



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS



“ACERCA DE LA ADIVINACIÓN POR EL SUEÑO” DE ARISTÓTELES:
ESTUDIO INTRODUCTORIO Y TRADUCCIÓN COMENTADA

TRADUCCIÓN COMENTADA

QUE PRESENTA:

ALEJANDRO GARCÍA CASILLAS

PARA LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS

ASESOR: DR. JESÚS MANUEL ARAIZA MARTÍNEZ



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Οί φίλοι μας έφυγαν

Ίσως νά μὴν τοὺς εἶδαμε ποτέ, ἴσως
νά τοὺς συναπαντήσαμε ὅταν ἀκόμη ὁ ὕπνος
μᾶς ἔφερνε πολὺ κοντὰ στὸ κύμα ποὺ ἀνασαίνει
ἴσως νά τοὺς γυρεύομε γιατί γυρεύομε τὴν ἄλλη ζωὴ,
πέρα ἀπὸ τ' ἀγάλματα.

Υ.Σ.

[Nuestros amigos han partido

tal vez nunca los vimos, tal vez
los encontramos cuando el sueño
aún los conducía al lado de la ola que respira
acaso los buscamos porque buscamos la otra vida,
más allá de las estatuas.]

R.G.M

in memoriam

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mis profesores, familiares y amigos,
en especial a aquellos que difícilmente podría
agrupar bajo una sola de estas categorías.

Tampoco quiero dejar pasar la oportunidad de manifestar
mi gratitud con la Universidad, madre siempre generosa.

ÍNDICE GENERAL

I.	Abreviaturas.....	11
II.	Consideraciones preliminares.....	13
III.	Estudio introductorio	

Primera parte

EL POST QUEM DEL DIV. SOMN.

1.	De cara a un mundo pleno de dioses.....	23
2.	El oblicuo velo de la divinidad	34
3.	Elementos para comprender la secularización de la mántica.....	46
4.	De la inspiración a la interpretación de los sueños.....	65

Segunda parte

EL DIV. SOMN.

5.	Paráfrasis, esquema y contenido temático del <i>Div. Somn.</i>	78
6.	Material y proyecto heurístico.....	84
7.	La desdivinización de la naturaleza.....	107
8.	<i>Ethos</i> aristotélico y sentimiento de lo divino.....	123

IV. Texto griego y español

1.	<i>ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΘ' ΥΠΝΟΝ ΜΑΝΤΙΚΗΣ</i>	146
2.	<i>ACERCA DE LA ADIVINACIÓN POR EL SUEÑO</i>	147

V.	Notas y comentarios.....	161
VI.	Índices	
	1. <i>Index nominum</i>	223
	2. <i>Index verborum</i>	225
VII.	Bibliografía.....	233

ABREVIACIONES

- APo.* = *Analytica posteriora* / Άναλυτικά ύστερα
- APr.* = *Analytica priora* / Άναλυτικά πρότερα
- Cael.* = *de Caelo* / περι Ούρανοῦ
- de An.* = *de Anima* / περι Ψυχῆς
- Div. Somn.* = *de Divinatione per somnia* / περι Μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις
- EE* = *Ethica Eudemia* / Ἠθικά Ἐυδήμια
- EN* = *Ethica Nicomachea* / Ἠθικά Νικομάχεια
- GA* = *de Generatione animalium* / περι Ζῶων γενέσεως
- GC* = *de Generatione et corruptione* / περι Γενέσεως καὶ φθοράς
- HA* = *Historia animalium* / περι τὰ Ζῶα ἱστορίαι
- IA.* = *De Incessu animalium* / περι Ζῶων πορείας
- Insomn.* = *de Insomniis* / περι Ἐνυπνίων
- Juv.* = *de Juventate* / περι Νεότητος καὶ γῆρωσ
- Long.* = *de Longaevitate* / περι Μακροβιότητος καὶ Βραχυβιότητος
- MA* = *de Motu animalium* / περι Ζῶων κινήσεως
- Mem.* = *de Memoria* / περι Μνήμης καὶ ἀναμνήσεως
- Metaph.* = *Metaphysica* / τὰ Μετὰ τὰ φυσικά
- Mete.* = *Meteorologica* / Μετεωρολογικά
- Mu* = *de Mundo* / περι Κόσμου
- PA* = *de Partibus animalium* / περι Ζῶων μορίων
- PN* = *Parva Naturalia*
- Ph.* = *Physica* / Φυσικὴ ἀκρόασις
- Po.* = *Poetica* / περι Ποιητικῆς

Pol. = *Politica* / Πολιτικά

Pr. = *Problemata* / Προβλήματα

Resp. = *de Respiratione* / περί Άναπνοῆς

Rh. = *Rhetorica* / τέχνη Ῥητορική

Rh. Al. = *Rhetorica ad Alexandrum* / Ῥητορική πρὸς Ἀλέξανδρον

SE = *Sophistici Elenchi* / Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι

Sens. = *de Sensu* / περί Αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν

Somn. Vig. = *de Somno et vigilia* / περί Ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως

Top. = *Topica* / Τοπικά

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

I

Aristóteles consideraba que, de entre los animales, sólo el hombre padece de palpitations en su corazón debido a que es el único en el que hay esperanza y expectativa del futuro. Sin embargo, es una lástima que nunca haya desarrollado ni vuelto de nuevo a esta idea con profusión. En ella, hubiera encontrado los principios de un nuevo análisis del hombre en tanto que *homo prospiciens*, lo cual indudablemente, no sólo habría sentado las bases teóricas para una nueva indagación antropológica, sino que también con ello habría sumado una nueva diferencia específica para el género humano.

Si nos detenemos y reflexionamos un instante en ello, parece ser cierto que el futuro es una de las preocupaciones fundamentales del hombre. Esto no sólo se refiere a cuestiones tan importantes en su vida como el misterio de la muerte o conocer cuál será el desenlace de una situación ante la que no es indiferente, sino que también proyecta su sombra en los aspectos más prácticos de ella. Sin una proyección a futuro, por ejemplo, aun dentro de una visión cíclica del tiempo, no es posible realizar actividades básicas de toda sociedad como la agricultura o la ganadería, e incluso otras como el comercio, especialmente el marítimo. Simplemente, para que una comunidad con un grueso de población considerable pueda sobrevivir, sus individuos están obligados a anticiparse a ciertas situaciones y prepararse para ellas. El hombre político no puede vivir en un eterno *hic et nunc*.

Por ello, es indudable que, a lo largo de la historia, el carácter de los distintos proyectos civilizatorios ha sido moldeado, en parte considerable, por su

manera de hacer frente al futuro. Sin ninguna duda, su impronta ha quedado estampada en los sistemas de producción y en las instituciones políticas, jurídicas, religiosas o sociales de su tiempo. Asimismo, de manera inversa, también las necesidades emanadas desde estos ámbitos han sido catalizadores para que el hombre ajuste su relación con el futuro y, con ello, su manera de vivir el presente.

En efecto, una parte central de la vida de los hombres es el porvenir y la manera en la que las personas se anticipan a éste. En ocasiones, esto último ha llevado al hombre a desarrollar distintas técnicas que le permitan tener un cierto control de las circunstancias o, al menos, una sensación de seguridad. La mayor parte de estas técnicas surgen, de hecho, como medios para lograr un fin determinado en el futuro, con lo cual se abre al hombre la posibilidad de predeterminar su futuro. Con ello, no sólo se vuelve capaz de predisponer todo a su conveniencia, sino que también le permite vivir con la tranquilidad de pensar que en un futuro va a estar bien.

De entre las técnicas más exitosas y populares, no hay discusión de que una ha sido la adivinación, tema del presente trabajo. Ahora bien, en nuestros tiempos de orgulloso desarrollo científico, el fenómeno de la adivinación es una cuestión que ha quedado relegada como fenómeno marginal. Se considera un concepto que, a menos que sea visto como un escaparate histórico, resulta importante sólo para personas supersticiosas o faltas de educación. En algunos casos, su presencia o ausencia general dentro de una sociedad podría ser interpretada sin más como un indicador de progreso.

Frente a ello, podría parecer que se trata de un fenómeno obsoleto sobre el que no debería versar un estudio universitario. Sin embargo, volver la mirada a este fenómeno no necesariamente tiene que ser con la intención de reinstaurar sus prácticas en nuestro tiempo. Antes bien, por medio de ella quizá podamos

comprender cuál era la situación vital en la que se encontraban aquellos hombres que la practicaron y que, en todo caso, definitivamente no podemos juzgar como inferior a la nuestra. De la adivinación antigua seguramente no aprenderemos una manera más eficaz de prever el futuro, aunque posiblemente, si somos capaces de vernos reflejados en ella, cada quien pueda entresacar conclusiones sobre la situación vital a la que nos ha conducido nuestra manera de hacerlo.

A partir de ello, quizá sea válido detenerse y dirigir la vista a la adivinación en el mundo antiguo. Hecho esto, en primer lugar, saltará a la vista el que prácticamente no existe algún aspecto de la vida humana que haya quedado al margen de esta actividad. Para fundar una nueva colonia, para iniciar o terminar una guerra, para conocer al culpable de un caso, para emprender un negocio, para realizar un viaje e inclusive para curar una enfermedad, era frecuente que se consultara a la divinidad. El carácter omnipresente de la adivinación es, entonces, muestra clara de que se trata de uno de los fenómenos centrales de la vida en el mundo arcaico. De ahí que si se desea avanzar en la comprensión de la mentalidad antigua e incluso de sus instituciones, no se puede ver a la adivinación como un fenómeno social secundario cuya omisión en el estudio no tiene efectos negativos.

Por ello, quien se interese en la “luminosa” Grecia de la democracia, las artes o la filosofía, y haga omisión de los aspectos “irracionales” de su cultura, no logrará penetrar con profundidad en su vida misma. No se trata de dos cualidades que hayan coexistido con independencia entre sí tal como dos mosaicos que se adhieren en una superficie. En realidad, sus límites no son claros en tanto que se trata de dos aspectos que en todo momento se hallaron confundidos.

De hecho, posiblemente en ello radique parte de su grandeza. En contraste con nuestro tiempo, en el que esta oposición trata de resolverse por medio de la exclusión, en la antigüedad se hizo por medio de la complementariedad. En otras

palabras, la pugna entre ambos aspectos no se resolvió por medio de la eliminación, sino que sirvió para generar un permanente estado de tensión y ambigüedad a partir del cual emanaron los más bellos y admirables productos de su cultura.

Sacadas de su contexto, las siguientes palabras que Scott Fitzgerald escribió unos años antes de morir, parecen exactas para describir esta situación: *La prueba de una inteligencia de primera clase es la capacidad para retener dos ideas opuestas en la mente al mismo tiempo, y seguir conservando la capacidad de funcionar. Uno debería, por ejemplo, ser capaz de ver que las cosas son irremediables y, sin embargo, estar decidido a hacer que sean de otro modo.*

Esta tensión entre lo que es irremediable y el querer hacer es, a mi parecer, uno de los rasgos fundamentales de la mentalidad griega. Dos de los principales elementos en pugna dentro de su vida fueron precisamente la confianza en todas las expresiones de fuerza y poder humano y, por otro lado, la insuperable voluntad divina que no sólo es indemne, sino que también no es indiferente a los hombres.

Bajo esta perspectiva se comprende cómo es que, en todos los aspectos en los que el hombre tiene completo poder para efectuar una acción, no da un paso adelante sin tomar en cuenta la voluntad divina, para lo cual, la adivinación se mantuvo como la vía óptima. A partir de ello, puede comprenderse todo lo expuesto previamente. Asimismo, nos permite descubrir al mismo tiempo que las tensiones mencionadas tienen su origen en una oposición fundamental entre el poder humano y el divino, lo cual, a mi modo de entender, no ha de concebirse, sino como símbolo de la grandeza y de vanidad de la fuerza humana para determinar los hechos de su vida.

II

Esta forma de mentalidad fue prácticamente universal para el pensamiento griego. De una u otra manera se le puede reconocer detrás de todos los productos que nos han llegado de ellos, inclusive en aquellos que tratan de expresarse de manera contraria. Un claro ejemplo de ello es el *Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* de Aristóteles que ahora se presenta.

Tras leerlo, uno se percatará de que representa uno de los grandes intentos griegos por tratar de dar fin a los medios tradicionales de adivinación. Para él, en el caso de los sueños, no son veraces ya las interpretaciones que sobre ellos se dan desde esta visión. En su lugar, propone que se les interprete desde un enfoque naturalista de los fenómenos. Con ello, su propuesta sobre cómo ha de ser considerada la actividad onírica se aleja de la actividad de los magos y sacerdotes, y se aproxima a la medicina de su tiempo y a lo que nosotros hoy en día llamaríamos psicología.

Ahora bien, este distanciamiento respecto a la tradición no ha de ser entendido, a mi modo de ver, como una superación racional de la misma. En realidad, desde una perspectiva más amplia, ha de considerarse como un producto más de esta tensión. Es difícil pensar que, sin ser impulsado por aquélla, Aristóteles se hubiera visto en la necesidad de tener que reflexionar sobre el poder de determinación humana y sobre el papel que desempeña la divinidad en este mundo. En un contexto carente de este conflicto, es posible que no hubiera tenido aquella motivación que lo llevó a edificar una teoría de la acción humana, en la que se generaron nuevos conceptos fundamentales como el de *προαίρεσις*, y una nueva visión teológica conforme a la cual la divinidad se muestra ajena a lo que sucede en el mundo.

De esta manera, tenemos que el filósofo clásico -y lo dicho debe ser tomado en cuenta al momento de emitir una opinión sobre la importancia histórica del *Div. Somn.* no ha de ser entendido como un punto de inflexión racional dentro de la historia de Occidente, sino como un eminente representante de una cultura alimentada por la continua tensión entre la sólida fuerza agente del hombre y la grandeza de la divinidad.

III

Aclarado este punto, es momento de hablar sobre el tratado cuya traducción se presenta ahora. Antes que nada, hay que comenzar señalando que se trata de una obra que, a pesar de la indudable certeza de su autoría, ha sido poco estudiada, especialmente dentro del mundo de habla hispana. Normalmente ha sido relegada a un segundo plano y vive a la sombra de otras. De hecho, es asombrosa la desproporcionada diferencia que existe entre la infinita bibliografía dirigida a sus obras canónicas y el puñado de artículos enfocados en el *Div. Somn.* Esto mismo se corrobora por el hecho de que, en los catálogos de todas las bibliotecas y librerías, existen tan sólo dos traducciones al español. Una, la de Jorge Serrano, que fue publicada en dos ocasiones en la década de los años noventa, dada su relativa antigüedad, se encuentra agotada, por lo que tan sólo se puede consultar en unas pocas bibliotecas. La segunda, la de Alberto Bernabé Pajares, aunque más asequible en términos físicos, en general, no es así en términos económicos para un estudiante mexicano, pues se imprime en Madrid bajo el reconocido sello editorial de Gredos.

Tal como se percibe, es claro que el *Div. Somn.* es una obra que, pese a que pertenece a uno de los autores más traducidos y comentados desde la antigüedad,

ha caído en un aparente olvido, muy particularmente dentro de los estudios clásicos en México. Por ello, para tratar de contrarrestar esta situación, aunque sea mínimamente, es justificable subrayar, por medio de una investigación a nivel licenciatura, la importancia de redimensionar los estudios aristotélicos en México por medio de la relectura de obras como ésta que han sido relegadas a un segundo plano.

Se trata, en última instancia, de hacer un esfuerzo por tratar de recordar que, de entre la multitud de temas por los que demostró gran interés el filósofo Estagirita, sin lugar a dudas uno de los más recurrentes e importantes fue el de los sueños. Como se verá más adelante, se trata de una de las incógnitas que lo acompañaron durante toda su vida. Desde sus primeras obras y hasta la vida adulta regresó continuamente a este tema para reflexionar sobre él. De hecho, se puede conjeturar que su interés al respecto fue tanto que logró infundir el mismo interés en sus discípulos más notables. Es interesante notar que, a pesar de la disimilitud entre las afinidades intelectuales de sus herederos, una cuestión que reaparece constantemente fue el de la cuestión onírica. Como muestra de ello, cabe recordar, por ejemplo, que Teofrasto, heredero directo de la escuela aristotélica, escribió un tratado titulado *Sobre el sueño y los ensueños*; lo mismo sucede con Estratón de Lámpsaco, tercer director de la escuela, quien escribió un libro *Sobre el sueño* y otro *Sobre los ensueños*; e incluso Dicearco de Mesina, quien estudió en el Liceo en tiempos de Aristóteles, también llegó a escribir una obra relacionada con la adivinación onírica.

IV

En cuanto a los criterios por los que se guía la presente traducción, el respeto por la lengua original es la primera directiva. Se trata, en la medida de lo posible, de respetar el léxico, la gramática y la sintaxis del original. Por ello, se evita todo tipo de paráfrasis y, en general, toda incorporación de elementos que sean producto de una sobreinterpretación. No obstante, el lector debe ser consciente de que el estilo aristotélico pone en serias dificultades al traductor que desea evitar esto, ya que se caracteriza por la abundancia de elipsis, palabras sobreentendidas y una gran preferencia por el uso de artículos en plural. Estas características, en efecto, obligan a su traductor a tener que llenar los espacios vacíos a partir de lo que él mismo juzga.

La segunda directiva es el cuidado del español. Hay ocasiones en que un excesivo afán de fidelidad por la lengua de salida se vuelve traicionero con el lector o, en el mejor de los casos, tan sólo vuelve ilegible el texto en español. De ahí que he evitado el uso de transliteraciones y de traducciones palabra por palabra.

