libro IX de la *República*, donde el filósofo ateniense afirma que en los sueños se manifiestan los deseos prohibidos por las leyes y la razón, cuando, dormida la parte racional del alma, la parte apetitiva trata de satisfacer sus instintos⁵²; y en otros lugares, vincula de modo audaz el contenido de los sueños a la condición moral del individuo⁵³, conexión ausente en Aristóteles, si bien el Estagirita reconoce que los sueños de las personas excelentes son mejores que aquellos de las personas normales⁵⁴. Resumiendo, la obra de Platón, abundante en referencias al estado del sueño y a sus contenidos oníricos, no desarrolla, sin embargo, una fisiología de los sueños al modo en que lo han hecho Heráclito o Demócrito. Es interesante, en todo caso, comprobar el elevado número de comentarios de naturaleza epistemológica que hace sirviéndose del recurso al sueño y a los contenidos oníricos.

Sobre estudio de los contenidos oníricos mucho más interesante es la aportación del desconocido autor hipocrático del libro IV de *Sobre el Régimen* (*Régimen IV*), también conocido por el título de *Sobre los sueños*. Se trata del primer estudio conocido que asume abiertamente la utilidad del análisis de los contenidos oníricos en el diagnóstico de enfermedades y en la prescripción de la dieta. Tal como el autor del texto afirma, “el conocimiento exacto sobre los signos que ocurren en los sueños será muy valioso para todos los propósitos” (86, 1-2)⁵⁵. El autor de *Régimen IV* entiende el sueño y la vigilia desde una concepción dualista del ser humano, y supone que el alma toma el control de las funciones propias y las del cuerpo cuando este duerme: “Cuando el cuerpo está durmiendo no recibe sensaciones, pero el alma, que está despierta en ese momento, lo percibe todo; ... En resumen, durante el sueño, el alma realiza todas las funciones del cuerpo y el alma” (86, 5-10)⁵⁶. Por otro lado, su interpretación de los sueños es manifiestamente materialista, en el sentido de que a su juicio los fenómenos oníricos dependen de las condiciones bajo las que se encuentra el cuerpo; en este sentido, encuentra numerosas correlaciones entre los contenidos manifiestos de

⁵² Cf. *República IX*, 571a-572b, en el contexto de estudio del hombre democrático. Es habitual señalar este pasaje platónico como un precursor de la noción de “censura freudiana”.

⁵³ Cf. *República IX*, 571c3-572b8; 574d1-575a8; 576b4-c4.

⁵⁴ Cf. *Ética a Nicómaco* 1102b10-11.

⁵⁵ Περὶ δὲ τῶν τεκμηρίων τῶν ἐν τοῖσιν ὕπνοισιν ὅστις ὀρθῶς ἐγνώκε, μεγάλην ἔχοντα δύναμιν εὐρήσει πρὸς ἅπαντα.

⁵⁶ Τὸ μὲν γὰρ σῶμα καθεῦδον οὐκ αἰσθάνεται, ἢ δ' ἐργηγοροῦσα γινώσκει [...] ἐν ὀλίγῳ ἐοῦσα, ὁκόσαι τοῦ σώματος ὑπηρεσίαι ἢ τῆς ψυχῆς, ταῦτα πάντα ἢ ψυχῇ ἐν τῷ ὕπνῳ διαπρήσεται.

los sueños y los estados latentes del organismo⁵⁷. En cuanto a su concepción de la salud, el autor la identifica con el equilibrio armónico entre los cuatro humores del cuerpo –flema, bilis, bilis negra y sangre–, de modo que la enfermedad surge cuando se produce un desequilibrio por el exceso o el defecto de alguno de ellos. En esos casos, el tratamiento del médico busca restablecer el equilibrio perdido por medio de una numerosa variedad de tratamientos y dietas, entre los que encontramos sudoración, vómitos, caminatas, dietas blandas, gimnasia, etc. Uno de los ámbitos en que se manifiestan los desequilibrios del cuerpo es precisamente el de los sueños. A juicio del autor de *Régimen IV*, indican un estado saludable aquellos sueños que consisten en una transferencia a la noche de las acciones y pensamientos diurnos vividos por la persona; por el contrario, cuando los sueños adquieren un carácter contrario a las actividades diurnas o se presentan en conflicto con ellas, entonces constituyen una señal de perturbación corporal, momento en el que deben aplicarse medidas terapéuticas: “Los hechos sobre los sueños son los siguientes: los que simplemente consisten en una transferencia a la noche de las acciones y pensamientos diurnos de una persona, que continúan sucediendo de manera normal tal como se hicieron y pensaron durante el día, son buenos porque indican un estado saludable. Esto se debe a que el alma permanece fiel a sus reflexiones diurnas, y no es superada ni por el exceso ni por el vacío, ni por ninguna otra circunstancia extraña. Pero cuando los sueños adquieren un carácter contrario a las actividades diurnas e implican conflicto o victoria sobre ellas, entonces constituyen una señal de perturbación corporal. La seriedad del conflicto es una indicación de la seriedad de la malicia” (88, 1-10)⁵⁸.