Finalmente, es importante señalar que una de las mayores dificultades de traducir el *Div. Somn.*, y en general a Aristóteles, es la de poder atravesar victoriosamente, con el castellano empuñado hacia adelante, la riqueza de su vocabulario sin perder la precisión conceptual o la misma lengua castellana entre sus sobrepoblados campos semánticos. Para dar un ejemplo de ello, tan sólo el “lenguaje visual” del *Div. Somn.*, uno de los que sin lugar a dudas domina la obra, no escatima entre la multitud de formas que tanto verbos como adjetivos y sustantivos le permiten. Nada más entre estos últimos, tenemos cinco diferentes (εἶδωλον, ἔμφασις, θεώρημα, ὄψις, φάντασμα) en los que la traducción de uno podría funcionar para los otros. Sin embargo, pareciera que la sinonimia es un lujo que sólo los malos poetas y filósofos se permiten. Un traductor que no se

percata por qué no es intercambiable una palabra por otra, no ha logrado acceder al universo simbólico y semántico que crea un autor. Debido a ello, una de mis prioridades ha sido la de conservar las diferencias lexicográficas para el lector.

V

Como se deja ver en el título, mi trabajo no se ciñe a la traducción del tratado, sino que se complementa con otros dos esfuerzos: el de comentar el texto y el de elaborar un estudio introductorio. El primero de ellos se abstiene de consideraciones filológicas, lingüísticas y bibliográficas. Básicamente cumplen con la función, por un lado, de aportar elementos que faciliten la interpretación del texto, y, por el otro, el de intentar aclarar el posible sentido de diversos pasajes. Para ello, en varias ocasiones, se remiten a otros pasajes del *Corpus aristotelicum* y, en menor medida, a otros autores. También es importante señalar que, en los comentarios, son nulas las referencias a la tradición posterior al tratado.

Por su parte, el estudio introductorio está dividido en dos partes: una que, bajo el título de “*El post quem del Div. Somn.*”, trata de brindar elementos que permitan entender dicha obra a la luz de una proyección histórica más profunda, y otra que, con el título de “*El Div. Somn.*”, se aventura a la comprensión del texto exclusivamente a partir del pensamiento aristotélico. En conjunto, suman ocho apartados en total. Los primeros dos tratan de esbozar cuáles son, desde mi punto de vista, las características fundamentales de la relación hombre-divinidad dentro del pensamiento arcaico. A partir de ello, en los siguientes dos, se trata de comprender, respectivamente, las nociones de «mántica» y de «sueño» dentro del pensamiento arcaico y su contraste con respecto al periodo clásico. Posteriormente, habiendo sentado estos antecedentes del *Div. Somn.*, en el quinto

apartado, el más breve de todos, se presenta, de manera esquemática y parafrástica, el tratado. Inmediatamente, se hace un intento de mostrar que, a fin de comprender cabalmente el *Div. Somn.*, es necesario reconocer que éste se inserta dentro de una investigación más amplia. En el penúltimo apartado, a partir de un intento de brindar una posible interpretación de la frase ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία, se presentan las ideas de orden teológico y fisiológico que lo rodean. Finalmente, en el octavo y último apartado, se reflexiona sobre cuál es la nueva situación vital a la que se ve orillado el hombre a partir de los pronunciamientos aristotélicos, y especialmente cuál es el papel existencial que su concepto de divinidad puede tener dentro de este contexto.

ESTUDIO INTRODUCTORIO

PRIMERA PARTE

EL POST QUEM DEL DIV. SOMN.

1. DE CARA A UN MUNDO PLENO DE DIOSES

En el primer libro de *de An.*, Aristóteles nos lega las siguientes palabras que adjudica a Tales de Mileto: πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.¹ Esta afirmación, además de breve, densa y compleja, está inserta en un contexto tan parco que quizá nunca lograremos aproximarnos a ellas con mínima justicia. Sin embargo, parece que, al menos en un sentido, no resulta incomprensible cómo es que desciende y proviene de la manera de pensar de los griegos arcaicos.

Una de las principales características de la forma en la que aquellos hombres experimentaron el mundo es que consideraron que las divinidades poseían la doble cualidad de ser lo más apartado con respecto al hombre, al mismo tiempo que también eran lo más inmediato para él. Como muestra de lo primero, se puede decir que sus moradas solían encontrarse en lugares inaccesibles, incluso para la vista humana. Se encontraban allende los límites del espacio de los hombres y por esta razón, introducirse en ellos implicaba la posibilidad de no regresar nunca más. De hecho, aquellos que lo hicieron, fueron inmortalizados, como Ganimedes o Tántalo, que conocieron los banquetes del Olimpo, u Odiseo y Heracles, que encararon las sombras del Hades.

¹ Arist. *de An.* 411a8.

Por otro lado, a la par que se da lo anterior, también resulta cierto que los dioses podían ser lo más cercano a los hombres. En la épica homérica, es frecuente encontrar que los dioses se colocan en un plano inmediato a los seres humanos y actúan en colindancia a ellos. Como muestra de ello, se puede señalar que Homero suele emplear frecuentemente la fórmula ἀγχοῦ δ' ἰσταμένη / ἀγχοῦ δ' ἰστάμενος para expresar tanto la proximidad entre dos hombres o dos divinidades como entre una divinidad y un hombre. Esta expresión la encontramos no sólo, por ejemplo, cuando Deífobo se acerca a Eneas en busca de su apoyo para hacer frente al gran ánimo de Idomeneo; cuando el heraldo Taltibio llega al encuentro del Asclepiada Macaón para solicitarle, a petición de Agamenón, que cure a su hermano Menelao después de haber sido herido por una flecha de Pándaro o cuando el divino Sueño se presenta ante Poseidón para anunciarle que es el momento propicio para apoyar a las tropas aqueas, ya que Zeus se encuentra en un profundo sueño después del engaño de Hera; sino también cuando Atenea, para impedir que los guerreros aqueos echen sus naves al mar sin haber tomado la ciudad de Troya, se aviene a Odiseo y lo incita a permanecer y persuadir a las huestes de lo mismo, o cuando Apolo le habla a Héctor para que recobre el ánimo e impulse, bajo la voluntad de Zeus, a los troyanos a recuperar los ánimos y retomar la supremacía en el combate.²

Walter Otto ilustra muy bien esta idea de la “distante cercanía” de los dioses mediante la siguiente descripción:

El Apolo que al final del primer canto de la *Iliada*, rodeado del brillo festivo del Olimpo, toca la lira es el mismo que, invocado por su sacerdote profundamente ofendido, había bajado del cielo “semejante a la noche”, según leemos, para atacar con sus mortíferas flechas el campamento de los griegos, durante nueve días y nueve noches. Hera, que sonreía a su hijo Hefesto cuando éste le alcanzaba la copa exhortándola a olvidarse del destino de los mortales y a compartir el júbilo de los Celestes, es la misma

² Hom, *Il.* XIII 462ss, IV 204 ss, XIV 356 ss, II 155 ss, XV 243 y ss.

que, en ocasión de la desavenencia entre los reyes, cuando Aquiles, furioso, estaba a punto de desenvainar la espada contra Agamenón, envía a Atenea “porque los quería a los dos y se preocupaba por ellos”.³

Ahora bien, justo como se aprecia, la ambivalencia del trecho existente entre los dioses y los hombres posee un significado que no se refiere a la distancia geográfico-espacial entre ambos, sino también al espacio de influencia que las fuerzas divinas tienen dentro del mundo humano. En verdad, para la mentalidad arcaica griega, resulta complicado, después de observar una serie de hechos, poder delimitar de una manera nítida hasta dónde llegan sus acciones y hasta dónde los efectos son atribuibles a otras causas.

El pensamiento arcaico siempre enalteció el poder humano y confió en éste, sobre todo durante aquellas situaciones agonísticas en las que el enfrentamiento como medio para dar con la solución de un conflicto o decidir sobre un asunto incierto resultaba inevitable. Ya sea en la guerra, en una competencia o en el ágora, el poder humano resultaba decisivo para alcanzar la victoria y, con ello, determinar el futuro de la comunidad. De ahí que los hombres de excelencia sobresalgan por su fortaleza física, su astucia o sus discursos, pues sólo por medio de estas cualidades se vuelven capaces de encarar de manera óptima y triunfar sobre aquello que opone una resistencia y que tira en una dirección contraria. La manifestación del poder, entendido éste como la potencialidad que tiene el hombre para alcanzar de manera cabal un resultado, es aquello que dota de brillo a los hombres y delata la excelencia de aquellos que sobresalen por su superioridad.

Homero sintetiza estas ideas con claridad en lo que podría ser una de las máximas del pensamiento arcaico: οὐ μὲν γὰρ μείζον κλέος ἀνέρος, ὄφρα

³ Walter Otto, *Teofanía*, p. 51 y 52.

κεν ἦσιν, / ἦ ὅ τι ποσσίν τε ῥέξῃ καὶ χερσὶν ἐῆσιν.⁴ Por esta razón, si el poeta refiere constantemente a los grandes y hermosos muslos de sus protagonistas, a sus anchos hombros y torsos, así como a sus robustos cuellos y amplios brazos, no sólo se debe a que esté haciendo la descripción de fuertes guerreros, sino también a que busca que su ἀρετή y su τιμή queden confirmadas por la ἰς y la βία propia de sus cuerpos, cualidades que vuelven a un hombre poderoso. En otras palabras, su cuerpo es símbolo de sus obras y sus glorias; expresa lo que el hombre es y su capacidad de hacer. Un claro ejemplo de ello se da en el canto XVIII de la *Odisea*, donde nos encontramos con que el harapiento Odiseo, llevado por las circunstancias a enfrentar al mendigo Arneo, antes de golpear a su oponente, determina en silencio que no ha de pegarle muy fuerte, sino con un golpe aminorado, ya que de lo contrario, por su vigor, especialmente después de que ha causado la admiración de todos al descubrir sus miembros durante los preparativos para la pelea, corre el riesgo de revelar su verdadera condición y frustrar el plan que con dolo busca la muerte de los pretendientes de su esposa. Los movimientos de su cuerpo son tan indicativos de su persona que, para que los otros sigan creyendo que es un hombre bajo, no puede mostrar una cantidad de fuerza de la que sólo los ἄριστοι son capaces.⁵

No obstante lo anterior, aun cuando los mejores hombres ostentan un potencial que los hace capaces de llevar a fin numerosos propósitos, resulta imposible que ellos alcancen por sí mismos algún resultado deseado. Para ilustrarlo, el enfrentamiento entre Aquiles y Héctor puede dar buena cuenta de ello. Por un lado, tenemos a Aquiles, quien se jacta de que τὸ μὲν πλεῖον

⁴ Hom. *Od.* VIII, 147 [pues no no existe una gloria mayor para el hombre que aquello que realizan sus pies y sus manos]. *Vid. supra.* el apartado bibliográfico para conocer de qué ediciones tomo las traducciones de las citas que se incluyen en el cuerpo del texto.

⁵ Lo cual es prueba de la dificultad existente para separar y cultivar de manera aislada los elementos que conforman la famosa καλοκάγαθία.

πολυαἶκος πολέμοιο / χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ',⁶ lo cual no debe interpretarse sólo como palabras alimentadas por el conflicto con Agamenón y el carácter arrogante del personaje, ya que de hecho se corrobora la verdad de esto por el desequilibrio que su ausencia ocasiona en el bando de los aqueos. Por otro lado, Héctor es un personaje que se reconoce inferior al mismo Aquiles aun antes de la pelea⁷ y no puede encararlo de primer momento debido al temor que lo coge cuando se le aproxima;⁸ asimismo, no sólo ello, sino que, en combates previos, ya había sido superado por otros guerreros inferiores a Aquiles como es el caso de Ayante, quien, sin sufrir daño alguno, fue capaz de infligirle una herida casi mortal.⁹

Conforme con lo que se observa, es evidente que Aquiles posee el poder y la fuerza suficientes para vengar por sí mismo la muerte de su amigo Patroclo. No obstante, pese a esta evidente superioridad, es interesante notar que, ni siquiera en este caso, le es dado que alcance por sí mismo la victoria. Sus esfuerzos por terminar con el troyano se muestran vanos hasta que se le aparece Atenea y le comunica que a partir de ese momento ella se encuentra junto con él. El resto ya es bien sabido. La diosa se aparece bajo el aspecto de Deífobo para persuadir a Héctor de que termine con su huida y que, junto con su apoyo, haga frente a la fuerza de Aquiles. Así lo hace, pero justo en el momento en que Héctor necesita de su ayuda para salvar su vida, descubre que su amigo no se encuentra más con él, por lo que termina por comprender la situación y, resignado, tan sólo le queda decir para sus adentros: με θεοὶ θάνατον δὲ κάλεσαν: / Δῆϊφοβον γὰρ ἔγωγ' ἐφάμην ἦρωα παρῆναι: / ἀλλ' ὃ μὲν ἐν τείχει, ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη. / νῦν δὲ δὴ ἐγγύθι μοι θάνατος κακός, οὐδ' ἔτ' ἄνευθεν, οὐδ' ἀλέη: ἦ

⁶ Hom, III 165-166 [en verdad, la parte mayor de la guerra impetuosa mis manos la cumplen].

⁷ Hom, II. XX 434.

⁸ Hom, II. XXII 90-166.

⁹ Hom, II. XIV 402-439.

γάρ ῥα πάλαι τό γε φίλτερον ἦεν / Ζηνί τε καὶ Διὸς υἱὶ ἐκηβόλω
[...].¹⁰

Tal como se percibe, sin Atenea, las fuerzas de Aquiles no parecen ser suficientes para terminar con su adversario ese mismo día, por lo que el resultado no puede entenderse como una obra exclusivamente suya. Al tratar de analizarlo, la única conclusión posible es que se trata de la confusión de las acciones de ambos.¹¹ Al comentar precisamente este pasaje, Walter Otto señala: *En el instante supremo, el hombre de ese mundo griego es elevado a lo Divino, o bien el dios se halla tan cerca de él que el hombre siente el hacer divino como el suyo propio y viceversa.*¹² Con todo ello, se nos muestra que, para el pensamiento arcaico, era inimaginable considerar que el hombre fuera el autor de lo que ocurría en el mundo, en especial en los momentos más importantes. Antes bien, se pensaba siempre que las acciones humanas se entretrejan con las divinas de tal manera que, aunque es posible distinguir a quién pertenece cada puntada del lienzo, no lo es así con respecto a la obra en su conjunto.

Como clara muestra de esto, lo mejor quizá sea referirnos a los procesos que ocurren al interior del individuo, lo cual no dejará dudas respecto a esta literal confusión de las fuerzas existentes en el mundo. En nuestros tiempos ha sido descubierto todo un mundo interior de la vida humana que es regido por ciertos fenómenos que se han dado en llamar psicológicos; sin embargo, esta categorización pertenece a una historia muy reciente a la que no se le puede dar mucha antigüedad. Para muestra de ello, basta con corroborar que la mayoría de

¹⁰ Hom, *Il.* XXII, 297-302 [los dioses a la muerte me llaman. Pues yo dije que aquí el héroe Deífobo estaba. Pero él, en verdad, en el muro, y me ha engañado Atenea. Y ahora, cerca de mí, la mala muerte, y lejos en nada, y no hay escape, pues hace mucho que esto era más caro a Zeus y al hijo de Zeus, Hierelejos].

¹¹ De hecho, esto se ve reforzado en la obra por medio del uso de la primera persona de plural en el discurso de Atenea. No se dice «yo» o «tú» sino «nosotros». En los versos 217 y 219 nos encontramos, por ejemplo, con las expresiones: *llevaremos gran gloria a los aqueos* o *Ahora ya no es para él el vivir, tras huir de nosotros.*

¹² Walter Otto, *op. cit.*, p. 61.

las funciones que en nuestros días consideramos como meramente psicofisiológicas, en el periodo arcaico poseían una realidad objetiva y concreta. Dicho de otra manera, no se consideraba que fueran un producto de la mente humana, sino que se les atribuía una existencia *per se*.

Para ilustrar este punto, resultan precisas las palabras que Jean-Pierre Vernant presenta al inicio de su estudio sobre la memoria en el mundo antiguo:

Los griegos sitúan entre el número de sus dioses las pasiones y los sentimientos, *Eros, Aidos, Fobos*; actitudes mentales, *Pistis*; las cualidades intelectuales, *Metis*, faltas o extravíos de la razón, *Ate, Lyssa*. Muchos fenómenos, a nuestros ojos de orden psicológico, pueden de esta manera ser objeto de un culto. En el marco de un pensamiento religioso, aparecen bajo la forma de poderes sagrados, superando incluso al hombre y sobrepasándole aun cuando éste experimente su presencia dentro de sí mismo.¹³

Como un claro ejemplo de esto, en el canto XIX de la *Ilíada*, podemos ver a Agamenón que, cuando finalmente se disculpa y se reconcilia públicamente con Aquiles, comienza señalando que ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι¹⁴ γ, en su lugar, se lo atribuye a la salvaje Ate, a quien Zeus, la Moira y las Erinias metieron en su mente el día que discutió con Aquiles. Con estas palabras, se comprueba que, en este caso, la Ate no puede ser reducida a un fenómeno psicológico del individuo tal como si ésta fuera provocada por sus propias pasiones o emociones, sino que, en realidad, se le reconoce una existencia independiente al sujeto.

Por su parte, es importante aclarar sucintamente que esto no implica una completa pasividad por parte de la persona que se encuentra sujeta a estas fuerzas externas, sino que como en una analogía, se trata de un combate en donde, aunque exista una fuerza externa que trate de llevar a su contrincante a la derrota, ello no determina el resultado final pues la persona también tiene un poder de

¹³ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, p. 90.