⁵⁷ Una interpretación materialista de *Régimen IV* nos la ofrece CAMBIANO, *op. cit.*; otros trabajos sobre el tratado, J. M. DÍAZ-REGANÓN, *Sueño y ensueño en el Corpus Hippocraticum*, “Cuadernos de investigación filológica” 2 (1976) 19-33; C. MARELLI, *Il sonno tra biologia e medicina in Grecia Antica*, “Bolletino dell’ Instituto di Filologia Greca” 5 (1979-80) 122-137; S. OBERHELMAN, *Diagnostic dreams in ancient medical theory and practice*, “Bulletin of the History of Medicine” 61 (1987) 47-60; Ph. VAN DER EIJK, *Aristotle on “distinguished physicians” and on the medical significance of dreams*, in Ph. J. van der Eijk, H.F.J. Horstmanshoff, P.H. Schrijvers (a cura di), *Ancient Medicine in its sociocultural Context* (Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1995) II, 447-459; y M. A. HOLOWCHAK, *Interpreting Dreams for Corrective Regimen. Diagnostic Dreams in Greco-Roman Medicine*, “Journal of the History of Medicine and Allied Sciences”, 56/4 (2001) 382-399.

⁵⁸ “Ἐχει δὲ περὶ τούτων ταῦτα ὧδε· ὀκόσα τῶν ἐνυπνίων τὰς ἡμερινὰς πρήξιας τοῦ ἀνθρώπου ἢ διανοίας ἐς τὴν εὐφρόνην ἐνυπνιάζεται ὑστέριον, καὶ ἀποδίδωσι κατὰ τρόπον γενόμενα, ὡσπερ τῆς ἡμέρης ἐπρήχθη ἢ ἐβουλεύθη ἐν δικαίῳ πρήγματι, ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ· ὑγείην γὰρ σημαίνει, διότι ἡ ψυχὴ παραμένει ἐν τοῖσιν ἡμερινοῖσι βουλευμασιν, οὔτε πλησμονῇ τι κρηθηεῖσα οὔτε κενώ- σει οὔτε ἄλλῳ οὐδενὶ ἕξωθεν προσπεσόντι. Ὅταν δὲ πρὸς τὰς ἡμερινὰς πρήξιας ὑπεναντίωται τὰ ἐνύπνια καὶ ἐγγίνηται περὶ αὐτέων ἢ μάχῃ ἢ νίκῃ, τοῦτο σημαίνει ταραχὴν ἐν τῷ σώματι· καὶ ἦν μὲν ἰσχυρὴ ἢ, ἰσχυρόν τὸ κακόν.

Por otro lado, el autor se rige en sus diagnósticos por la analogía existente entre los movimientos celestes y los movimientos del cuerpo humano. Según esto, el cuerpo humano es como el cosmos, que posee una esfera exterior (la órbita de los astros) una esfera media (la órbita del sol) y otra esfera interior (la órbita de la luna), a las que corresponden tres circuitos corporales, uno exterior, formado por la piel, otro medio, formado por el corazón, y otro interior, formado por el diafragma. Conforme a esta analogía, a juicio del autor hipocrático las irregularidades en los flujos a través de los tres circuitos corporales podrían manifestarse en sueños en los que aparecen hechos cósmicos anómalos que funcionarían a modo de síntomas de problemas somáticos. El autor recoge numerosos ejemplos de estas irregularidades, para los que ofrece también numerosos remedios. En ningún caso ofrece argumentos que avalen su doctrina, probablemente porque lo asume como algo evidente. Así, el autor toma como una buena señal “ver el sol, la luna, el cielo y las estrellas queridos e inmaculados, colocados normalmente en su lugar correcto, ya que muestra que el cuerpo está bien y libre de influencias perturbadoras. Pero es necesario seguir un régimen que asegure que se mantenga esa condición. Por el contrario, si alguno de estos cuerpos celestes parece desplazado o cambiado, tal signo indica una enfermedad corporal, cuya gravedad depende de la gravedad de la interferencia” (89, 1-7)⁵⁹. Asimismo, el autor analiza el contenido de los sueños relacionados con los acontecimientos naturales; así, los sueños de acontecimientos naturales que ocurren como se dan realmente en la naturaleza son un síntoma de salud; por el contrario, los sueños en que se dan fenómenos naturales extraños indican la existencia de alguna patología física: “Los siguientes son algunos de los signos que pronostican la salud: ver con claridad y escuchar claramente las cosas en la tierra, caminar con seguridad y correr con seguridad y rapidez sin temor, ver la tierra lisa y bien labrada y los árboles floreciendo, cargados con fruta y bien cuidado; ver ríos que fluyen normalmente con agua clara y ni en inundaciones ni con su flujo disminuido, y manantiales y pozos de manera similar. Todas estas cosas indican la salud del sujeto y que el cuerpo, sus flujos, los alimentos ingeridos y las excreciones son normales. Sin embargo, cualquier cosa que sea contraria indica algo incorrecto en el cuerpo” (90, 1-10)⁶⁰. Por el contrario, “Un mar agitado indica enfermedad

⁵⁹ Ἡλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ οὐρανὸν καὶ ἀστέρας καθαρὰ καὶ εὐαγέα, κατὰ τρόπον ὁρεόμενα ἕκαστα, ἀγαθὰ: ὑγίην γὰρ τῷ σώματι σημαίνει ἀπὸ πάντων τῶν ὑπαρχόντων· ἀλλὰ χρηὶ διαφυλάσσειν ταύτην τὴν ἕξιν τῇ παρουσίᾳ διαίτη. Εἰ δὲ τι τούτων ὑπεναντίον γένοιτο, νοῦσόν τινα τῷ σώματι σημαίνει, ἀπὸ μὲν τῶν ἰσχυροτέρων ἰσχυροτέραν, ἀπὸ δὲ τῶν ἀσθενεστέρων κουφοτέραν.