¹⁴ Hom, *Il.* XIX 86 [*pero yo no soy el culpable*].

actuar frente a lo que se le presenta. Para los griegos, esto resulta tan evidente que el mismo Agamenón, cuando termina su disculpa, afirma simplemente sin ningún tipo de matiz y haciendo uso de la primera persona que erró (ἁσάμην).¹⁵ De ahí que él tenga que apaciguar a Aquiles y recompensarlo con dones.¹⁶

Esta inversión de nuestra manera de considerar los procesos psicológicos, resulta muy relevante y esclarecedora sobre la manera en la que nosotros contemplamos lo humano y representa una seria puesta en duda sobre nuestra concepción de nuestra capacidad agente y sus posibilidades de control. Este sencillo punto nos revela que, para el griego arcaico, ni siquiera el hombre es dueño de lo que le es más cercano y, que al mirar a su interior, en lugar de encontrar los fundamentos de su persona, lo que sigue existiendo son las deidades mismas. De esta manera, el hombre no llega a estar seguro de nada ni en lo más profundo de su ser pues, inclusive ahí, continúan operando fuerzas que, con independencia de él, son capaces de invertir la dirección de los hechos y provocar un resultado distinto a lo planeado. Aun en la intimidad, el hombre se encuentra con la existencia de entes sobre los que no tiene dominio y que son capaces de trastornar el cauce normal de sus planes y pretensiones.

Sólo habiendo sentado lo anterior, se vuelve claro que un aspecto importante de la religiosidad griega consistía en el reconocimiento de que el mundo se trataba de una composición de fuerzas entre las que el ser humano tan

¹⁵ Hom, II. XIX 137.

¹⁶ Conforme con todo lo dicho hasta ahora, resulta casi un laberinto sin salida aventurar preguntas sobre si hay cabida para la libertad en el mundo antiguo o si todo estaba funestamente determinado por el destino y la divinidad. De cierta forma, Walter Otto ve lo mismo al señalar lo siguiente: *Frente a esta presencia inmediata del dios, nuestra noción de libertad humana pierde todo sentido, al igual que ante la doctrina de la dependencia* (Walter Otto, *op. cit.*, p. 60). En realidad, esta pregunta sólo cobra sentido y se puede plantear desde la perspectiva de una cultura en la que la voluntad humana ha sido enaltecida hasta el punto de alcanzar una completa autonomía de su entorno y de construir una firme confianza en el hombre como agente independiente. Sólo así se puede caer en el equívoco de creer que no hay más fuerzas de determinación que la humana o que, si las hay, éstas pueden ser controladas y subyugadas por distintos medios.

sólo representaba una más. En todo momento y sin excepción, la determinación de los sucesos era el resultado de la acción conjunta de estas fuerzas. En ningún caso era posible para el hombre encumbrarse por entre todas ellas o siquiera conocer lo que será. Quien así pensara, no hacía más que caer en ὕβρις y, con ello, dotarse de un fatídico desenlace.

Como consecuencia de ello, para aquellos hombres existió una tensión, siempre insuperable, que experimentaron al momento de tratar de identificar nítidamente al autor efectivo de un acto. Así, se nos muestra que existe *a priori* una infranqueable barrera con la que mentalidad griega se enfrenta cuando trata de discernir hasta dónde llega su poder de determinación dentro de aquella complicidad humano-divina que da a la luz los acontecimientos de los que es testigo el hombre durante su vida. De esta manera, se nos revela que la “lejana proximidad” de los dioses que se mencionaba al principio, resulta útil para describir aquella situación en la que las acciones de los dioses, desde su cómoda trascendencia, no dejan de entremeterse en los asuntos de los hombres.

A raíz de esto, los griegos arcaicos fueron poseedores de una actitud lo suficientemente cauta y temerosa como para no considerarse a sí mismos el fundamento de todo lo que ocurría en su entorno. Por ello, su proceder siempre incluía la consideración de aquellas otras fuerzas que, siendo distintas a las suyas, podían ser decisivas al momento de determinar los hechos. Y, cabe aclararlo, la atención a éstas no consistía en tratar de encontrar la regularidad de su variabilidad de forma tal que se pudieran calcular y prever, justo como podría intentarlo la mente moderna. Antes bien, residía en hacerles frente como fuerzas incontrolables que en cualquier momento podían manifestarse y empujar de manera conjunta con la acción humana hacia el mismo fin o, también, por otro

lado, irrumpir y generar una ruptura dentro del cauce de los hechos humanos sin posibilidad de que el hombre pudiera hacer algo al respecto.

Por lo que se puede colegir, la conciencia arcaica no consideraba que el hombre habitara en un mundo del que se había apoderado, sino que, en realidad, éste era reinado por las divinidades. Justamente gracias a ello, era menester conducirse bajo la sospecha de que no se podía juzgar de manera inocente el sentido último de alguna acción y su balance final de manera inmediata.¹⁷ En resumidas cuentas, se puede decir que, en el mundo de la Grecia arcaica, todo evento, en especial aquellos que resultaban importantes o que sobrevenían de manera inesperada, eran determinados por las divinidades y no había posibilidad de que el hombre se anticipara a ellos y pudiera tener control de la situación.

La forma de vida que impone esta realidad puede resultar sumamente difícil de comprender para nuestro tiempo, en especial, porque nuestra conciencia de la fragilidad del destino humano se ve nublada por la confianza en ciertas creaciones humanas que se asoman por todos lados como asideros firmes desde los que el hombre puede pisar con firmeza. La confianza en ciertos desarrollos culturales contemporáneos, específicamente la ciencia moderna, ha permitido al hombre desarrollar toda una serie de técnicas e innovaciones que le permiten anticiparse y evitar aquellas situaciones de incertidumbre que pueden revelar la falta de un fondo firme en la vida humana. El cálculo de variables y la creación de todo un

¹⁷ La radicalización de esta forma de pensar, en la que se encuentran los principios de los que parte la conciencia trágica, se encuentra expresada con claridad en el pensamiento de Solón cuando, según Heródoto, éste le señala a Cresos que: *quien viva teniendo la mayor parte de las cosas, y después termina agradablemente la vida, para mí, éste es merecedor, oh rey, de adjudicarse este nombre [el de dichoso]. Pero de todos los acontecimientos es necesario ver cómo concluye el final; ya que la divinidad, habiendo dejado entrever a muchos la dicha (los) derriba de raíz* (Hdt., I 33). Asimismo, resulta todavía más irresistible recordar al respecto, las palabras finales que pronuncia el corifeo de *Edipo Rey*: [...] *He aquí a Edipo, el que solucionó los famosos enigmas y fue hombre poderosísimo; aquel al que los ciudadanos miraban con envidia por su destino! ¡En qué cúmulo de terribles desgracias ha venido a parar! De modo que ningún mortal puede considerar a nadie feliz con la mira puesta en el último día, hasta que llegue al término de su vida sin haber sufrido nada doloroso* (S., OT, 1525-1531).

entramado de medidas de seguridad para cada una de ellas hacen olvidar, sobre todo a aquellos sectores de la población que por su condición económica se pueden beneficiar de dichas medidas, que, en realidad, existe una barrera para la acción humana. Y, por tanto, cae en un error quien cifra en éstas la potencialidad ilimitada de anteponerse y sobreponerse a todo.

Este esquema de pensamiento, propio de la *ύβρις* moderna, es del todo ajeno al de aquellos hombres que engendraron las obras citadas hasta ahora. Por ello, su forma de hacer frente a un mundo “pleno de dioses” tuvo que partir de una estrategia civilizatoria completamente diferente a la nuestra. Pero, ¿en qué consistió ésta?, ¿cómo pudieron vivir en un mundo sujeto a la irregularidad y al capricho de fuerzas incontrolables sin ser perturbados a todo momento por ello?

2. EL OBLICUO VELO DE LA DIVINIDAD

Las siguientes son las palabras que, en su *Olímpica* I, Píndaro hace decir a Pélope cuando se dirige a Poseidón con el propósito de ganar su apoyo durante la competencia de carros en la que busca derrotar a Enómao, rey de Pisa, para poder, con ello, desposar a su hija Hipodamía:

Φίλια δῶρα Κυπρίας ἄγ' εἶ τι, Ποσειδάων, ἔς χάριν /
τέλλεται, πέδασον ἔγχος Οἰνομάου χάλκεον, / ἐμὲ δ' ἐπὶ
ταχυτάτων πόρευσον ἄρμάτων / ἐς Ἴαλιν, κράτει δὲ πέλασον. /
ἐπεὶ τρεῖς τε καὶ δέκ' ἄνδρας ὀλέσαις / μναστήρας ἀναβάλλεται
γάμον / θυγατρός. ὁ μέγας δὲ κίνδυνος ἀναλκιν οὐ φῶτα
λαμβάνει. / θανεῖν δ' οἷσιν ἀνάγκα, τὰ κέ τις ἀνώνυμον / γήρας
ἐν σκότῳ καθήμενος ἔψοι μάταν, / ἀπάντων καλῶν ἄμμορος;
ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὗτος ἄεθλος / ὑποκείσεται: τὸ δὲ πρᾶξιν
φίλαν δίδοι.¹⁸

Antes que nada, resulta sobresaliente prestar atención a la actitud que adopta Pélope con respecto al dios. En primer lugar, la posición que asume no denota ninguna situación de subordinación. Contrasta fuertemente con otras escenas como aquella en la que Tetis, abrazando las rodillas de Zeus, le solicita al dios que le otorgue la victoria a los troyanos mientras Aquiles se abstenga de combatir. En su lugar, Pélope no adopta la actitud de un suplicante, sino que acude al dios con una postura que denota mayor paridad. Evidentemente esto no significa que el hombre se presente como un igual al dios, sino que ello debe entenderse a partir del paralelismo que guarda con lo que se comunica.

El motivo por el que el héroe se aproxima a la divinidad no es el de pedirle que se encargue de lograr que se cumpla lo que desea, esto es, no le dirige una

¹⁸ Pi. O. I 75-85 [Si guardas alguna gratitud, Posidón, por los dones placenteros de Cipris, detén la broncínea lanza de Enómao, llévame a Élida en el carro veloz y emparéjame con la victoria. Porque después de haber dado muerte a trece pretendientes, difiere la boda de su hija. El riesgo grande no admite a un mortal cobarde. Y ya que la muerte es ineludible, ¿por qué reconocer inútilmente una vejez anónima sentado en la sombra ajeno a toda gloria? ¡Yo afrontaré pues esta prueba! Así que otórgame tú un resultado feliz].

súplica del tipo “haz que tal cosa ocurra”. Antes bien, sus palabras mismas señalan que el héroe busca asociarse con el dios y hacer de él un colaborador. Por sus características, el encuentro se asemeja más a un pacto; se trata de dos partes que en mutuo acuerdo establecen las tareas y obligaciones que a cada una le corresponde ejecutar para alcanzar un objetivo determinado. Dicho sea de otra manera, el mortal se dirige al dios tal como si éste fuera un personaje más que colabora con una parte de lo que se debe hacer, pero que en ninguna medida se convierte en el responsable de todo. De ahí que las palabras de Pélope no tienen la forma de un “prométeme que”, sino más bien “comprométete conmigo a”.¹⁹

Ahora bien, estas características revelan dos ideas fundamentales. La primera de ellas consiste en que existe siempre un cierto grado de incerteza de que el hombre logre alcanzar lo que se propone. Esto se debe a que, como ya se mencionó anteriormente, no todo depende de su poder, es decir, él nunca tiene la última palabra sobre lo que acontecerá. La segunda, muy ligada a la anterior, revela que el hombre no puede dejarse gobernar por el miedo que inspira dicha incertidumbre, sino que tiene que afrontar los riesgos si es que quiere alcanzar la gloria. Todo ello implica que el hombre no puede renunciar a actuar, a pesar de la incerteza existente en torno al desenlace de sus acciones. Dicho sea de otra forma, hay una inexorable necesidad de actuar, aun cuando detrás de ello subyazca la experiencia de una fuerte desconfianza sobre lo que pueda ocurrir.

Este doble sentido de la acción humana implica entonces que reina una ambigüedad en cuanto a las posibilidades que el hombre tiene para predeterminar y determinar los sucesos futuros de su vida. Esto mismo significa que, ante los planes que se tienen, se abren, al mismo tiempo y de manera simultánea, dos

¹⁹ Una clara muestra de que Pélope no piensa así es el hecho de que, según otra versión del mito, no contento con ganarse el apoyo de la divinidad, para asegurar el triunfo, se acerca a persuadir a Mirtilo, el auriga de Enómano, de que modifique el eje del carro de tal manera que las ruedas se suelten durante la carrera y con ello se desboque el carro del rey.

alternativas que, con una muy buena probabilidad, sugieren dos resultados opuestos y excluyentes, a saber, uno en el que se lleva a buen término lo buscado y otro en el que no es así.

En el caso de Pélope, esto lo obliga a que, tal como lo hizo, busque alcanzar la victoria por diversos caminos. En primer lugar, es evidente que tiene que poner en juego todas sus habilidades y capacidades en la pista de carrera. En segundo lugar, por su parte, tampoco se aventura a emprender la empresa sin haberse asegurado que el dios le es propicio. La participación de éste es muy importante no sólo porque le dará una ventaja a Pélope sobre su adversario, sino porque con ello también se asegura de que tiene a alguien que ve por él y le cuida de otras posibles acciones que, en el plano divino, podrían jugar en su contra. Esto último implica que el héroe, antes de arriesgar su vida en la competencia, debe buscar un medio que le garantice que la falta de certeza existente no se vuelva nociva contra él y lo derrumbe a pesar de todo su esfuerzo. Por este motivo, Pélope se ve en necesidad de acudir en búsqueda de un pacto con la divinidad, ya que si logra sumarla a su causa, de esta manera logrará eliminar el principio de incertidumbre, y sólo quedará el efecto real que sus acciones pueden alcanzar en la pista de carreras.

Con todo ello, se vuelve más claro ahora que la maniobra realizada en la Grecia arcaica para hacer frente a un futuro que se caracteriza porque no excluye *a priori* tanto lo pernicioso como lo benéfico, se tenía que concentrar en desarrollar ciertas habilidades cuyo dominio brindarían una cierta seguridad a los individuos sobre su poder para actuar y, por otro lado, al mismo tiempo, buscar la manera de asegurar una alianza con la divinidad.

En efecto, gran parte de su código cultural se centró en la creación de formas específicas que permitieran fomentar y reproducir lo anterior entre su sociedad. Por ello, resulta claro que se pueden enumerar por lo menos dos ejes

fundamentales sobre los que descansó gran parte de su proyecto civilizatorio: el fortalecimiento efectivo del poder humano y la consolidación de vías de vinculación con lo divino. Por lo demás, cabe señalar que cada uno de ellos resultó fundamental y que la atención dada a uno no sustituía el cuidado del otro; en realidad, se trata de dos operaciones que nunca se excluyeron, sino que siempre se complementaron.

Para lograr lo primero, se crearon numerosas formas. Ya fuera por medio de diversas situaciones agonísticas como la gimnasia, la palestra, las competencias deportivas, el ejercicio mismo de la guerra e inclusive la asamblea, el hombre iba formándose e iba adquiriendo las habilidades y las capacidades, tanto físicas como mentales, que acrecentaban sus potencialidades y, por lo tanto, incrementaba su poder para hacer frente a todo tipo de situaciones, aun cuando éstas fueran realmente adversas o inesperadas. El mejor ejemplo de ellas y la mejor fuente de inspiración al respecto se encontraba en los grandes personajes de la épica, los cuales mostraban, por medio de sus acciones, los lejanos límites a los que el poder humano podía llegar. De manera constante, la épica se construye como la resolución de diferentes pruebas y enfrentamientos en los que la optimización del potencial humano desempeña un papel inobjetable. Por cada uno de los enemigos vencidos en batalla e inclusive fuera de ella, existe un sujeto que se erige como triunfador y como claro ejemplo de lo que es capaz el actuar humano. La importancia de esto fue tanta y lo paradigmático de su acción fue tal que el recuerdo de sus hazañas se arraigó en la memoria de los pueblos griegos aun en los siglos en los que ya había sido completamente alterada la sociedad concreta que los engendró.²⁰

²⁰ Se podría dar un paso más allá y decir que no sólo establecieron paradigmas que se siguen admirando sino que se forjó la categoría misma de paradigma. Cf. W. Jaeger, *Paideia*, p. 47.

En cuanto a lo segundo, existen numerosos ejemplos. Tan sólo como una breve muestra, se pueden mencionar la elevación de súplicas y oraciones, la práctica de sacrificios, la procuración de diversos tipos de ofrendas y libaciones, la instauración de canales especiales de comunicación y el desciframiento de los lenguajes divinos. Cada uno de estos elementos, mediante características diferentes, cumplió con la función de aproximar a los hombres a los dioses, ya sea para ganar su simpatía y, con ello conjuntar voluntades, o simplemente para tratar de conocer sus decisiones independientemente de que ellas fueran propicias o no.

Hay que señalar que todas las medidas anteriores se fundaron a partir de la creencia fundamental de que la voluntad divina es impostergable, es decir, una vez que un dios se ha decidido a actuar, esto equivale a que aquello ocurra. Para ellos, a gran diferencia de los hombres, no hay distancia ninguna entre el decidir y el hacer. Por esta razón, el simple hecho de que adopten una postura frente a algo, implica que ya es un hecho. En resumidas cuentas, su disposición es ya el poder mismo de determinación.