⁶⁰ Προσημαίνει δὲ καὶ τάδε πρὸς ὑγίην, τῶν ἐπὶ γῆς ὄξυ ὄρην καὶ ἀκούειν, ὄδοιπορεῖν τε ἀσφαλῶς καὶ τρέχειν ἀσφαλῶς καὶ ἄτερ φόβου, καὶ τὴν γῆν ὄρην λείην καὶ καλῶς

de los intestinos... Un temblor de tierra o el temblor de una casa predice la aparición de la enfermedad cuando es observada por un hombre sano... Ver la tierra inundada con agua o junto al mar es un signo de enfermedad, que indica exceso de líquido en el cuerpo... Tampoco es bueno ver la tierra con un aspecto negro o chamuscado” (90)⁶¹. El autor de *Régimen IV* también recoge finalmente sueños relacionados con el tamaño y el color de la ropa: “Es una buena señal para la salud ver algo normal sobre la ropa, el tamaño no es ni demasiado grande ni demasiado pequeño, sino de acuerdo con el tamaño de uno. Es bueno tener prendas blancas propias y el mejor calzado. Cualquiera cosa demasiado grande o demasiado pequeña para las extremidades no es buena; en un caso el régimen debe apuntar a una disminución, y en el otro, un aumento. Las cosas negras indican una condición más enfermiza o peligrosa. Deben aplicarse medidas de suavizado y humidificación. Las cosas nuevas denotan un cambio” (91, 1-7)⁶². También la muerte: “Ver a los muertos limpios, con ropas blancas, es bueno; mientras que recibir algo limpio de ellos denota la salud tanto del cuerpo como de las cosas que entran en él... Por el contrario, si los muertos aparecen desnudos, con vestimentas oscuras o sucios, o llevando o llevando algo fuera de la casa, este es un signo inoportuno que indica enfermedad” (92, 1-6)⁶³. Y las figuras monstruosas: “La aparición de criaturas monstruosas que aparecen durante el sueño y atemorizan al soñador indican un exceso o desacostumbrado alimento, una secreción, cólera y una enfermedad peligrosa” (93, 1-3)⁶⁴.

είργασμένην, καὶ τὰ δένδρεα θαλέοντα καὶ πολύκαρπα, καὶ ἡμερα, καὶ ποταμοὺς ῥέοντα κατὰ τρόπον καὶ ὕδατι καθαρῷ μήτε πλέονι μήτε ἐλάσσονι τοῦ προσήκοντος, τὰς τε κρήνας καὶ τὰ φρέατα ὡσαύτως. Ταῦτα πάντα οὕτως ὁρώμενα σημαίνει ὑγίην τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ τὸ σῶμα κατὰ τρόπον πάσας τε τὰς περιόδους καὶ τὰς προσαγωγὰς καὶ τὰς ἀποκρίσεις εἶναι. Εἰ δέ τι τούτων ὑπεναντίον ὁρῶτο, βλάβος σημαίνει τι ἐν τῷ σώματι.

⁶¹ Θάλασσα δὲ ταρασσομένη κοιλίης νοῦσον σημαίνει [...] Γῆ κινευμένη θεωμένη ἢ οἰκίη ὑγαίνονται μὲν ἀνδρὶ ἀσθενεῖν σημαίνει, νοσεῦντι δὲ ὑγίην καὶ μετακίνησιν τοῦ ὑπάρχοντος [...] Κατακλυζομένην γῆν ἀπὸ τίνος ὕδατος ἢ θαλάσσης ὄρην νοῦσον σημαίνει, ὑγρασίης πολλῆς ἐνεούσης ἐν τῷ σώματι [...]. Ἄλλ’ οὐδὲ μέλαιναν ὄρην τὴν γῆν οὐδὲ κατακεκαυμένην δοκεῖ ἀγαθόν [...]

⁶² Ὅ τι δ’ ἂν τις περὶ αὐτοῦ ὀρέῃ κατὰ τρόπον γινόμενον πρὸς τὴν φύσιν τὴν ἐωντοῦ μήτε μέζω μήτε ἐλάσσω, ἀγαθόν πρὸς ὑγίην ἐστί· καὶ ἐσθῆτα λευκὴν ἐνδεδύσθαι καὶ ὑπόδεσιν τὴν καλλίστην, ἀγαθόν. Ὅ τι δ’ ἂν ἐξ αἰματῶν τῶν μελέων ἢ ἐλασσον, οὐκ ἀγαθόν· ἀλλὰ χρὴ τὸ μὲν αὔξειν τῇ διαίτῃ, τὸ δὲ μειοῦν. Τὰ δὲ μέλαινα νοσερώτερα τε καὶ ἐπικινδυνώτερα· ἀλλὰ χρὴ μαλάσσειν καὶ ὑγραίνειν· καὶ τὰ καινὰ μεταλλαγὴν σημαίνει.

⁶³ Τοὺς δὲ ἀποθανόντας ὄρην καθαρὸς ἐν ἱματίοισι λευκοῖσιν ἀγαθόν, καὶ λαμβάνειν τι παρ’ αὐτῶν καθαρὸν ἀγαθόν· ὑγίην γὰρ σημαίνει καὶ τῶν σωμάτων καὶ τῶν ἐσιόντων [...] Εἰ δὲ τοῦναντίον τις ὀρήν γυμνοὺς ἢ μελανοεῖμονας ἢ μὴ καθαρὸς ἢ λαμβάνοντάς τι ἢ φέροντας ἐκ τῆς οἰκίης, οὐκ ἐπιτήδειον· σημαίνει γὰρ νοῦσον.

⁶⁴ Ὅκοντα δὲ ἀλλόμορφα σώματα φαίνεται ἐν τοῖσιν ὕπνοισι καὶ φοβέει τὸν ἄνθρωπον, σιτίων ἀσυνήθων σημαίνει πλησμονὴν καὶ ἀπόκρισιν, καὶ χολέραν καὶ νοῦσον κινδυνώδεα.

Aunque la lectura de *Régimen IV* pueda transmitir la impresión de una interpretación ingenua de los contenidos oníricos, la actitud del autor ante los mismos muestra, sin duda, una audaz aportación que tendrá un enorme seguimiento en los siglos posteriores; una actitud que, por otro lado, todavía puede percibirse en nuestros días.

3. Adivinación mediante el sueño

La práctica de la adivinación es un fenómeno universal en las culturas antiguas⁶⁵, y de entre los medios de que se sirven para acceder al conocimiento del futuro, el sueño (la oniromancia) ha sido considerado un medio privilegiado. La creencia de que el sueño es un medio de comunicación del futuro está muy extendida en toda la antigüedad griega, lo que se manifiesta en su importante presencia en la literatura, la historia, la filosofía, la religión y, en general, en la descripción de la vida cotidiana de los griegos⁶⁶. Ya en la *Odisea* Homero hace referencia a dos puertas, la de cuerno, que abre el camino a los sueños premonitorios, y la de marfil, a través de la cual pasan los sueños insignificantes o engañosos⁶⁷.

⁶⁵ Una aproximación global a la adivinación en las culturas antiguas se encuentra en el monumental A. BOUCHÉ-LECLERC, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol. (Culture et civilisation, Bruxelles, 1963). Magníficas aproximaciones al fenómeno encontramos en D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, *Oráculos Griegos* (Madrid, Alianza editorial, 2008); S. I. JOHNSTON, *Ancient Greek Divination* (Malden, MA & Oxford, Wiley-Blackwell, 2008); Y. USTINOVA, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth* (Oxford, Oxford University Press, 2009); J. D. MIKALSON, *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, (Oxford, Oxford University Press, 2010); K. BEERDEN, *Worlds full of signs. Ancient Greek Divination in Context* (Leiden, Brill, 2013); P. T. STRUCK, *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2016).

⁶⁶ A este respecto, contamos con amplia documentación sobre el conocido fenómeno de la incubación, práctica habitual utilizada en los templos consagrados al dios Asclepio y en otros muchos lugares que consistía en dormir bajo una estatua dedicada al dios con la esperanza de que durante el sueño el dios pudiera dar consejo sobre la cura de las enfermedades del paciente. Una reciente y exhaustiva aproximación al tema se encuentra en G. H. RENBERG, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World (Religions in the Graeco-Roman World)* (Leiden, Brill, 2017); una breve y magnífica introducción al tema se la debemos a E. R. DODDS, *op. cit.*, 106-112.

⁶⁷ Cf. *Odisea* XIX, 562-567.

En lo que respecta a los pensadores presocráticos, no tenemos constancia de que, a excepción de Demócrito, se hayan ocupado en profundidad de la cuestión. Sí lo ha hecho el filósofo atomista. A propósito de él, en *Sobre la adivinación* afirma Cicerón que “[...] Demócrito, una importante autoridad, ha suscrito en muchos pasajes la previsión de cosas futuras [...]” (LM D 211=DK A 138)⁶⁸. Y añade que también se interesó por la adivinación a través de las vísceras de los animales⁶⁹. En lo que respecta a la experiencia onírica, según el filósofo atomista algunas *eidola* tienen la capacidad de ser beneficiosas o dañinas para el durmiente, y también la capacidad de predecir el futuro cuando se les aparecen a los hombres y les hablan. A este respecto, un clarificador testimonio de Sexto Empírico afirma lo siguiente: “Demócrito dice que algunas imágenes se aproximan a los hombres y que algunas de ellas son beneficiosas, otras dañinas –y es por lo que él deseaba obtener imágenes beneficiosas. Ellas son de grandes dimensiones y de aspecto sobrenatural, difíciles de destruir, pero no indestructibles. Y anuncian de antemano el futuro de los hombres cuando son objetos visibles y emiten voces. Es por esta razón que los antiguos, al recibir una representación (*phantasia*) de estas mismas imágenes, han llegado a pensar que había un dios, sin que exista fuera ningún otro dios que tuviera una naturaleza indestructible.” (LM D 154=DK B 166)⁷⁰. Aunque el fragmento no señala si estas imágenes aparecen durante el sueño o la vigilia, al referirse a la teoría de los sueños del filósofo atomista Aristóteles da por hecho que se trata de imágenes y emanaciones de la noche, precisamente en un momento en que el contacto del organismo con el exterior se encuentra más debilitado, lo que favorece la comunicación⁷¹.