Esto aplica sobre todo a Zeus, padre de dioses y hombres, que sobresale por entre todos, τοῦ γὰρ κράτος ἐστὶ μέγιστον.²¹ Y para muestra de ello, sólo un simple movimiento de cabeza o de cejas (κατανεύειν) es ya una manifestación de su βουλή, la cual es voluntad, designio y determinación al mismo tiempo. En otras palabras, el lenguaje corporal divino expresa por sí mismo lo que desea que sea, y esto, a su vez, es ya garantía y concreción de los hechos. Esto mismo lo deja muy en claro el propio dios cuando le afirma a Tetis: εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῇ κατανεύσομαι ὄφρα πεποίθης: / τοῦτο γὰρ ἐξ ἐμέθεν γε μετ'

²¹ Hom. Il. II 118. [pues es la más grande su fuerza].

ἀθανάτοισι μέγιστον / τέκμων: οὐ γὰρ ἔμὸν παλινάγρετον οὐδ' ἀπατηλὸν / οὐδ' ἀτελεύτητον ὃ τί κεν κεφαλῇ κατανεύσω.²²

Por lo que se deja ver, la voluntad misma de un dios es tan poderosa hasta el punto de que es un signo de las cosas que serán o, más bien dicho, de lo que las cosas ya son. Todo ello se debe a que lo que el dios predetermina es ya una determinación misma de los sucesos. Gracias a esto, se vuelve evidente que el éxito de toda empresa humana depende de lograr compaginar el deseo de uno con lo que dispone la voluntad divina.

Frente a este panorama, se vuelve más comprensible ahora la manera en la que Pélope buscó alcanzar sus objetivos. En su caso, sus favores amorosos, que pudieron ser sustituidos por otro tipo de ofrecimientos, son suficientes para atraerse la simpatía del dios. Con ello, se vuelve claro que una buena parte de las prácticas religiosas del mundo arcaico tenían como impulso vital el lograr despertar una actitud propicia hacia uno por parte de las otras fuerzas del mundo.²³

Al llegar a este punto, podría parecer que el trato con las divinidades podía ser sumamente sencillo, sin embargo, cabe anticiparlo de una vez, no lo fue así por diversas razones. Para comenzar, prestemos atención a una escena del canto VI de la *Ilíada*. Ahí podemos observar que Héctor, preocupado por la amenaza aquea que avanza firmemente hacia su ciudad gracias al empuje que les ha dado el valiente Diomedes, se aproxima a su madre y le pide que se dirija junto con una comitiva de

²² Hom. *Il.* II 524-527. [*pero, ea, con la cabeza asentiré, porque tú te persuadas; / pues éste, de mí, entre todos los inmortales es el más grande / signo; pues, de mí, revocable no es, ni engañoso ni no cumplible, aquello a que con la cabeza yo asiento*]. Cf. *Il.* 112, 350; IX 19; XII 236; XV 374.

²³ Obsérvese que para lograr esto, la mayoría de los ejemplos que se puedan presentar se reducen siempre, *grosso modo*, a un esquema tripartito que reviste una forma muy sencilla. Primero, el hombre hace una invocación para llamar la atención del dios específico que busca, posteriormente se solicita el apoyo concreto que se desea y, finalmente, se le ofrece algo a cambio. Tanto en los sacrificios como en las libaciones y, en general, en la mayoría de las peticiones, se pueden apreciar estas características.

ancianas al templo de Atenas con el propósito de que coloquen en las rodillas de la diosa el peplo más grande y agraciado del palacio, así como doce terneras anuales, a cambio de que tuerza el avance aqueo hacia Troya y evite la destrucción de la ciudad.²⁴ Frente a esto, pese a que se puede observar que la súplica se apega al procedimiento correcto y respeta las formas tradicionales, la respuesta de Atenea es una gran negativa: ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη.²⁵

La conclusión de lo anterior es muy sencilla, la voluntad divina no puede ser obligada ni comprometida por nada. Ella depende de antemano del dios mismo, lo que implica que éste tiene el poder de decidir por sí sólo a quién atiende. Dicho de otra manera, el dios dispone *motu proprio* y nunca se ve obligado a tomar en consideración más que lo que es su voluntad.²⁶

Ahora bien, en este caso, la forma negativa se presenta de una forma clara y sencilla. Es, en todo caso, la mejor denegación posible que se puede recibir ya que, en otras situaciones, resulta ser más perniciosa y dolorosa. Un claro ejemplo de ello se encuentra en los primeros versos del canto VIII en donde Héctor inspira a sus compañeros a combatir con mayor empuje para que puedan atravesar el foso excavado y, con ello, lleguen a las naves enemigas y las incendien. Precisamente, como parte de su discurso, el héroe troyano para persuadir a sus combatientes, señala que:

γιγνώσκω δ' ὅτι μοι πρόφρων κατένευσε Κρονίων / νίκην
καὶ μέγα κῆδος, ἀτὰρ Δαναοῖσί γε πῆμα: / νήπιοι οἱ ἄρα δὴ
τάδε τείχεα μηχανόωντο / ἀβλήχρ' οὐδενόσωρα: τὰ δ' οὐ μένος
ἄμὸν ἐρύξει: / ἵπποι δὲ ῥέα τάφρον ὑπερθορέονται ὀρυκτῆν. /
ἄλλ' ὅτε κεν δὴ νησὶν ἐπι γλαφυρήσι γένωμαι, / μνημοσύνη

²⁴ Hom, *Il.* VI 237-311.

²⁵ Hom. *Il.* VI 311 [y *Palas Atenea* rehusó]. Es interesante notar aquí que nuevamente el lenguaje corporal de la diosa se pone en un primer plano, ya que su forma de “rehusar” no es por medio de la palabra sino simplemente con un movimiento de cabeza (ἀνανεύειν), acción que se contrapone al κατανεύειν κατανεύειν del que se habló líneas más arriba.

²⁶ De ahí la sentencia ἀνὴρ δὲ κεν οὔ τι Διὸς νόον εἰρύσσαιτο [pues en nada impide el hombre el pensamiento de Zeus] que en un momento dado profiere Néstor. Cf. *Il.* VIII 148.

τις ἔπειτα πυρὸς δῆϊοιο γενέσθω, / ὡς πυρὶ νῆας ἐνιπρήσω,
κτείνω δὲ καὶ αὐτοὺς / Ἄργείους παρὰ νηυσὶν ἀτυζομένους
ὑπὸ καπνοῦ.²⁷

Lo cual lo afirma con suficientes motivos a partir de una serie de truenos que, en diversas ocasiones, el dios descargó desde el monte Ida a los costados de los aqueos para que retrocedieran en el combate.²⁸

Respecto a ello, habría que decir que dichos truenos en verdad eran muestra de que la voluntad de Zeus era tal como Héctor la anunciaba, pues los troyanos sí pudieron avanzar sobre los débiles muros aqueos y lograron prender fuego a algunas de sus barcas. No obstante, esto contrasta fuertemente con los resultados bien conocidos. De ahí que ahora toca tratar de entender se puede compaginar ambas cosas.

En primer lugar no habría que concluir que la divinidad se mostró impotente para hacer mantener su voluntad o mucho menos que se trata de un ejemplo en el que no se concreta lo que el dios ha decidido. Antes bien, habría que entender que el error se encuentra en que Héctor juzga que dicha manifestación se refiere a todo el rumbo de la guerra, mientras que, en realidad, sólo concernía a un momento de ella. Esto resulta evidente si se contrasta su interpretación con la que los troyanos dan de la misma. En la misma escena, nos encontramos que los truenos, que son vistos sin más como victoria y gloria troyana, son interpretados de la misma forma por Néstor pero atenuándolos mediante el adverbio σήμερον,²⁹ hoy, lo cual indica que lo que se observa no lo interpreta en términos absolutos. En efecto, de lo que la voluntad divina manifiesta para hoy, no deben entresacarse conclusiones para

²⁷ Hom. *Il.* VIII 175-183 [*pues conozco que de grado me concede el Cronida / la victoria y gran gloria; mas la destrucción, a los dánaos; / pueriles, ellos edificaron en verdad estos muros / débiles, inguardables; éstos no pondrán freno a mi ánimo; / fácil, saltarán los caballos sobre el foso excavado. / Pero cuando ya sobre las naves huecas yo esté, que haya entonces alguna memoria del fuego enemigo; / quemaré así en fuego las naves, y he de matar a los mismos / argivos cabe las naves, bajo el humo aturcidos*].

²⁸ Cf. *Il.* VIII 75-78, 130-135 y 170.

²⁹ Hom. *Il.* VIII 142.

otro tiempo. El error en este caso consiste en creer que en un futuro se ha de mantener lo mismo que el dios dispone para hoy. De hecho, el mismo poeta es muy puntual al señalar que dichos fenómenos celestiales son σῆμα tan sólo de una ἔτερακλέα νίκη³⁰, es decir, un triunfo que es para uno de los bandos pero que mudará y será también para el otro. Se trata, en todo caso, de un triunfo que al final resulta un tanto indeciso.

En efecto, Zeus concede y cumple la victoria de los troyanos aunque sea sólo para poder otorgarles un mayor triunfo a los aqueos. Si se atiende con detalle a los hechos, lo que se observa es que aquella voluntad que Zeus le manifestó a Héctor, aunque en apariencia resulta opuesta, se vuelve complementaria a lo que concedió a Tetis desde un inicio. La consecuencia de los truenos que Zeus descarga en el canto VIII es el paulatino avance de los aqueos hasta las naves troyanas, lo que, por su parte, culmina con el incendio de la nave del magnánimo Protesilao. Con ello, en gran medida, se cumplen dos voluntades opuestas del dios. Por un lado, se observa con toda claridad que no hay discusión sobre que Τρώεσσι δὲ βούλετο νίκην,³¹ mientras que, por el otro lado, ello tiene el paradójico efecto de convencer a Aquiles de que, aunque él no combata, requiere enviar a Patroclo y a sus hombres para que apoyen a los aqueos, ya que de no actuar así se corre el peligro de que todos queden a la merced de las tropas troyanas: ὄρσεο διογενὲς Πατρόκλεες ἵπποκέλευθε: / λεύσσω δὴ παρὰ νηυσὶ πυρὸς δηϊοιο ἰωήν: / μὴ δὴ νῆας ἔλωσι καὶ οὐκέτι φυκτὰ πέλωνται: / δύσεο τεύχεα θᾶσσον, ἐγὼ δὲ κε λαὸν ἀγείρω.³² Tal como se puede apreciar, los ánimos que la voluntad de Zeus infunde a los troyanos son, en cierta medida, causantes de que Patroclo tome las armas y sea asesinado por Héctor, lo que a su vez obligará a

³⁰ Hom. II. VIII 171.

³¹ Hom. II. 121 [*a los troyanos la victoria asignaba*].

³² Hom. II. XVI 126-130 [*Levántate, brote de Zeus, Patroclo, guiador de caballos, / veo ya cabe las naves el impulso del fuego enemigo; / no tomen nuestras naves y ya no haya medios de fuga. Ponte aprisa las armas, y yo haré que el pueblo se junte*].

Aquiles a regresar al combate y hacer que se cumpla la Διὸς βουλή que se anuncia desde el quinto verso de la *Ilíada*.

Así, a partir de todo lo anterior, se revela la paradoja de que Zeus acaba con Héctor ayudándolo, lo cual, al mismo tiempo, resulta ideal para reflejar la ambigüedad reinante entorno a la voluntad divina. Por otro lado, también permite entrever que unos de los rasgos de la superioridad divina es que, en un sentido muy literal, el dios todo lo puede, inclusive aun cuando sus deseos son contradictorios entre sí y aparentemente excluyentes.

Conforme con esto, ahora resulta claro que en la voluntad divina residen las mayores amenazas y las mejores mercedes para el ser humano. Su naturaleza, al menos desde la perspectiva humana, se caracteriza sobre todo por su ambivalencia. Sobre este tema, Marcel Detienne ha apuntalado muy bien lo siguiente:

El mundo divino es fundamentalmente ambiguo. La ambigüedad matiza a los dioses más positivos: Apolo es el Brillante (Φοῖβος), pero Plutarco observa que, para algunos, es también el Oscuro (Σκότιος) y que, aunque para unos las Musas y la Memoria están a su lado, para otros son Olvido (Λήθη) y Silencio (Σιωπή). Los dioses conocen la «Verdad», pero también saben engañar, mediante sus apariencias, mediante sus palabras. Sus apariencias son trampas tendidas a los hombres, sus palabras siempre enigmáticas, esconden tanto como descubren: el oráculo «se muestra a través de un velo como una joven desposada».³³

Así, se puede concluir ahora que no sólo la forma misma de los dioses resulta ambigua, sino que también lo es la relación misma que establecen con los hombres. En un primer momento se manifestó que, para la mentalidad arcaica, el reconocimiento de la carencia de una absoluta determinación del futuro por medio de las acciones humanas hizo necesario el cultivo de ciertos lazos de vinculación con aquellas fuerzas que representan un principio de incertidumbre entre los

³³ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, p. 80 y 81.

hombres. Dicho de otra manera, se demostró que la única forma, aunque aminorada, de tener un poco de control en el mundo era la búsqueda de una alianza con lo divino. En este sentido, tal como lo realiza Pélope, el acercamiento a los dioses era cosa indispensable para el éxito de una empresa. No obstante, al mismo tiempo que esto posee un carácter indefectible, también posee otro tanto de temible. Esto se debe sobre todo a que, como dijo Solón, πάντῃ δ' ἀθανάτων ἀφανῆς νόος ἀνθρώποισιν,³⁴ es decir, el hombre no puede pretender conocer lo que han dispuesto. Gran parte de las desgracias humanas se deben a que la voluntad divina, a pesar de que desde un principio ha manifestado lo que es, no es comprendida de manera absoluta por los hombres, sino hasta que se cumple. De ahí que lo que puede parecer motivo de victoria en realidad lo es de una desgracia o viceversa. Con ello, en realidad, resulta imposible interpretar el resultado final de algo a partir de uno solo de sus momentos. Esta actitud queda bien ejemplificada por la siguiente afirmación de Simónides: οὐκ ἔστιν κακὸν / ἀνεπίδόκητον ἀνθρώποις: ὀλίγωι δὲ χρόνῳι / πάντα μεταρρίπτει θεός.³⁵ De esta manera, se vuelve más nítido que la aproximación a un dios tiene una doble significación cuyo sentido final no puede reconocerse de antemano por la sencilla razón de que todas sus manifestaciones son polivalentes.

Sin embargo, al llegar a este punto, nos encontramos con la gran paradoja de que tras la búsqueda de una cierta certeza al momento de actuar, la gran solución griega fue dar con una solución que también resulta sumamente insegura: aproximarse a los dioses parece ser tan peligroso como no hacerlo. Frente a esto, pareciera que ya no queda más por hacer y que la propuesta en sí misma es insostenible. No obstante, para un pueblo que se interesa en hacer, no es posible

³⁴ Clem. Al. *Str.* 5. 129. [*la mente de los dioses es en todas las direcciones oscura para el hombre*].

³⁵ Theophil. *Autol.* 2.8 [*No hay mal alguno que el hombre no pueda temer, pues el dios en breve tiempo todo lo cambia totalmente*].

aceptar esto sin más, en especial cuando en realidad el problema en sí mismo es una aporía existencial para la que no hay ninguna solución cabal. Por ello, antes de que se desechara la propuesta, primero tuvieron que pasar varios siglos durante los que se exploraron y agotaron todas las posibilidades que ésta les brindaba. Las soluciones a los problemas de esta índole nunca se plantean ni se solucionan en términos abstractos por el cuerpo social, sino que tienen que ser vividas hasta el cansancio.

3. ELEMENTOS PARA COMPRENDER LA SECULARIZACIÓN DE LA MÁNTICA

Si existe una palabra en español que traduce literalmente el intento humano por acercarse al poder de los dioses es el de «adivinación». El término original latino es el de *adivinatio*, el cual refiere a aquello que los griegos designaron bajo el término de μαντική. Sin embargo, salta a la vista rápidamente el que ambas palabras, gracias a sus etimologías, expresan algo muy diferente. El mismo Cicerón ya había cobrado conciencia de ello y había señalado que: *Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretarur, a furore duxerunt.*³⁶

No obstante, aunque la etimología de μαντική no deriva directamente de la noción de divinidad, no por ello carece de un fuerte vínculo con ella. En el ya bien conocido pasaje al que se refiere Cicerón,³⁷ Platón propone que la μαντική se deriva del adjetivo μανική y, por lo tanto, mantiene una estrecha relación con el concepto de μανία. Esta locura o furor, tal como la traducen los latinos, se caracteriza, según el filósofo, porque no es un mal para los hombres, sino que, por el contrario, es causa para los hombres de los más grandes de los bienes. La principal razón que aduce para ello es que ha sido dado como una dádiva divina y, como muestra, señala que la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, que son causa de muchas y hermosas cosas tanto públicas como privadas, sólo pueden realizar sus actividades en dicho estado de locura (μανεῖσαι).

Siendo entonces los dioses la causa de dicho estado, resulta evidente que es divino y, por lo tanto, se trata de una fuerza sobre la que el hombre no tiene

³⁶ Cic. *Div.* I, 1 [Y así, de la misma manera que nosotros hemos hecho muchas cosas mejor que los griegos, así, a esta prestantísima facultad los nuestros le dieron un nombre derivado de *divi*, los griegos, como Platón interpreta, uno derivado de “furor”].

³⁷ Vid. *Pl. Phdr.* 244a y ss.

control. Sin embargo, no por esto hay que pensar que se trata de un impulso irracional tal como le parecería a una mente moderna. No es así porque es posible dar razón de su existencia aunque sea por medio de la divinidad. Se trata, en todo caso, de un impulso externo.