Una cuestión interesante que plantea el testimonio de Sexto Empírico es la vinculación entre ciertas *eidola* y la divinidad: efectivamente, en aquellas,

⁶⁸ [...] cum [...] plurimisque locis gravis auctor Democritus praesensionem rerum futurarum comprobaret [...]. Sobre la precognición en Demócrito, cf. P. J. BICKNELL, *Democritus' theory of precognition*, “Revue des Études Grecques” 82 (1969) 318-326; y P. J. BICKNELL, *Democritus' parapsychology again*, “Revue des Études Grecques” 83 (1970) 301-304.

⁶⁹ En efecto, Cicerón le atribuye a Demócrito la creencia de que por medio de las vísceras es posible predecir incluso “la esterilidad o la fecundidad de los campos”; cf. LM D 212=DK A 138.

⁷⁰ Δημόκριτος δὲ εἰδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά (ἔνθεν καὶ εὐχετο εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων), εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ, καὶ δύσφθαρτα μὲν. οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνων τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις, θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ [τοῦ] ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.

⁷¹ Cf. Aristóteles, *Sobre la adivinación* 464a.

los hombres ven divinidades capaces de beneficiar y de dañar. De este vínculo también da cuenta Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses*: “[...] Demócrito [...] parece dudar en su opinión acerca de la naturaleza de los dioses, pues a veces piensa que existen imágenes dotadas de divinidad en el universo, a veces llama dioses a los principios del espíritu que existen en el mismo universo, a veces imágenes dotadas de vida que tienen la costumbre ya de beneficiarnos ya de dañarnos, a veces ciertas imágenes gigantescas, tan grandes que abarcan todo el mundo del exterior [...]” (LM D 209b=DK A 74)⁷². Al parecer, Demócrito creía que a través de algunos sueños era posible recibir información sobre el futuro. Nada nos lleva a pensar que ese proceso esté al margen del carácter racionalista ensayado por Demócrito en su explicación de los fenómenos oníricos. Cabe pensar por consiguiente que, así como el mecanismo de formación y recepción de las visiones oníricas no difiere sustancialmente de la percepción diurna, así tampoco el mecanismo de los sueños adivinatorios diferirá sustancialmente del resto de sueños; debemos suponer que en ambos casos Demócrito propondría una explicación de base física y de naturaleza racional, atomista, materialista y mecanicista según la cual ciertas *éidola* y las voces que las acompañan constituyen el medio a través del cual se predice el futuro. Por otro lado, si bien a través de la doxografía conservada no nos es posible conocer con claridad las circunstancias en que se produce la comunicación divina de tales mensajes, cabe plantear una hipótesis plausible al respecto si partimos del hecho de que el sueño constituye un estado especial en el que caben experiencias cognitivas de naturaleza distinta a las que se dan en el estado normal de la vigilia. En este sentido, según testimonio de Teofrasto, Demócrito admite la posibilidad de que, frente al pensar “normal” (*phroneîn*), se dé un “pensar otra cosa” (*allophroneîn*)⁷³ cuando se produce una alteración en el equilibrio corporal entre el calor y el frío. Teofrasto también atribuye a Demócrito la opinión de que las afecciones de la sensación dependen solamente del calor y del frío⁷⁴. El término *allophroneîn* designaría en este contexto ciertas experiencias alternativas al pensamiento racional producidas, entre otras causas, por el calentamiento o enfriamiento del organismo.

⁷² [...] Democritus [...] nutare videtur in natura deorum, tum enim censet imagine divinitate praeditas inesse in universitate rerum, tum principia mentis quae sit in eodem universo, deos esse dicit, tum animantes imagines quae vel prodesse nobis solent vel nocere, tum ingentis quasdam imagines tantasque ut universum mundum complectantur extrinsecus [...].

⁷³ Sobre el “pensar otra cosa” o *allophroneîn* en Demócrito, cf. P. J. BICKNELL (1969), *op. cit.*; P. J. BICKNELL (1970), *op. cit.*; y C. BRILLANTE, *op. cit.*, 43-48.

⁷⁴ Cf. LM D 64=DK A 135.

A propósito de este vínculo, Teofrasto afirma que “[...] sobre el pensar (*phroneîn*), [Demócrito] sólo dijo que se da cuando el alma está en equilibrio con el movimiento. Pero si se calienta o se enfría demasiado, el pensamiento, según él, cambia. Es por eso por lo que los antiguos habrían tenido razón al suponer que esto es “pensar en otra cosa” (*allopchroneîn*). Se sigue claramente que el pensar se explica por medio de la mezcla del cuerpo, lo que sin duda está de acuerdo con su razonamiento, ya que hace del alma un cuerpo” (LM D 134=DK A 135). Aunque no hay testimonios que lo confirmen, es plausible suponer que situaciones de *allopchroneîn* podrían darse en estado de sueño a causa del enfriamiento del organismo. A este respecto, ya Parménides y Empédocles vinculan el sueño al enfriamiento del organismo y al enfriamiento de la sangre respectivamente, y Aristóteles nos informa de que para Demócrito el alma es cierta clase de fuego y de calor⁷⁵. En este sentido, la disminución de átomos del alma durante el sueño con respecto a la vigilia podría provocar una disminución de la vitalidad del organismo y un extrañamiento del sujeto debido a la pérdida de los sentidos que podría facilitar la presencia de situaciones de *allopchroneîn*⁷⁶. No es descabellado pensar así cuando se entiende el estado de sueño como una alteración del estado de vigilia que puede dar lugar a experiencias extraordinarias, entre las que estaría la comunicación de mensajes. A este respecto, Bicknell⁷⁷ ha planteado certeramente las dos cuestiones cruciales vinculadas a la cuestión de la precognición en el sueño: en primer lugar, en qué circunstancias se supone que aparece tal clase de sueños premonitorios; en segundo lugar, de qué modo las imágenes contienen el conocimiento de eventos futuros que posteriormente serán comunicadas al durmiente. La primera cuestión, relativamente sencilla, ya ha sido tratada en los párrafos anteriores con el simple apoyo de los testimonios conservados: en la concepción atomista, los sentidos están obstruidos durante el sueño, de modo que el *noûs* no sólo registra pensamientos, sino también réplicas de objetos reales y sonidos, en una situación favorable para poder ser consciente de tal clase de estímulos, dado que los sentidos están obstruidos y la mente está tranquila. Podría afirmarse que el estado de sueño permite situaciones de *allopchroneîn*. Más complicada es la segunda cuestión, para la que el autor ha planteado una audaz hipótesis, relacionada con la telepatía, que no se aleja de la explicación racional con que el filósofo de Abdera aborda el resto de los fenómenos. En efecto, la

⁷⁵ Cf. LM A 132=DK A 28.

⁷⁶ Demócrito no vincula explícitamente sueño y *allopchroneîn*. Según testimonio de Aristóteles, Demócrito ilustraba el *allopchroneîn* mediante el ejemplo de Héctor, que yacía en el suelo tras ser golpeado; en el estado de sueño, el durmiente también pierde durante un tiempo el uso de los sentidos; cf. LM D 133=DK A 101.

⁷⁷ P. J. BICKNELL (1969), *op. cit.*

posible explicación propuesta por Bicknell parte de la muy plausible hipótesis de que las *eidola* emitidas por los objetos pueden permanecer intactas mucho tiempo después de su emisión, e incluso persistir una vez desaparecida la fuente de emisión. Y como sabemos por el testimonio de Plutarco, las imágenes no sólo son modeladas según la forma del cuerpo, sino que también según la voluntad, el carácter y las pasiones de su fuente. Según la descripción de Bicknell⁷⁸, si cierto sujeto A tiene la intención de llevar a cabo la acción X, esa intención quedará reflejada de algún modo en los átomos del alma de A, que al llegar a mezclarse con los átomos del alma de un sujeto durmiente B, le transmitirá la intención de llevar a cabo dicha acción. Si el sujeto B se encuentra en una situación favorable, será capaz de ser consciente de la intención del sujeto A. Si finalmente el sujeto A lleva a cabo la acción X, el sujeto B podrá interpretarlo como una precognición. La hipótesis desarrollada por Bicknell tiene la virtud de ofrecer una posible explicación racional de una creencia muy común en su época sin tener que recurrir a explicaciones sobrenaturales. En todo caso, ningún testimonio conservado nos permite pensar con seguridad que Demócrito mantuviera una tal doctrina de los sueños adivinatorios.

Por su parte, Platón presenta en la *Apología* y en los diálogos *Critón* y *Fedón* algunos sueños como vehículos portadores de mensajes divinos. Los tres casos señalados aparecen en el contexto de la condena a muerte de Sócrates. Así, en *Apología* 33c leemos a Sócrates afirmar que, en lo que respecta a la búsqueda de la verdad, “es el dios mismo el que me ha dado esta orden, por medio de oráculos, por sueños y por todos los demás medios de que la divinidad puede valerse para hacer saber a los hombres su voluntad”⁷⁹. Sobre la fecha de su muerte, Sócrates describe un sueño en *Critón* 44a-b: “Me pareció que una mujer bella, de muy buen aspecto, que llevaba blancos vestidos, se acercó a mí y me dijo: *Sócrates, al tercer día llegarás a la fértil Ptía*”⁸⁰. Finalmente, en *Fedón* 60e-61a Sócrates muestra su actitud ante la muerte del siguiente modo: “A menudo, al visitarme

⁷⁸ P. J. BICKNELL (1969), *op. cit.*, 325.

⁷⁹ προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνουπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧπέρ τις ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὀτιοῦν προσέταξε πράττειν.