La *μανία*, por esto, es un poder que, aunque exceda a la fuerza de cualquier hombre, no deja de acontecer según cierta medida, divina claro está. De ahí que no sea un caudal de locura en bruto y descontrolado. Por ello, las primeras medidas para controlarla o, más bien, para encauzarla de manera benéfica se dieron por una vía religiosa.

Profundizando un poco en este punto, conviene partir de la idea de que la *μαντική*, esta vía religiosa de encauzar a la *μανία*, adoptó una forma muy próxima a la de un culto.³⁸ Existieron grandes instituciones, como la misma Dodona o Delfos, que se convirtieron en lugares de consulta mántica por excelencia. Ahí acudían hombres de todas partes para conocer la revelación que los distintos sacerdotes o sacerdotisas en delirio proferían a los consultantes. Sin embargo, el proceso de consulta no consistía en un simple interrogatorio. En realidad, los interesados tenían que cumplir con una serie de preceptos bien asentados a la manera de un rito. En muchos casos incluían abluciones, el consumo de determinadas sustancias, sacrificios y pagos. Asimismo, la práctica podía requerir varios días, ya que en algunos casos se necesitaba de un tiempo de reclusión o de iniciación para que el asistente pudiera estar bien preparado para el momento culminante de la consulta. Inclusive, había que respetar los días fastos establecidos

³⁸ Cabe señalar que, a pesar de que los términos de *μανία* y *μανικός* son términos que se popularizaron sobre todo a partir de los diferentes cultos místicos, lugares de donde posiblemente los adoptó el mismo Platón, no analizaremos dichas formas de aproximación a lo divino por el simple motivo de que en ningún momento se vinculan con una actividad profética. El encuentro con lo divino que se da en las prácticas como la órfica o la dionisiaca no tiene otro propósito que el de liberar al hombre de aquello que lo oprime en su vida cotidiana, poner en libertad la fuerza vital de los individuos, así como brindarles, en algunos casos, la posibilidad de que experimenten una vida más allá de la muerte.

para ello, es decir, la mántica no se podía realizar en cualquier día, sino que había que apearse a las estrictas fechas mensuales marcadas. Por si esto fuera poco, finalmente, también había que conocer la manera correcta en la que se debía formular la pregunta y, más aún, la forma de interpretar la respuesta dada.

La multitud de pasos propios de cada una de las consultas mánticas, lo detallado de los mismos, así como el sumo cuidado puesto en respetarlos, conservarlos y no olvidarlos, son clara muestra de su gran proximidad con las formas rituales. Ambas coinciden en la preservación de un cierto conocimiento que se ha de seguir y respetar para garantizar unos resultados óptimos. De hecho, resulta tan evidente esta cercanía que David Hernández de la Fuente, siguiendo a Rosenberger,³⁹ ha hecho notar que las consultas adivinatorias hechas a los oráculos poseen un esquema tripartito idéntico al de las oraciones y plegarias propias de los cultos. Estas últimas se integran por tres momentos bien diferenciados: una petición (generalmente introducida por la condicional εἰ), la colaboración de la divinidad y el respectivo agradecimiento o pago del mortal (una θυσία, una θαλύσια, una εὐχή, etc). Por su parte, las consultas adivinatorias, tal como se observan, poseen el mismo esquema, el cual consta de una pregunta (formulada también en muchos casos a manera de condicional), la respuesta del dios (χρεσμός) y el respectivo agradecimiento.

Resulta complementario a esta cuestión señalar ahora que, en sus orígenes, el concepto mismo de μαντική no se trata de un sustantivo.⁴⁰ En realidad, se trata de un adjetivo que evidentemente acompañaba a un nombre. Como clara muestra de ello se puede apreciar que en algunos casos existen autores que no

³⁹ David Hernández de la Fuente, *Oráculos griegos*, p. 109 y 110.

⁴⁰ El sustantivo original probablemente es el de μαντεία, del cual mediante el sufijo -τικός, el cual implica una idea de relación, se derivó el adjetivo μαντικός ή όν.

dejan de hacer uso del término en su forma adjetival.⁴¹ Ahora bien, entre todos los posibles sintagmas nominales que se pueden construir con el término, existe una combinación que debió ser usada de manera tan frecuente que comenzó a sobreentenderse el sustantivo para mayor comodidad de los hablantes y, así, el adjetivo empezó a sustantivarse de manera paulatina, dando origen al sólido concepto de *μαντική*. En este caso, el sintagma a partir del cual se dio esta evolución es el de *ἡ μαντικὴ τέχνη*,⁴² lo cual es importante subrayar ya que, a partir de ello, se vuelve posible acotar un significado más preciso y trazar una perspectiva mínima desde la que debe comprenderse el concepto en cuestión.

Por este motivo, antes que nada, debe partirse del principio de que se trata de una *τέχνη, καλλιστή* si seguimos la opinión de Platón. Por ello, hay que explicar en primer lugar, aunque sea de manera muy sucinta, qué implica este concepto. Existen diversas *τέχναι*. Se habla, por ejemplo, de una *τέχνη* de la metalurgia, de la navegación, de la caza, de la estrategia militar, del gobierno. Como se aprecia, es un término que abarca diversas actividades humanas e involucra un sinfín de potencialidades. Su carácter tan universal hace parecer que se puede emplear en numerosas circunstancias. Aparentemente casi toda actividad puede asociarse a este concepto. Sin embargo, este hecho no se debe a que detrás de todo actuar existe una técnica, sino, más bien, a que se puede realizar conforme a ella. En otras palabras, prácticamente cualquier actividad puede o no desarrollarse haciendo uso de la misma.

⁴¹ Tan sólo en el Lidell y Scott existen los siguientes registros: *μ. κλειός* en A. *Ag.* 1098, *μ. μυχοί* en *Id. Eu.* 180, *μ. θρόνοι* en *Id. Eu.* 616, *μ. φῆμαι* en S. *OT* 723, *τὸ μ. γένος* en *Id. Ant.* 1055, *τὸ μ. σπέρμα* en E. *IA* 520, *μ. ἐνίπνοια* en Pl. *Phdr.* 265b, *λόγοι μ.* en *Idem* 275b y *μ. ζῶα* en Porph. *Abst.* 2.48.

⁴² *Vid. Phdr.* 244c. Se También se puede constatar el uso explícito del concepto de *τέκνη μαντική* en diversas obras como A. *Fr.* 350.6, S. *OT* 709 y Arist. *Pol.* 1274a28.

Para comprender cuándo algo se realiza según una τέχνη, resulta muy útil recurrir a una historia que narra Heródoto. En el primer libro de sus *Historias*,⁴³ cuenta que Astiages, último rey medo, tiene un sueño en el que su hija Mandane, embarazada de Cambises, brota una vid de sus genitales. Como los intérpretes de sueños señalaron que aquello significaba que el vástago de su hija reinaría en su lugar, el rey decidió que era necesario deshacerse de su hijo. Para ello, encarga a Harpago, su más fiel servidor, que lo matase y sepultase. Sin embargo, éste se muestra incapaz de hacerlo con sus propias manos y delega el encargo al boyero Mitradates, quien acude por el niño a la ciudad habiendo dejado sola a su esposa embarazada. A su regreso, después de conocer la historia completa de la voz de un esclavo, narra a su vez lo acontecido a su esposa. La mujer, habiendo visto que se trataba de un niño grande y bien parecido, comienza a llorar y lo coge de sus rodillas en señal de súplica para que no lo abandone. Como sus acciones son incapaces de hacer que su esposo desista de su encargo, ya que su vida correría riesgo, puesto que Harpago verificaría su cumplimiento, cambia de táctica y persuade a su esposo mediante un plan bien pensado: le propone intercambiar al hijo de Mandane por el suyo que ha nacido muerto, de tal manera que podrían criar al ajeno como propio y el cadáver de éste sería prueba ante Harpago de que se ejecutó lo solicitado de manera correcta.

En esta historia, tal como se puede apreciar, Kyno, la esposa de Mitradates, recurre a dos caminos muy distintos para tratar de persuadir a su esposo de que no se deshaga del nieto de Astiages. El primero de ellos consiste tan sólo en llorar y suplicar sin más. Por el contrario, en un segundo momento, reflexionando sobre todo las adversidades a vencer para que pueda suceder lo que desea, propone un plan de acción y señala los medios con los cuales es posible conservar al niño. La diferencia entre ambas formas se sintetiza básicamente en que primero actúa,

⁴³ Hdt. I 108-113.

según los mismos términos de Heródoto, μηδεμιῆ τέχνη, es decir, dice tan sólo hace lo que se le viene inmediatamente a la mente sin considerar la manera en la que se puede cumplir.

Se puede decir entonces que el concepto de τέχνη resulta adecuado para aquellas acciones que no se realizan de manera improvisada, sino que se apegan a un procedimiento determinado de antemano y sobre el que ya se han pensado los pasos necesarios para su cumplimiento exitoso. En otras palabras, implica una consideración anticipada de la mejor manera en la que, frente a una situación concreta, se puede lograr lo que se desea. La idea de τέχνη implica que su ejecutante debe prestar atención y cuidado a que la realización de algo se dé según cierto orden, es decir, tomando en cuenta los pasos y los medios idóneos para que el resultado sea el óptimo.⁴⁴

Cuando se habla entonces de una μαντική τέχνη, esto significa que la mántica, aunque tiene como causa directa a los dioses y por lo tanto puede brotar de manera inesperada, en realidad requiere también del cuidado y de la atención de los hombres. Esto significa que era un suceso que, al menos en el mundo griego, no acontecía de manera extraordinaria e irregular, sino que se le dio un tratamiento muy especial y, con el paso del tiempo, se fue estableciendo y desarrollando una serie de pasos y preceptos que se debían de cumplir para que dicha práctica fuese exitosa. Habría que suponer que, conforme se fueron consolidando y fueron quedando bien afianzados estos pasos, la omisión consciente o inconsciente de alguno de ellos implicaba que la τέχνη no se había aplicado correctamente y, por lo tanto, no se podía esperar el resultado deseado.

⁴⁴ Un concepto contrario al μηδεμιῆ τέχνη de Heródoto es el πάση τέχνη que emplea, por ejemplo, Aristófanes. En *Las nubes* 1323, Estrepsíades, justo cuando está siendo objeto de abuso de su hijo, quien ha sido corrompido por las enseñanzas del φροντιστήριον de Sócrates, grita a sus conciudadanos: ἄμυνάθετέ μοι τυπτομένῳ πάση τέχνη, es decir, los exhorta a que intenten, con todas las formas pensables, hasta que logren defenderlo de la evidente injusticia que está recibiendo por parte de su hijo.

Cualquier negligencia en el proceso de consulta mántica equivaldría a lo mismo que si Mitradates no hubiera seguido paso a paso el plan pensado por su esposa, es decir, desencadenaría una serie de consecuencias negativas.

Este hecho revela que, como si fuese un rito, el proceso de adivinación dentro del mundo griego fue muy cauteloso en cuanto a la forma de su ejecución. Esto se corrobora por el hecho de que, tal como se mencionó, durante la consulta mántica, se ponía gran cuidado en cumplir con las purificaciones, los sacrificios o demás señalamientos establecidos de antemano.

El que la *μαντική* fuera una comunicación con lo divino que, a pesar de que ocurría de manera espontánea, era mediada por una serie de preceptos de orden técnico, tuvo varias consecuencias importantes en el periodo clásico. De entre todas ellas, a continuación se presenta una que es importante considerar.

Básicamente consiste en que se dio un paulatino proceso de institucionalización de la mántica. Gracias a la necesidad de resguardar y conservar el cumplimiento de los pasos necesarios para llevar a cabo una consulta mántica exitosa, comenzaron a cobrar cada vez más fuerza algunas personas y lugares encargados de resguardar dicho conocimiento. En otras palabras, algunos lugares, operados por especialistas en la técnica, se coronaron como lugares de consulta por excelencia. Se trata de lugares como Delfos, Delos, Dodona, Siwa, Dídima, Claros, Epidauro, Lebadea y muchos otros.

La fundación de algunos de estos lugares en unos casos se remonta a un periodo prehelénico, por lo que el proceso de institucionalización que se menciona no se refiere al surgimiento de los mismos, sino más bien a un fenómeno diferente. Para comprenderlo, resulta útil remitirse a la obra de Homero. En ella,

encontramos que ya se habla de Febo Apolo en la rocosa Pito⁴⁵ o de Dodona, lugar de Zeus.⁴⁶ Sin embargo, resulta notable que las veces que se realiza una consulta, no es a aquellos lugares a los que se remiten los personajes, sino a profetas individuales denominados generalmente como μάντις.⁴⁷

El ejemplo más claro de ello se da a comienzos del libro I de la *Ilíada* cuando los aqueos se ven obligados a conocer la causa de la ira de Febo Apolo. Para ello no se envía a una comitiva a algún santuario de Apolo, sino que se sugiere consultar a un μάντις, a un ἱερεὺς o a un ὄνειροπόλος que les revele los motivos del dios.⁴⁸ Quien asume la labor es Calcas, a quien se refieren la mayoría de las veces como μάντις⁴⁹, aunque también como un οἰωνοπόλον que por medio de su μαντοσύνην condujo a los aqueos hasta Troya. Su característica más sobresaliente es que conoce τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα⁵⁰ y no hay duda alguna de la eficacia de esta capacidad pues enunció correctamente el θεοπρόπιον por medio del cual los aqueos pudieron terminar con la apolínea peste.

Asimismo, junto con el suyo, conservamos algunos otros nombres como Políido, Mentés, Télemo o Tiresias que también son calificados de μάντις en la obra homérica. A pesar de que todas éstas son figuras que resultan tan disímiles entre sí como para que se pueda identificar cuáles son los rasgos característicos de un μάντις, su presencia constante a través de la obra homérica es sintomática de que en un periodo arcaico la actividad mántica está mayoritariamente en manos de profetas individuales.

⁴⁵ Hom. *Il.* IX 404-405.

⁴⁶ *Il.* 750 y XVI 231-235, en donde ya se mencionan a sus servidores, los selos, quienes nunca se lavan los pies.

⁴⁷ Sustantivo vinculado al de μανία y al de μαντική.

⁴⁸ Hom. *Il.* I 62.

⁴⁹ Cf. Hom. *Il.* I 92, 106 y 384, y XII 69.

⁵⁰ Hom. *Il.* I 68 y 72. [*lo lo que es y lo que va a ser, y fue antes*].

Sin embargo, con el paso del tiempo lo que se observa es lo contrario. Cuando se desea conocer las razones presentes, pasadas o futuras de un suceso, ya no se consulta a sujetos errabundos, sino que se acude a lugares bien establecidos para ello. Como prueba de ello se observa que se dejan de conservar nombres individuales de profetas y tan sólo se guarda memoria de los nombres de santuarios,⁵¹ lo cual, en últimos términos, implica la idea de que el funcionamiento óptimo de la mántica ya no depende de habilidades individuales, sino de instituciones bien establecidas que tienen conocimiento de las técnicas precisas. De esta manera se observa que existe una clara transición de un mundo marcado por la presencia de adivinos de cuño prehomérico a otro donde la popularidad pasa a ser de los santuarios.

Ahora bien, esta evolución tiene que ver con muchos factores que habría que tomar en cuenta; no obstante, por el momento basta prestar atención a uno que sin duda resulta crucial: la transformación de las instituciones políticas.

Una de las figuras que por excelencia representa la posesión cabal del saber mántico es Nereo, el anciano del mar.⁵² De él, Hesíodo⁵³ nos dice que es ἀψευδής y ἀληθής, así como οὔνεκα νημερτής τε καὶ ἥπιος, οὐδὲ θεμίστων / λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἥπια δήνεα οἶδεν. Asimismo, siendo hijo del Ponto, se trata de un ser marino, a quienes por excelencia se les vincula con los poderes adivinatorios. Como ejemplo de ello, se pueden mencionar al famoso

⁵¹ Hasta donde tengo noticia, no existe registro de uno sólo de los sacerdotes de Dodona o del nombre de alguna Pitonisa que haya profetizado en Delfos. De cualquier manera, si existiese, se debería a causas extraordinarias o a otros motivos. Un ejemplo de ello sería el caso de Plutarco, una figura ya muy tardía, de quien se dice que fue sacerdote en Delfos. En este caso, esta asociación se emplea generalmente sólo para señalar el uso de posible conocimiento esotérico en la redacción de su obra, así como para delinear su carácter y sus intereses.

⁵² En lo que sigue a este respecto, sigo en mucho lo señalado por Dettiene en el cap. III de su obra *Los maestros de la Grecia Arcaica*.

⁵³ Hes. *Th.* 233 -236. [no de las leyes se olvida, mas justos y benignos consejos conoce].

Proteo o a Glauco, quien, según algunos, engendró a la Sibila de Cumas,⁵⁴ uno de los máximos símbolos del poder adivinatorio. En el caso de Nereo, esto no es la excepción. De él se dice que profetizó a Paris las consecuencias que tendría el rapto de Helena;⁵⁵ también se cuenta que, apresado por Heracles, muta en una multitud de formas hasta que finalmente le revela dónde se encuentran las Hespérides,⁵⁶ e incluso se menciona que hereda a su nieta Teónoe, hermana del adivino Calcas, la habilidad para conocer las cosas divinas.⁵⁷ De esta manera, conforme a la adjetivación que usa Hesiodo y los hechos que de él recuerdan los mitos, podemos observar que en la figura de Nereo convergen tres nociones fundamentales: verdad, justicia y mántica.

Esta fusión de funciones tiene como consecuencia que, ante nuestros ojos contemporáneos, no resulte tan claro distinguir a qué esfera pertenece un fenómeno determinado. Precisamente por esto, en lo que respecta a la función mántica, en muchos casos se aprecia que se encuentra confundida con funciones judiciales. El ejemplo prototípico de ello son las denominadas ordalías, las cuales no son más que pruebas rituales empleadas con el propósito de discernir de manera certera, por medio de una consulta a la divinidad, lo que es más apropiado para un caso específico, especialmente de índole jurídica.

Un ejemplo muy claro de ello que retoma M. Detienne, nos lo narra Heródoto.⁵⁸ El pasaje nos cuenta una historia en la que se alcanza a vislumbrar los restos de lo que era un proceso de consulta divina de índole jurídica por inmersión. Se narra que Etearco, el rey de la ciudad de Oaxos en Creta, había desposado a una mujer debido a que necesitaba una madre que viese por su hija Fronime. Sin

⁵⁴ *Vid. Ov. Met.* XIII 898 y ss. y *Verg. Aen.* VI 36.

⁵⁵ *Hor. Od.* I, 15.

⁵⁶ *Apollod.* II 5, 11.

⁵⁷ *E. Hel.* 15.

⁵⁸ IV 154

embargo, lo que ocurrió fue lo contrario, ya que la madrastra terminó difamando a la hija y acusándola injustamente de disoluta. El padre, actuando injustamente, le entrega su hija a un comerciante de nombre Temisión, no sin antes pedirle que le jure que iba a hacer lo que le pediría, y le encomienda que la arroje al mar. El hombre, molesto por el engaño, se ve forzado a cumplir, por lo que ata a la mujer y la avienta al mar, quien por su buena fortuna es recogida viva nuevamente. Así, salva su vida de las aguas, lo cual se vuelve una muestra de que las divinidades marinas han manifestado su inocencia.

Como se puede ver, en esta actividad se combinan la función mántica y judicial. La consulta a las divinidades, en este caso el mar, quien, como ya se vio, está habitado por dioses como Nereo, quien se caracteriza por estar asociado a la verdad, la justicia y la adivinación, está dirigida a establecer el grado de culpabilidad en un caso que, para el juicio humano, la verdad resulta oscura. En este caso Fronime tuvo que penetrar en un mundo propio de los dioses y volvió a tierras humanas. Esto sólo fue posible porque los dioses sabían su inocencia. Por ello, para los hombres, su regreso es una respuesta positiva que los dioses han dado en favor de la acusada.

Lo interesante de este tipo de ejemplos que me interesa retomar, es el hecho de que el dictamen divino, el $\phi\acute{\alpha}\tau\iota\varsigma$, no se separa en ningún momento de su realización, es decir, no hay distancia alguna entre lo que dice el dios y su cumplimiento. No se requiere literalmente de un $\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma$ por la sencilla razón de que no queda un espacio de tiempo en el futuro para que lo dicho se haga realidad. En estos casos, la palabra divina está completamente cargada de efectividad. Todo pensar y decir de la divinidad implica ya su realización misma. Cualquier cosa que diga o piense un dios implica ya su acontecer.

Estos esquemas mentales pertenecen a un periodo en el que estas cualidades de los dioses se complementan con la figura máxima del soberano palacial. En un periodo previo a la composición de la *pólis* griega, el monarca máximo concentraba en su persona una gran diversidad de funciones de carácter judicial, legislativo, militar, religioso y político. Se trataba de una figura que encarnaba el mayor poder efectivo dentro de la sociedad. Su actuar no tenía el mismo poder que el de los demás, tampoco su pensar, mucho menos su hablar. Cualitativamente era superior a cualquier otro miembro de la ciudad. Era el máximo símbolo de poder. Como su capacidad de pensar era superior a la de los demás, no había quien pudiera planificar mejor una guerra, no existía quien pudiera discernir mejor al culpable de un caso, ni nadie que pudiese decidir mejor lo que resultaba más benéfico para la ciudad. Lo que él hacía no lo podía hacer cualquier otro, por la sencilla razón de que no tenía la capacidad mínima que se requería.⁵⁹

Por ello, se trataba de un periodo en el que las prácticas adivinatorias no podían ser desempeñadas por cualquiera, sino tan sólo por los más poderosos. Era una actividad que, en muchos casos, podía ir de la mano con la creación de leyes o procesos judiciales, funciones que poseían una exclusividad, por lo que nadie más las podía realizar.

Sin embargo, con el paso del tiempo, conforme se dieron la caída de estas sociedades palaciales, resultó inevitable que también se modificara la forma en la que se desempeñaron dichas funciones. Como señala Vernant, cuando esto ocurre: *No se pone ya el acento en un personaje único que domina la vida social sino en*

⁵⁹ Véase las tesis que Jean-Pierre Vernant presenta al respecto dentro de los tres primeros capítulos de su obra, ya clásica, *Los orígenes del pensamiento griego*, la cual sirve como marco teórico básico a partir del que Dettiene elabora las tesis fundamentales del libro previamente citado.

*una multiplicidad de funciones que, contraponiéndose unas a otras, necesitan de una distribución y una delimitación recíprocas.*⁶⁰

En el terreno de la política, este hecho dio origen a la creación de las magistraturas. Por su parte, en el terreno de la mántica, esto implicó que la actividad adivinatoria se volviera extensiva a un sector más amplio de la sociedad. Dicho de otra forma, puesto que la actividad ya no requería de personas con habilidades o capacidades únicas, casi cualquier ciudadano o al menos los pertenecientes a una clase determinada, la podían realizar. Se trata del paso de una época habitada por adivinos con poderes cuasi divinos a adivinos que deben su poder a la especialización en una técnica.

Tal como se puede apreciar, esta serie de sucesos, que aquí son apenas mencionados, condujeron a una transformación radical de las prácticas adivinatorias. Desde mi punto de vista, estos acontecimientos trastocan una de las fibras más íntimas de la mántica: el de la fuerza religiosa de la palabra. Cuando se da la transición de los adivinos como seres con un poder real al de seres especializados en una técnica, comienza a darse, de manera forzosa, una desacralización de su hablar.

Antes, la voz del adivino y del dios era una sola. Esto implicaba que la voz humana poseía un poder efectivo pues comunicaba lo mismo que el dios, lo cual, según ya se ha repetido en constantes ocasiones, es equivalente a su actuar mismo. En el caso de las ordalías, tal como se vio, esto resulta completamente evidente. En la Odisea también podemos observar, al menos en dos ocasiones, que Odiseo acude a Dodona y lo que escucha no es lo que le señala un adivino, sino la

⁶⁰ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 56.

misma Διὸς βουλή.⁶¹ De esta manera, la palabra antigua se caracteriza por su eficacia. Sobre ello, M. Detienne ha señalado que:

La lengua griega lo expresa con el verbo *κραίνειν*, cuyo uso es coextensivo a todas las modalidades de este tipo de palabra. Un adjetivo como *θεόκραντος* define la aplicación en el mundo de los dioses: son ellos quienes «realizan», quienes «llevan a cabo» tanto sus deseos como cualquier anhelo de los mortales. Los dioses poseen el privilegio de «decidir y llevar a cabo» (*νοῆσαί τε κρῆναι τε*): Apolo «realiza mediante su palabra» y Zeus «realiza» todo. Es el dominio de lo irrevocable; también el de lo inmediato, pues «cuando los dioses tienen un deseo, su cumplimiento es rápido y los caminos para ello cortos». Una vez articulada, la palabra se convierte en potencia, fuerza, acción.⁶²

La palabra divina entonces nunca es gratuita. Nunca hay palabras de más. La sólo enunciación divina conlleva ya de manera efectiva su realización. No hay separación entre palabra y acto. Por ello, hay que pensar que la mántica, antes que cualquier otra cosa, consiste en presenciar el momento mismo en que la divinidad determina un hecho. En realidad, una consulta divina, en sus orígenes, no consiste en una revelación del futuro, sino en su creación. En suma, la palabra que emerge durante la mántica no es indicio para los hombres de un suceso preformado por los dioses, sino que es toda ella un elemento crucial de su realización.

Cuando se habla de la adivinación como una predicción del futuro, esto es cierto, siempre y cuando el *dictum* se interprete en su forma religiosa. Por ello, resultan falsas aquellas nociones que tratan de encontrar en la magia y la adivinación un antecedente de la ciencia. Generalmente se señala que estas actividades, por medio de la interpretación de signos y del reconocimiento de cierta regularidad en los fenómenos, buscan conocer con anticipación los eventos futuros. En realidad, esto sólo puede ser posible una vez que la palabra religiosa ha

⁶¹ Hom. *Od.* XIV 327 y XIX 296-298.

⁶² Marcel Detienne, *op. cit.* p. 61.

sido desacralizada, es decir, cuando se trata de una palabra que ha perdido eficacia.

Comprender este proceso es una cuestión que, aunque sumamente atractiva, requeriría una investigación bastante extensa que excede los esfuerzos de este trabajo. Sin embargo, para concluir este apartado y aportar algunos elementos para la comprensión del tema, resulta útil subrayar un suceso que representa un momento fundamental dentro de este proceso de secularización de la palabra.

En el terreno de la mántica, se da un fenómeno que comienza a transformar la vinculación social con el *dictum* divino. Este hecho se vincula con el que se señaló previamente de la descentralización de funciones que acaece con la caída de las sociedades palaciales y la progresiva repartición de las mismas. Este fenómeno implica, como ya se dijo, un acceso por parte de los profanos a diferentes esferas que habían quedado vedadas para ellos y la respectiva especialización de los mismos. De esta manera, cuando el monarca, poseedor de un poder efectivo, comienza a ser desplazado por el especialista, esto implica no sólo que la enunciación de la voluntad divina pasa a ser dicha por una persona con menor poder efectivo, sino también que pasa a ser escuchada por un público más amplio, quienes pueden tomar parte del discernimiento de la misma, parte crucial del proceso ya que, conforme se vio en el apartado anterior, la voluntad divina es sumamente ambigua.

Este hecho conlleva serias consecuencias ya que, al menos en el terreno de la esfera pública, resulta que ya no es una o un grupo de personas quienes acuerdan el sentido de la voluntad manifestada, sino un conjunto más amplio, lo cual conlleva un mayor grado de discrepancia. De esta manera, surge toda una nueva motivación social por perfeccionar también una técnica para el

desciframiento del *dictum*. Este simple hecho conducirá a que paulatinamente comience a desplazarse el acento de “lo dicho por el dios” a “qué es lo que dijo el dios”. En última instancia, se trata de un proceso que con el paso del tiempo comenzará a enfatizar la actividad humana y relegará, siempre de una manera no consciente, el poder divino como punto focal.

Incluso este hecho es constatable en la tragedia, ya que en varios casos se verifica que el cumplimiento de la voluntad divina se da gracias a las acciones que emprenden los hombres a partir de la interpretación de los oráculos que reciben. Esto implica que gran parte del desenlace de la trama trágica y el cumplimiento de la voluntad divina es posible a partir de las conjeturas que los personajes extraen del φάτις divino. Lo constante de esta situación hacer creer que no se trata de una idea propia de alguna obra o de algún autor, sino que esto representa una postura que funciona muy bien para la mentalidad de la época. Eurípides, el menos arcaizante de los tres grandes trágicos, tiene plena conciencia de ello cuando pone las siguientes palabras en boca del sufrido Orestes: οὐδ’ οἱ σοφοί γε δαίμονες κεκλημένοι πτηνῶν / ὀνείρων εἰσὶν ἀψευδέστεροι. / πολὺς ταραγμὸς ἔν τε τοῖς θεοῖσις ἔνι / κὰν τοῖς βροτείσις: ἔν δὲ λυπεῖται μόνον, / ὅτ’ οὐκ ἄφρων ὦν μάντεων πεισθεὶς λόγοις / ὄλωλεν ὡς ὄλωλε τοῖσιν εἰδόσιν.⁶³

Evidentemente que esta profanación de la palabra mántica alcanza su cúspide en tiempos de la democracia ateniense en la que, gracias a la igualdad para hablar entre todos los ciudadanos, se abre la discusión sobre el sentido de las palabras divinas, especialmente cuando éstas refieren a asuntos de índole pública. En algunos casos, dos distintos oradores que se enfrentaban para persuadir a su

⁶³ E. IT. 575 [*Tampoco los dioses a quienes llamamos sabios son más veraces que los fugaces sueños. Hay una gran confusión, tanto en el mundo divino como en el humano. Sólo una cosa es dolorosa: el que –siendo prudente– hace caso a las palabras de los adivinos, está perdido a los ojos de quienes lo saben bien*].

público de algo, podían llegar a basarse en distintas interpretaciones sobre un oráculo. La manera de Aristófanes para ironizar al respecto es prueba fehaciente de ello. En su obra *Los caballeros*, nos encontramos con que Agorácrito, un vendedor de chorizos, y Paflago, quien representa al político Cleón, compiten entre sí para ganarse la simpatía de Demos, el pueblo. El punto central del enfrentamiento se da precisamente cuando cada uno trae a colación una serie de oráculos con los que busca desacreditar al otro y ser escogido por Demos. En muchos casos, cada uno de los oráculos que se presenta se construye como contraparte al de su contrincante y se engarza dentro de un habilidoso discurso. Como resultado final, vence Agorácrito, quien supo hablar con mayor destreza y explotar en su beneficio cada uno de los oráculos.⁶⁴

Sin lugar a dudas que esta obra se inserta en un contexto en el que los oráculos habían devenido ya en elementos demagógicos, perdiendo cierta credibilidad entre algunos sectores de la población. De hecho, gran parte del periodo clásico se caracteriza por una creciente desconfianza frente a ellos. Por ejemplo, desde Heródoto nos encontramos con que Creso, para saber a cuál oráculo debía consultar sobre sus deseos de emprender la guerra contra los persas, envía una serie de emisarios a diferentes lados con el propósito de descubrir cuál era capaz de señalar de manera veraz que, al momento de la consulta, el rey se encontraba hirviendo conjuntamente las carnes de un cordero y de una tortuga en un caldero de bronce que había sido colocado encima de una cubierta de bronce.⁶⁵

Por su parte, esta situación debió agudizarse en el periodo de la Guerra del Peloponeso, sobre la cual versa la comedia previamente citada. No es extraño esto

⁶⁴ Lo cual suele ser sumamente irónico, ya que inicia su enfrentamiento público con Paflago diciendo: *¿Tú qué has hecho? Has hecho de Atenas una villa de los campos. Murallas por aquí y murallas por allá. Y un montón de oráculos que nos estás inventando.*

⁶⁵ Hdt. I 46-48.

si se toma en cuenta que se trata de un periodo de gran turbulencia política al interior de la democracia ateniense en la que los distintos actores políticos buscaron por todos los medios a su alcance ganar el apoyo de la población. Sin embargo, los resultados negativos en la mayoría de los casos terminaron por afectar, no sólo a los personajes, sino también a las instituciones. Un caso paradigmático de ello es Alcibíades. Este famoso seguidor de Sócrates, ante su deseo de emprender la famosa expedición contra Siracusa, buscó la aprobación de los dioses por medio de la consulta oracular. Para su mala fortuna, todos se manifestaron negativamente y no fue hasta que el oráculo de Amón en Siwa dio un veredicto distinto, que pudo convencer al pueblo para que le brindara su apoyo. Evidentemente que esta situación debió levantar sospechas en más de uno; no obstante, esto se debió universalizar para todos los atenienses después del desastroso desenlace de los hechos y no debieron olvidarlo nunca cuando tiempo más tarde enfrentaron las funestas consecuencias que tuvieron estos hechos dentro del contexto general de la guerra.

Esta serie de sucesos condujo a que la palabra mántica desfalleciera para muchos y que, a nivel institucional, perdiera su efectividad. Si no fuera así, serían inexplicables actitudes como la de Jenofonte quien, en su *Anábasis*, narra un interesante caso en el que ya no se considera, ni de forma mínima, el poder de determinación que tenían las palabras proferidas por los adivinos, ni siquiera en el santuario de Delfos. El historiador narra que Sócrates, después de que Jenofonte le pidió su opinión sobre si debía de realizar cierto viaje, le aconsejó acudir a Delfos. Jenofonte le hizo caso y se dirigió al oráculo; sin embargo, al momento de realizar su consulta lo que preguntó fue a qué dios debía ofrecer sacrificios antes de emprender su travesía. Esta actitud de Jenofonte, tal como se observa, ya no toma en consideración al dios y parte del hecho de que debe realizar su viaje. Por ello, cuando regresa y le cuenta todo a Sócrates, éste lo reprocha severamente por la

manera en que procedió y omitió de manera anticipada lo que los dioses tenían que decir. En el fondo, la molestia de Sócrates al respecto, se debe a que Jenofonte ignora por completo la voluntad divina y, en el hablar de ésta, ya no busca conocer su determinación sobre los hechos, sino tan sólo su aprobación, es decir, se relega el poder divino que actúa por medio de la enunciación profética a un segundo plano.⁶⁶

En conclusión, a partir de todo lo dicho hasta ahora, es posible identificar que existe una cierta evolución de la mántica, que es solidaria siempre con la época en la que se inscribe, y que consiste en un progresivo proceso de institucionalización, el cual a su vez conlleva una secularización de la palabra religiosa. En última instancia, esta profanación desembocará en que, en el periodo clásico, lo que antes era adivinación devenga en adivinanza, conduciendo así a que el término de μαντική pase a ser simple “interpretación” y que el μάντις arcaico se vea reducido a un simple κριτής, tal como se puede observar en el manejo conceptual que Aristóteles hace en el *Div. Somn.*

⁶⁶ En todo caso, esta paulatina pérdida de confianza en las instituciones tradicionales a costas de la actividad política coincide con el incremento de prácticas como los misterios que centran más en el individuo mismo y mantiene vínculos nulos con las otras instituciones de la *pólis*. Este punto resulta interesante con nuestro tema si se toma en cuenta que muchos de estos cultos se ven en la necesidad de retomar el concepto de μανία, pero despojado de las formas institucionales que le acompañaba.