⁸⁰ Ἐδόκει τίς μοι γυνὴ προσελθοῦσα καλὴ καὶ εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· “ὦ Σώκρατες, ἡματὶ κεν τρίτῃτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο”. La referencia está tomada de *Iliada* IX, v. 363. Resulta interesante la aparición del verso de Homero en este presagio, ya que, según testimonios más tardíos, los versos del poeta eran utilizados en los oráculos al uso para vaticinar el futuro; sobre esta cuestión, R. MARTÍN-HERNÁNDEZ (2013).

el mismo sueño, en el transcurso de mi vida, aunque se manifiesta en diferentes visiones, me dice lo mismo: *Sócrates*, decía, *haz música y practícala*⁸¹.

Finalmente, es llamativo el hecho de que incluso en *Régimen IV* nos encontramos con un autor que, aun tratando de dar una explicación materialista a los contenidos oníricos, no niega la posibilidad de un origen divino para ciertos sueños. En efecto, el autor hipocrático distingue los sueños mediante los cuales el alma informa sobre las afecciones y el estado de salud del cuerpo de aquellos otros que tienen un origen divino y su análisis no corresponde, por consiguiente, al médico, sino a aquellos “intérpretes especiales, con su propia ciencia de estos asuntos” (87, 3-4)⁸². El autor no aclara en ningún momento cómo distinguir unos sueños de otros, si bien el tono general del texto indica que la actitud del autor ante los sueños de origen divino bien pudiera ser de escepticismo: “En tales asuntos a veces son correctos y a veces incorrectos, pero en ninguno de los casos saben por qué ocurre, si tienen razón o no, pero de todos modos dan consejos para que *tengas cuidado de no hacer daño*. Sin embargo, nunca te muestran cómo debes tener cuidado, sino que simplemente dicen que reces a los dioses. La oración es algo bueno, pero uno debería asumir parte de la carga y llamar a los dioses solo para ayudar” (87, 6-12).⁸³ Por regla general, los griegos asumen que existen diferentes orígenes para diferentes tipos de sueños, y aunque la ciencia reconoce que los sueños ocurren según causas naturales, la gran mayoría de los autores griegos antiguos, con pocas excepciones⁸⁴, asumen que existen diferentes

⁸¹ πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, “Ὡ Σώκρατες,” ἔφη, “μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου.”

⁸² οἱ κρίνουσι περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες.

⁸³ κρίνουσι μὲν καὶ ταῦτα, καὶ τὰ μὲν τυγχάνουσι, τὰ δὲ ἀμαρτάνουσι, καὶ οὐδέτερα τούτων γινώσκουσι, διότι γίνεται, οὔθ' ὅ τι ἂν ἐπιτύχωσιν, οὔθ' ὅ τι ἂν ἀμάρτωσι· φυλάσσεσθαι δὲ παραινέοντες, μὴ τι κακὸν λάβῃ, οὐ διδάσκουσιν ὡς χρὴ φυλάξασθαι, ἀλλὰ θεοῖσιν εὖξασθαι κελεύουσι. Καὶ τὸ μὲν εὖχεσθαι πρέπον καὶ λίην ἐστὶν ἀγαθόν· δεῖ δὲ καὶ αὐτὸν ξυλλαμβάνοντα τοὺς θεοὺς ἐπικαλέεσθαι.

⁸⁴ Entre los que se encuentran Aristóteles y los filósofos epicúreos; situados en el otro extremo, los filósofos estoicos, con la excepción de Panecio, asumirán que todas formas de adivinación son válidas.

tipos de sueño⁸⁵, incluido aquel que procede de la divinidad⁸⁶. Ello significa que el tratamiento de los sueños en la gran mayoría de los autores griegos oscila entre la racionalidad y la superstición, sometidos como están, por un lado, al claro deseo de encontrar explicaciones racionales y, por otro, a la inercia de una creencia popular fuertemente establecida. En gran medida este largo proceso racionalizador culminará en los tres opúsculos sobre el tema reunidos en su *Parva Naturalia*, auténtico monumento al rigor científico que, por otro lado, deberá mucho a sus antecesores.

⁸⁵ En un exhaustivo y ya clásico trabajo, W.H.M. KESSELS, *Ancient Systems of Dream-Classification*, "Mnemosyne" 4 (1969) 389-424 ha abordado el estudio de los diversos sistemas de clasificación de los sueños en la antigüedad grecorromana, los criterios que rigieron la elaboración de las distintas clasificaciones, las posibles fuentes documentales de las mismas y las coincidencias y diferencias entre ellas. A juicio de W.H.M. KESSELS, *op. cit.*, 390-1, en Grecia existieron dos métodos distintos de aproximación al fenómeno del sueño, uno, filosófico-psicológico, y otro, práctico. Independientemente de los criterios y contenidos de los diversos sistemas de clasificación, en todos ellos se contempla la posibilidad de sueños predictivos y sueños no predictivos.

⁸⁶ Es una creencia muy extendida que también las almas de los muertos, y no sólo los dioses, pueden aparecerse en sueños para pedir a los vivos que hagan algo por ellos, como reclamar unas correctas honras fúnebres o reclamar venganza. El ejemplo más famoso lo encontramos en el libro XXIII de la *Iliada*, donde Patroclo le pide en sueños a Aquiles que lo entierre, y le informa de que seguirá apareciéndose en sus sueños hasta que lo entierren con las honras que merece.