4. DE LA INSPIRACIÓN A LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS

En su antología sobre los sueños, Jorge Luis Borges presenta el siguiente relato breve de S. T. Coleridge: *Si un hombre atravesara el Paraíso en un sueño y le dieran una flor como prueba de que ha estado ahí, y si al despertar encontrara esa flor en su mano... ¿entonces, qué?*⁶⁷

No es extraño comprender el interés del literato argentino por dicho fragmento. Se trata de una brevísima narración que incentiva un cambio en la perspectiva de la realidad de su lector, tal como al mismo poeta argentino le gustaba hacer. Sin lugar a dudas una texto muy acertado para el género de lo fantástico. Sin embargo, la propuesta no deja de ser un mero cuestionamiento fantasioso, lo cual se corrobora porque la posibilidad de lo señalado pende de una interrogación final que no puede ser afirmativa sin que antes se cumpla una doble condicional. Como se puede ver, el autor no escribe creyendo mucho en lo que dice, sino tan sólo imaginando su posibilidad. Su idea de un continuo ininterrumpido entre el sueño y la vigilia es tan débil que no se persuade ni él mismo. Tan sólo se trata de un juego poético, aunque inspirador sin lugar a dudas.

Sin embargo, antes que al talante del poeta moderno, para poder llevar a cabo esta inversión de la tradicional forma de interpretar la realidad, el compilador hubiera podido recurrir a la riqueza de la historia. A menos que se le observe a partir de una visión progresista, resulta estimulante encontrarse con que aquello que el poeta moderno imaginó como posibilidad, fue antes una realidad para muchos.

Para el caso citado, no hay mejor que partir de la *Olímpica XIII* de Píndaro. Elogiando el ilustre linaje corintio de Jenofonte, el poeta enuncia diversos logros de

⁶⁷ Jorge Luis Borges, *Libro de Sueños*, Torres Agüero Editor, Buenos Aires, p. 44.

sus antepasados y se retrotrae hasta los tiempos de la mismísima guerra de Troya, periodo en el que vivió el célebre Glauco. No obstante, en quien pone mayor atención es en Beleforonte, su hijo, quien comenzaría a alcanzar la eterna gloria desde el momento mismo en que logró domar en la ciudad de Corinto al famoso caballo Pegaso, hijo de la funesta Gorgona. Los hechos son narrados así: el rey, después de muchos intentos fallidos por apresar al animal, mientras dormía, recibió la bienhechora visita de Palas Atenea, quien le entregó un freno de oro para que venciese a la bestia y le indicó que debía sacrificar un toro blanco a Poseidón, deidad vinculada siempre a los equinos. Más adelante, cuando despertó, con el freno que recibió de la diosa y, después de haber consultado al μάντις Políido y de haber mostrado la piedad correspondiente hacia los dioses, logró montar al audaz caballo, hazaña fundamental para él ya que, sobre su alado compañero, efectuó sus más grandes hazañas como el triunfo sobre las amazonas, la Quimera y los belicosos sólimos.

Tal como se aprecia, en este caso nos encontramos con que el personaje sí despierta con la rosa a su lado. De hecho, el poeta es muy claro al respecto y señala que ἐξ ὀνείρου δ' αὐτίκα / ἦν ὕπαρ.⁶⁸ En el sueño, la diosa no se aparece para revelar dónde se encuentra el freno o la manera de conseguirlo, sino para entregarlo de manera personal. Todo estas afirmaciones, con independencia de cómo habrán sido tomadas exactamente por su público, nos permiten atisbar que en aquellos tiempos existió una noción, quizá no muy elaborada, sobre la existencia de una continuidad o una realidad común entre el mundo del sueño y la vigilia. Se trata de una forma de pensamiento que no tiene razones para verlos como realidades independientes y con leyes propias. En última instancia, todo se puede resumir diciendo que existe un único mundo en el que todas las manifestaciones se encuentran forzosamente interconectadas de una manera o de otra.

⁶⁸ Pi. Ol. XIII 66-67 [y el sueño al punto / se hizo realidad].

Ahora bien, esta situación se puede entender con mayor nitidez si recordamos un aspecto fundamental de la mentalidad arcaica que se mencionó en el primer apartado del presente estudio. Nuestro pensamiento se distingue notablemente del de aquella época porque en él todavía no se había llegado a edificar una clara demarcación entre el “mundo de la actividad psicológica” y “el mundo externo”. Se trata de una mentalidad para la que los fenómenos psíquicos no son todavía un producto exclusivo de una actividad individual. En otras palabras, algunos fenómenos como los sueños no pertenecen al mundo de lo subjetivo, sino que detrás de ellos existe una realidad objetiva que es afín a todos los seres humanos.

En el fondo, esto quizá no nos extrañe demasiado porque en nuestra forma de hablar todavía manifestamos una cierta preferencia por esta visión que dota de objetividad a algunos de estos fenómenos. En algunos casos no decimos que “alguien se murió”, sino que “se lo llevó la muerte”; no señalamos que “ya se cansó”, sino que “ya lo agarró el cansancio”; tampoco que alguien “se enamoró”, sino que “le llegó el amor”; y en otros casos simplemente preferimos decir “lo cogió un profundo sueño” a “se durmió profundamente”.

Sin embargo, el que nos expresemos de esta manera no implica que pensemos tal como lo hacía un hombre arcaico por la sencilla razón de que no es más que un recurso estilístico para nosotros. Cuando hablamos así e incluso cuando los literatos modernos explotan esta manera de expresarse, la intención es lograr que una escena o un suceso se vuelva más gráfico para el receptor. Esto es evidente para el grueso de la gente, pues detrás de dichas palabras, existe una comprensión cotidiana de dichos fenómenos basada en categorías abstractas, psicológicas o fisiológicas. Por el contrario, cuando se dice que el pensamiento arcaico se refiere a estos fenómenos como si fueran objetos, es porque los

consideran realidades que actúan como si fueran personas. Al cansancio, a la culpa o a la envidia, se les atribuye un poder de actuar propio igual o superior que el que se le concede a una persona. En ningún momento se trata de un recurso literario sino de nombres pertenecientes a entes reales.

Por este motivo, antes que cualquier otra consideración sobre el mundo onírico en la Grecia antigua, hay que tener presente que la idea de que los sueños son una manifestación de los pensamientos o sentimientos internos de una persona, apareció dentro del horizonte griego posteriormente. En sus orígenes, los sueños generalmente poseen una existencia cuya causa depende de circunstancias externas a la persona, especialmente los dioses.

En efecto, la *Ilíada* confirma esta verdad cuando desde sus inicios nos anticipa que: ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν.⁶⁹ Y de hecho, así ocurre. A principios del segundo canto, nos encontramos con que la forma que encuentra Zeus para comenzar a cumplir la promesa que recién acaba de hacer a Tetis, es enviar un sueño a Agamenón por medio del cual busca engañarlo y hacer que reanude el combate: ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή, / πέμψαι ἐπ' Ἄτρεΐδῃ Ἄγαμέμνονι οὖλον ὄνειρον.⁷⁰

Sin embargo, no siempre es Zeus quien se encuentra detrás de los sueños. En algunos casos, también se les relaciona a Atenea. A ella se le señala como la responsable del sueño durante el que fue asesinado Reso y, en la *Odisea*, nos encontramos con que fabrica un εἶδωλον que envía al dormitorio de Penélope para reconfortarla y anunciarle que su hijo se encuentra ya cerca.⁷¹ En otros casos, inclusive se le atribuyen a Hermes, de quien en repetidas ocasiones se dicen los

⁶⁹ Hom. *Il.* I 63 [*de Zeus viene el sueño*].

⁷⁰ Hom. *Il.* II 5 y 6 [y éste, en su alma, le pareció el designio óptimo: / enviar sobre el Atrida Agamenón a Sueño el funesto].

⁷¹ *IL* X 495 ss y *Od* IV 795ss

siguientes versos formularios: εἴλετο δὲ ῥάβδον, τῆ τ' ἀνδρῶν ὄμματα
θέλγει / ὦν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει.⁷²

Para terminar, cabe agregar que los sueños llegan a gozar de tanta independencia de las personas que, en ciertos pasajes de la *Ilíada*, se les llega a deificar y se les dota de una clara individualidad. Al sueño se le personifica como Hypnos, hermano gemelo de Thánatos, cuya participación más famosa se encuentra en aquel conocido pasaje en el que, a petición de Hera, pone a dormir al padre de los dioses y de los hombres a fin de que Poseidón pueda apoyar a los aqueos.⁷³

Esta concepción divina de Hypnos, sin que llegase a extenderse ni llegase a alcanzar un cierto grado de popularidad, fue suficiente como para que se le integrara entre el linaje divino e inclusive llegase a rendírsele culto. Como claro ejemplo de lo primero, se encuentra la obra de Hesiodo,⁷⁴ quien le concede un origen a partir de la Noche y a partir de ello establece todo su árbol genealógico. Para lo segundo, aunque no existen numerosas referencias, en la obra del enciclopédico Pausanias encontramos pasajes en donde se habla de altares, imágenes y sacrificios dedicados al dios, así como también conservamos algunas oraciones dedicadas a él entre los himnos órficos y otras composiciones de literatos como la que presenta Sófocles en una de sus tragedias.⁷⁵

Sea como fuere, es un hecho que en la obra homérica los sueños poseen una existencia independiente a la mente del soñador y, en ningún momento, se tratan

⁷² Vid. *Il.* XXIV 343-444; *Od.* V 47-48 y VII 137-138 [y asíó la vara con que los ojos suavizó de los hombres / que quiere, y de nuevo también despertó a los durmientes].

⁷³ *Hom. Il.* XIV 231 y ss. Para otra actuación del dios también cf. XVI 453 ss, en donde, junto a su hermano gemelo, es encomendado para transportar a Sarpedón, recién asesinado por Patroclo, hasta Licia con el fin de que reciba las honras fúnebres correspondientes.

⁷⁴ *Hes. Theog* 22 y ss.

⁷⁵ *Paus.* 2. 10. 2, 2.31.3 -5, 3.18.1; *S. Ph.* 827-832.

del producto de su actividad anímica. Tal como se vio, la mayoría de las veces son obra de los dioses, quienes recurren a ellos como portadores de un mensaje o como medios para el cumplimiento de su voluntad. Por ello, A. H. M. Kessels, quien realiza un estudio muy minucioso de todos los sueños que aparecen en la épica homérica, concluye que:

The only general conclusion that may legitimately be drawn is that all dreams which are told to the full in these poems, are supposed to come either from the gods (whether from a special god, such as Zeus or Athena, or rather, indefinite god, a δαίμων, is immaterial at this point, and depends on which person is telling the dream, the poet or the dreamer) or from the dead.⁷⁶

Así pues, resulta claro que, a manera de analogía, durante los sueños ocurría una posesión divina de la mente de las personas semejante a lo que acontecía durante la μανία. Tal como se aprecia, ambos fenómenos tienen en común el que se dan a partir de la presencia de una fuerza externa e incontrolable que se apodera del hombre y que, debido a su origen divino, resulta ser expresiva de esa realidad de la que procede.

No obstante, no sólo es expresiva en términos de que sea informativa, sino que, si tomamos en cuenta todo lo que ya se ha dicho sobre el alto grado de determinación que tiene en el mundo humano toda forma de pensamiento o palabra divina, entonces es claro por qué se trata de un fenómeno que puede despertar un alto grado de interés en los hombres ya que, en ellos, se puede encontrar un reflejo de lo que la voluntad divina apetece. En otras palabras, los dioses tienen varias formas en las que pueden determinar los hechos de mundo humano y, sin lugar a dudas, los sueños son uno muy recurrente, de ahí que se haya vuelto algo inmediato el prestar atención a sus contenidos a fin de poder entresacar alguna conclusión sobre lo que ocurrirá.

⁷⁶ A. H. M. Kessels, *Studies on the Dream in the Greek Literature*, p. 153.

Por otra parte, la popularidad de los sueños se vió incrementada por el hecho de que se trata de un fenómeno espontáneo y accesible a todas las personas. No pueden ser controlados por un grupo de personas ni requieren de un procedimiento determinado para que se den. Son algo que simplemente les ocurre a todos los hombres de manera ordinaria e inevitable. Además, se trata de una experiencia personal que a veces puede producir una fuerte impresión en el individuo, por lo que el grado de confianza que cada uno le atribuye es mayor. En ese sentido, se trata de una forma de vinculación con lo divino que, gracias a que resulta ser muy libre y personal, debió ser privilegiada.

Por todo lo anterior, no resulta extraño que la actividad onírica haya logrado captar, con mucha fuerza, la atención de los griegos desde el periodo homérico. No es azaroso que, desde el comienzo del canto I, una de las vías que se toman en cuenta para conocer la causa de la ira de Febo Apolo, es la de consultar a un *ὄνειροπόλον*,⁷⁷ ni tampoco lo es el que en varias ocasiones sea un recurso del poeta para poder conducir el desarrollo de la trama.⁷⁸ Gracias a ellos, por ejemplo, Agamenón convoca a los aqueos para exhortarlos a retomar la guerra después del altercado con Aquiles, o también Nausícaa sale en búsqueda del miserable Odiseo que se encuentra sucumbiendo en las costas de los feacios. Se trata, sin lugar a dudas, de uno de los medios homéricos más importantes de comunicación entre los hombres y los dioses. Por ello y por todo lo dicho, no resulta incomprensible por qué, todavía varios siglos después, Plutarco se esfuerza por mantener la memoria de su importancia como medio de adivinación al señalar que *τὸ πρεσβύτατον ἡμῖν μαντεῖον*.⁷⁹

⁷⁷ Hom II. I 63.

⁷⁸ Vid. Kessels, *op. cit.* p. 12: *The prime function of the dreams in the Homeric epic is to promote the development of the story.*

⁷⁹ Plu. *Conv.* 159a [*Nuestra más antigua forma de adivinación*].

Ahora bien, en este punto cabe señalar que, a pesar de estas bondades, la relación de los griegos con los sueños resultó sumamente difícil. Aunque los sueños fueron un medio muy claro e inmediato para conocer la voluntad divina, no por ello estaban exentos del carácter ambiguo de la misma. Esto se constata con claridad tan sólo al notar que los dos epítetos con los que Homero los califica siempre son ἡδύς y οὔλος. En efecto, son dulces porque permiten olvidarse de las preocupaciones de cada día y, después de ellos, uno despierta completamente restaurado. Lo son también así porque en ellos los dioses le pueden comunicar a uno que por fin va a cesar aquella situación que nos mantiene preocupados durante la vigilia, tal como le acontece en varias ocasiones a Penélope. No obstante, también resultan perniciosos porque a veces ese dulce mensaje no es sino parte de una maquinación divina que busca hundir a la persona, tal como en el caso del mencionado sueño de Agamenón.

Por ello, en el segundo sueño de Penélope, cuando ésta le pide su opinión al vagabundo Odiseo sobre su significado y recibe una respuesta positiva para ella, todavía titubea al respecto y se muestra escéptica porque:

[...] ἦ τοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι / γίνοντ', οὐδέ τι
πάντα τελείεται ἀνθρώποισι. / δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμνηνῶν
εἰσὶν ὄνειρων: / αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ'
ἐλέφαντι. / τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος, / οἳ ῥ'
ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράντα φέροντες: / οἳ δὲ διὰ ξεστῶν
κεράων ἔλθωσι θύραζε, / οἳ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν
τις ἴδηται. / ἀλλ' ἔμοι οὐκ ἐντεῦθεν ὄϊομαι αἰνὸν ὄνειρον /
ἐλθέμεν [...].⁸⁰

A partir de estos versos, no sólo comienza un recurrente tópico en la literatura posterior,⁸¹ sino que existe ya una clara prueba de una actitud crítica

⁸⁰ Hom. *Od.* XIX 560 ss [*los sueños son inaprensibles y de oscuro lenguaje, y no todo se les logra a los humanos. Pues son dos la puertas de los ensueños de la imaginación. Una está hecha de cuerno, y la otra de marfil. Los sueños que llegan por la del tallado marfil, éstos son engañosos. Traen palabras que no se cumplen. Los que llegan por la puerta de pulido cuerno, éstos aportan hechos verídicos, cuando un mortal los atiende. En cuanto a mí, no creo que por ésta me haya llegado ese sueño estremecedor.*]

⁸¹ Vid. Pl. *Chrm.* 173a, Nonn. *D.* 34 89-90, Verg. *Aen.* VI 893-901.

frente a la realidad onírica. Las palabras de Penélope nos dejan muy en claro que, a pesar de que los sueños se tratan de fenómenos que no ocurren de manera fortuita, no por ello siempre resultan valiosos para el destino humano. Existen ocasiones en los que ocurren sin que se dé un beneficio o un perjuicio a la persona que sueña, es decir, carecen de importancia para una situación específica. En el caso de Penélope, ella se muestra reticente a creer que su sueño sobre un águila que, proveniente de la montaña, da muerte a veinte gansos que se alimentaban en su casa, se trata de un presagio sobre la futura muerte de sus pretendientes a manos de Odiseo, aun cuando en el mismo sueño el águila le aclara esto de forma explícita a la mujer. Antes bien, con un corazón carente de esperanza, se ve inclinada a considerar que dicho sueño no es relevante para la ocasión.