Bibliografía

- J. AGUIRRE, *La crítica de Aristóteles y Teofrasto a la concepción ígnea del ojo*, “Emerita” 80/1 (2012) 89-106. DOI: 10.3989/emerita.2012.06.1023
- K. BEERDEN, *Worlds full of signs. Ancient Greek Divination in Context* (Leiden, Brill, 2013).
- P. J. BICKNELL, *Democritus’ theory of precognition*, “Revue des Études Grecques” 82, (1969) 318-326.
- *Demokritos’ parapsychology again*, “Revue des Études Grecques” 83 (1970) 301-304.
- C. BRILLANTE, *Il sogno nella riflessione dei presocratici*, “Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici” 16 (1986) 9-53 DOI: 10.2307/40235857
- CH. BROWN, *Seeng sleep: Heraclitus Fr. 49 Marcovich (DK 22 B 21)*, “American Journal of Philology” 107/2 (1986) 243-245.
- A. BOUCHÉ-LECLERC, *Histoire de la divination dans l’Antiquité*, 4 vol. (Culture et civilisation, Bruxelles, 1963).
- M. BURNYEAT, *The Material and Sources of Plato’s Dream*, “Phronesis” 15 (1970) 101-122.
- G. CAMBIANO, *Democrito e i sogni*, en F. ROMANO (ed.) *Democrito e l’atomismo antico*. Atti del Convegno internazionale (Sicilorum Gymnasium N.S. 33, Catania, 1980) 437-50.
- A. CAPPELLETTI, *Las teorías del sueño en la filosofía Antigua* (Fondo de Cultura Económica, México, 1982).
- R. DESJARDINS, *The Horus of the dilemma. Dreaming and waking vision in the Theaetetus*, “Ancient Philosophy” 1 (1980-81) 109-126.
- J. M. DÍAZ-REGANÓN, *Sueño y ensueño en el Corpus Hippocraticum*, “Cuadernos de investigación filológica” 2 (1976) 19-33.
- H. DIELS & W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín, 1960).
- E. R. DODDS, *Modelo onírico y modelo cultural*, en *Los griegos y lo irracional* (Alianza, Madrid, 1997) 103-131.
- D. GALLOP, *Dreaming and Waking in Plato*, en J. P. Anton, G. L. Kustas & A. Preus (eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy* (New York, State University of New York Press, 1971) 5-187.
- D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, *Oráculos Griegos* (Madrid, Alianza Editorial, 2008).

- M. A. HOLOWCHAK, *Interpreting Dreams for Corrective Regimen. Diagnostic Dreams in Greco-Roman Medicine*, "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences", 56/4 (2001) 382-399.
- S. I. JOHNSTON, *Ancient Greek Divination* (Malden, MA & Oxford, Wiley-Blackwell, 2008).
- W.H.M. KESSELS, *Ancient Systems of Dream-Classification*, "Mnemosyne" 4 (1969) 389-424.
- A. LAKS & G. W. MOST, *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate* (Paris, Librairie Arthème Fayard, 2016).
- J. MANSFELD, *Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers*, "Mnemosyne" 20 (1967) 1-29.
- C. MARELLI, *Il sonno tra biologia e medicina in Grecia Antica*, "Bolletino dell' Instituto di Filologia Greca" 5 (1979-80) 122-137.
- R. MARTÍN-HERNÁNDEZ. "Using Homer for Divination: Homeromanteia in Context", CHS Research Bulletin 2, no. 1 (2013). http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:MartinHernandezR.Using_Homer_for_Divination_Homeromanteia_in_Context.2013
- J. D. MIKALSON, *Greek Popular Religion in Greek Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 2010).
- CH. MUGLER, *Les théories de la vie et de la conscience chez Démocrite*, "Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes" 33 (1959) 7-38.
- S. OBERHELMAN, *Diagnostic dreams in ancient medical theory and practice*, "Bulletin of the History of Medicine" 61 (1987) 47-60.
- H. D. RANKIN, *Dream/Vision as a philosophical modifier in Plato's Republic*, "Eranos" 62 (1964) 75-83.
- G. H. RENBERG, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World (Religions in the Graeco-Roman World)* (Leiden, Brill, 2017).
- S. ROTONDARO, *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora* (Napoli, Loffredo, 1998).
- M. M. SASSI, *La teoría della percezione in Democrito* (Florencia, La Nuova Italia, 1978).
- P. T. STRUCK, *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2016).
- Y. USTINOVA, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth* (Oxford, Oxford University Press, 2009).
- PH. VAN DER EIJK, *Aristotle on "distinguished physicians" and on the medical significance of dreams*, in Ph. J. van der Eijk, H.F.J. Horstmanshoff, P.H. Schrijvers (a cura di),

Ancient Medicine in its sociocultural Context (Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1995) II, 447-459.

E. VEGLERIS, *Platone e il sogno della notte*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia* (Roma-Bari, Laterza, 1988) 103-120.

Recibido: 12/09/2020

Aceptado: 24/02/2021

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