Al llegar a este punto, cabe aclarar el sentido que se ha de dar, al menos en la obra homérica, a la idea de una “actitud crítica” (κρίνειν) respecto a los sueños. Considero que es correcta la idea que sostiene Kessels⁸² de que no se debe considerar como equivalente a “interpretar”, al menos en el sentido en el que nosotros lo entendemos. Para sustentar su idea de que el ὄνειροπόλος del que hablamos previamente no significa *Traumdeuter*, sino *Traumseher*, se remite al pasaje en el que se narra que los hermanos Abante y Políido, hijos del ὄνειροπόλος Euridimante, mueren a manos del fuerte Diomedes a causa de que su padre οὐκ ἐκρίνατ’ ὄνείρους.⁸³ En este pasaje, la idea que brota más espontáneamente es creer que los hijos murieron a causa de que su padre no interpretó sus sueños y, por lo tanto, desconociendo su destino, perecieron en la batalla. Esto pudo ocurrir debido a que los hijos mismos no lo consultaron, lo cual es poco probable, o que el padre mismo interpretó erróneamente los sueños. No obstante, esta última posibilidad es también poco viable porque el verbo κρίνειν,

⁸² Kessels, *op. cit.*, p.25-35.

⁸³ Hom. *Il.* V 148-151.

cuando se le emplea en el sentido de “interpretar”, generalmente se presenta en voz activa y es un uso que no se encuentra asentado con mayor claridad hasta la obra de Heródoto. Asimismo, esto se puede constatar porque el compuesto ὑποκρίνεσθαι originalmente no significa “interpretar”, sino “tomar una decisión respecto a una solicitud”, es decir, el verbo enfatiza más la acción de “decidir”.

Finalmente, también se puede señalar que en otras formas de adivinación, cuando es necesario dar una “interpretación” de algún signo divino, se prefiere siempre el verbo μαντεύομαι, de tal manera que el sentido de la acción es otro. Un claro ejemplo de ello se da en el libro XV de la *Odisea* cuando Telémaco, quien se encuentra junto a Pisístrato, hijo de Néstor, en la residencia de Menelao, cuando está a punto de partir, es testigo de que una voraz águila atraviesa los cielos con una oca entre garras. Frente a ello, la incógnita que le surge a Pisístrato no es la de “interpretar” qué significa este τέρας, sino a quién se dirige. Frente a esta pregunta, Menelao se ve en la necesidad de reflexionar un poco sobre ὅπως οἱ κατὰ μοῖραν ὑποκρίναιτο, es decir, sobre cómo tomar una decisión correcta sobre lo que le ha solicitado Pisístrato respecto a qué le corresponde a cada uno en relación al suceso observado. Por si esto fuera poco, antes de que Menelao diga su decisión, es interrumpido por Helena, quien señala que: [...] ἐγὼ μαντεύσομαι, ὥς ἐνὶ θυμῷ ἀθάνατοι βάλλουσι [...].⁸⁴

Este ejemplo es útil porque de él se pueden entresacar diversas conclusiones que apuntan hacia lo mismo. Antes que nada, demuestran que la “crítica” de los sueños, en sus orígenes, no tenía que ver con la interpretación de su contenido, sino con la selección y la decisión sobre para qué persona y para qué ocasión eran pertinentes. En otras palabras, antes que la pregunta “¿qué significan estos signos?”, la cuestión era ¿a qué situación y a qué persona se refieren? Asimismo,

⁸⁴ Hom. *Od.* XV 172 y 173 [*voy a pronosticaros, tal como en mi corazón me inspiran los dioses*]. Cf. *Od.* I 200, en donde se reproduce esta misma expresión formular.

nos permite cobrar conciencia de que la forma de dar respuesta a la incógnita anterior, todavía no se había constituido como una actividad racional independiente por parte del individuo, sino que incluso ahí se constata la presencia de la acción de los dioses mismos, tal como lo ilustra con claridad las palabras citadas de Helena.

Para reforzar esta hipótesis, conviene indicar que una acción análoga ocurre con otra forma de adivinación muy antigua: la ornitomanía. En los inicios de la *Odisea*, aparece un momento de gran tensión justo cuando Telémaco toma valor para hacer frente a Antínoo y los demás pretendientes de su madre; no obstante, la pugna verbal que se da se ve interrumpida por un par de águilas que descienden de manera muy amenazante sobre la asamblea y pone en fuga a la mayor parte de la gente. Frente a esto, inmediatamente el viejo Haliterses Mastórida, un experto en distinguir el vuelo de las aves y que profetizó certeramente que todos los héroes se volverían a su casa hasta el vigésimo año de la guerra de Troya, toma la palabra y les advierte a todos que deben de moderarse ya que el regreso de Odiseo no es algo lejano. Frente a esto, con el fin de no perder la simpatía de las personas, Eurímaco, uno de los pretendientes, se ve en la necesidad de responder a los hechos, por lo que contesta sin más al viejo que él es mejor en proferir vaticinios (μαντεύεσθαι) y que no se debe confundir con lo acontecido ya que en realidad no significa nada, lo cual no es de extrañar pues: ὄρνιθες δέ τε πολλοὶ ὑπ' αὐγᾶς ἠελίοιο / φοιτῶσ', οὐδέ τε πάντες ἐναΐσιμοι [...].⁸⁵ Por ello, aconseja al viejo que deje de infundir falsas esperanzas en el joven Telémaco ya que su padre está muerto.

Tal como se ve, el centro medular de la discusión de Eurímaco no es el de señalar que la interpretación de Haliterses es equivocada, sino que éste ha

⁸⁵ Hom. *Od.* II 181-182 [*Muchos pájaros van y vienen bajo los rayos del sol y no todos son portadores de augurios*].

decidido, erróneamente, que el fenómeno que todos presenciaron se refiere a Odiseo. La acusación no indica que el anciano desconoce el significado de los signos, sino, más bien, que no es capaz de relacionarlos correctamente a quien resultan relevantes. Lo que le falla es la selección y no la decodificación del fenómeno.

Por todas estas razones, en realidad, el que los contenidos de los sueños se convirtieran en un cúmulo de signos indicativos del porvenir, es una transformación mental que adviene tiempo después. Cuando esto ocurra, precisamente desaparecerá el empleo habitual del término ὄνειροπόλος y se verá sustituido por el de ὄνειροκρίτης. Y, precisamente, la mentalidad que comienza a emplear este término, se trata de una que piensa más el fenómeno en términos de decodificación antes que de potencialidad divina y que, como consecuencia de ello, al enfrentarse a la realidad onírica, ya no lo hace a partir de un sentimiento de reverencia, sino mediante una actitud racional que trata de descifrar y traducir los signos en un lenguaje humano llano. Se trata de una nueva mentalidad que ya no ve en los sueños una continuación de la realidad, sino una mera alegoría de ésta.

Con esta transformación quedará abierto el camino para todo lo que sobrevendrá. Aunque no se dé una concepción uniforme de lo que son los sueños en el mundo griego, la mayoría de ellas partirá de que son un lenguaje críptico que guardan una relación, generalmente analógica, con el mundo o una esfera de éste y que, por lo tanto, son un medio para conocer, sobre todo, aquellas cosas, como el futuro, que no son asequibles de manera inmediata para el hombre. Esta transformación, aunque representa tan sólo un pequeño matiz de lo que el pensamiento arcaico imaginaba, tendrá consecuencias importantes porque con el paso del tiempo promoverá la necesidad de identificar la causa de los sueños en un

lugar distinto a la esfera de lo divino, reduciendo así su esfera de influencia en pos de una interpretación naturalista de los fenómenos.

SEGUNDA PARTE

EL DIV. SOMN.

5.. PARÁFRASIS, ESQUEMA Y CONTENIDO TEMÁTICO DEL *DIV. SOMN.*

Si la profesión de Aristóteles hubiera sido la de intérprete de signos, seguramente habría dado respuestas como aquella que Teofrasto nos presenta en sus *Caracteres* al burlarse de los supersticiosos.⁸⁶ En tono irónico, la consulta que recibe el supersticioso, que se ha acercado para preguntar qué debe hacer en caso de que un ratón haya roído su saco de cebada, es la de acudir con un curtidor para que lo remiende. Después de ello, a nuestro singular personaje, insatisfecho con esa forma tan tosca de encarar el fenómeno, no le queda más que hacer un sacrificio para tranquilizarse a sí mismo.

A mi parecer, esta imagen ilustra muy bien, en resumidas cuentas, la actitud que Aristóteles asume, en general, frente a la interpretación simbólica de determinados sucesos. Mientras otros están pensando en los significados, tanto positivos como negativos, de determinados sucesos, él se deja de alegorías y piensa en términos conceptuales. No considera los fenómenos a partir de determinadas asociaciones simbólicas, sino más bien a partir de lo que cada cosa es a su juicio.

Evidentemente la actividad onírica no es una excepción a esta regla. Si esta misma persona hubiera acudido a él para conocer el augurio que se desprende de cierta visión onírica, se hubiera desilusionado de igual manera. Con toda certeza no habría escuchado a qué dios o diosa debía suplicar, sino que el adivino Aristóteles posiblemente lo hubiera remitido con un médico para que recibiera un diagnóstico sobre algún malestar en su cuerpo.

⁸⁶ Thphr. *Char.* XVI.

Ése es el Aristóteles que conservamos, al menos, en el *De Div. Somn.* Dicho tratado comienza con el reconocimiento aporético de que no es fácil aceptar ni rechazar la existencia de la adivinación por medio de los sueños. El autor reconoce que hay razones para creer que es posible que, a partir de algunos sueños, se pueda adivinar sobre algunos asuntos. Sin embargo, también es enfático en señalar que parece no haber una causa razonable para ello, en especial si se sostiene que dios es el causante de ellos y se observa que quienes gozan de dicho beneficio no son necesariamente los mejores y los más sensatos de los hombres. En efecto, si se deja de considerar a dios como causa de esto, no parece haber nada más razonable, en especial cuando la predicción se refiere a sucesos que resultan muy lejanos a la persona que los prevé.

Si los sueños guardan alguna relación con los sucesos que ocurren, es porque son causa de ellos, señal o simplemente una coincidencia. Ahora bien, existen muestras de que pueden ser las tres cosas. Son señales, por ejemplo, de fenómenos que ocurren en el cuerpo. De ahí que tanto los médicos, como aquellos que filosofan, confieran cierta importancia a los sueños. Esto se debe a que durante los sueños se vuelven más notables ciertos procesos que durante la vigilia pasan inadvertidos. Por esta razón, de la misma manera que un pequeño sonido es engrandecido hasta la escala de un trueno mientras la persona duerme, los pequeños comienzos de una afección o enfermedad corporal también se engrandecerán y se volverán más evidentes en el sueño. Por otra parte, los sueños también pueden ser causa de ciertos fenómenos ya que, así como ciertas acciones realizadas durante la vigilia se ven reflejadas en los sueños, así también lo que una persona sueña puede acompañarlo durante las acciones que emprende en el día. Finalmente, aunque los sueños pueden ser señal o causa de lo que ocurre en la realidad, tal como se ha mostrado, casi siempre se trata de una casualidad, en especial cuando el fenómeno de la realidad sobrepasa por mucho el poder de una

persona. Este tipo de sucesos, dice, se parecen a cuando una persona recuerda algo y esto ocurre por mera coincidencia. De ninguna manera el recordar algo es causa ni señal de aquello que aconteció.

La razón por la que Aristóteles concede tan poco impacto a los sueños dentro de la realidad se sintetiza en el hecho de que son un fenómeno de la naturaleza y no una obra de dios. Si no fuera así, no resultaría comprensible por qué es algo que el hombre comparte con los animales o por qué todas las personas, incluyendo a la gente ordinaria, los experimentan. De hecho, es por la naturaleza (y no por dios) que algunas personas tienen más visiones que otras y, por lo tanto, tienen una mayor probabilidad de atinarle, aunque sea por azar, a algún acontecimiento real. Por otra parte, siendo los sueños obra de la naturaleza, ocurre lo mismo que con otros fenómenos como la lluvia y los vientos. Aunque pueden ser señales de que algo va a ocurrir, esto no los convierte en garantía absoluta de ello. En efecto, estos fenómenos naturales pueden indicar que algo va a acontecer; sin embargo, entre dicho anuncio y su realización puede surgir algo más determinante que modifique el cauce esperado de los hechos.

En cuanto a aquellos sueños que, a diferencia de otros casos que se han contemplado, no pueden tener su principio dentro de la persona que sueña, existe también una explicación. Ésta es mejor, considera el filósofo, que aquella que da Demócrito por medio de los efluvios e imágenes. Así como el agua o el aire pueden ser movidos por algo más y a su vez poner en movimiento otra cosa de manera subsecuente, aun cuando haya cesado aquello que inició con todo, este proceso se puede propagar sin detenerse hasta que llega a ser percibido por una persona que sueña y, así, se produce una imagen en ella a partir de la cual puede prever los acontecimientos. Esto es muy factible sobre todo porque durante la noche el aire es más tranquilo y existen menos perturbaciones que afecten estos movimientos a

comparación del día. Asimismo, esto comprueba que los sueños no son enviados por dios, pues si así fuera, este tipo de sueños también ocurrirían en el día y sólo a los mejores hombres. Pero, muy por el contrario, ocurre a aquellas personas que tienen las mentes vacías y son fáciles de ser afectadas por movimientos exteriores.

Por otra parte, las personas en extravío son más propensas a profetizar, ya que no son capaces de concentrarse en sus propios movimientos, sino que se ven conducidas principalmente por aquellos que provienen del exterior. Así también, las personas son más propensas a conocer a distancia algunos asuntos referentes a sus amigos, ya que tienen mayor interés en ellos y, por lo tanto, reconocen y prestan mayor atención a los movimientos que provienen de ellos. En tercer lugar, las personas melancólicas, a causa de su vigor y su inquietud, son capaces de acertar desde lejos y formarse una imagen de lo que viene a continuación.

Finalmente, para concluir, el más hábil intérprete de sueños es aquel que es capaz de reconocer las semejanzas en los sueños. Pues las imágenes en ellos son como reflejos en el agua que se ven alterados por otros movimientos. De tal manera que la persona que sea más capaz de unir los elementos que se muestran separados y dispersos en el reflejo, será aquella que pueda identificar correctamente de qué es imagen.

Con ello cierra su tratado y, a pesar de que su autor se inclina a negar que exista algún valor prospectivo en los sueños, no por ello elimina la posibilidad de que, bajo ciertas condiciones, sea posible conocer ciertas cuestiones por medio de ellos.

Si se le analiza, una propuesta útil para la esquematización del tratado podría ser la siguiente:

- I. Sobre si es posible la adivinación por medio de los ensueños (462b12-463b11).
 - A. Introducción (462b12-26).
 1. Planteamiento del problema (462b12-14).
 2. Hay razones para confiar en dicha adivinación (462b14-18).
 3. No parece haber una explicación razonable para esto (462b18-26).
 - B. Los ensueños son causa, señal o coincidencia de los fenómenos que ocurren (462b26-463b11).
 1. ¿Qué se entiende por causa, señal y coincidencia? (426b26-463a3).
 2. Los sueños como señal: el caso médico (463a3-21).
 3. Los sueños como causa: la prefabricación onírica de la actividad diurna (463a21-30).
 4. Los sueños como coincidencia: sucesos que sobrepasan al individuo y analogía con el recuerdo. (463a30-b11).

- II. La naturaleza es la causa de la actividad onírica, no la divinidad (463b12-464b18).
 - A. Los sueños, en tanto que fenómenos naturales, no son divinos (463b12-31).
 1. Los animales sueñan (463b12-15).

2. Aun los hombres más comunes sueñan, en especial aquellos cuya naturaleza se inclina a percibir todo tipo de visiones como los melancólicos. (463b15-23)
 3. La predicción por medio de fenómenos naturales no es condición necesaria de que algo ocurra (463b23-31).
- B. Posible explicación a aquellos sueños que sobrepasan al individuo, pero que pueden resultar ciertos (463b31-464a22).
1. Planteamiento y mención de la teoría de Demócrito (463b31-464a6).
 2. Propuesta aristotélica (464a6-22)
- C. Explicación de situaciones y tipos de personas que conforme con su naturaleza son propensas a predecir por medio de los sueños (464a22-464b5).
1. Personas no entregadas a meditar (464a22-24).
 2. Personas en éxtasis(464a24-27)
 3. Los amigos entre sí (464a27-32).
 4. Los melancólicos (464a32-464b5).
- D. Conclusión (464b5-18)

6. MATERIAL Y PROYECTO HEURÍSTICO

Hasta el siglo XIII, el estudio de la obra aristotélica se había mantenido prácticamente estancado y su situación no había avanzado mucho desde el punto en que la había dejado Beocio, quien, ocupado en muchas otras labores, tan sólo había logrado transmitir la traducción latina de ciertas obras que integran el *Órganon* actual y que integraron en su mayoría lo que la tradición llegó a conocer como la *Vetus logica*. Esta realidad se mantuvo por siglos hasta que surgió el interés de diversos intérpretes de origen judío y árabe, como Avicena, Averroes, Maimónides, Al-Farabi y Avicibrón, por la obra aristotélica. Gracias a su labor, algunos pensadores de Occidente comenzaron a redirigir la mirada al Estagirita y, con ello, floreció una renovación y un rescate de muchas otras obras que habían permanecido replegadas en inhóspitas bibliotecas y colecciones. Antes que nada, en algunos grandes centros intelectuales como Toledo, estas obras comenzaron a verse del árabe al español e incluso al latín, lo cual permitió, en un segundo momento, su divulgación en el resto de Europa, principalmente en los que serían los futuros focos intelectuales de la zona. El crecimiento de estos lugares sería inexplicable, al menos en cierta parte, si no se toma en cuenta los aportes de las nuevas y antiquísimas aportaciones de la filosofía natural, la teología y la filosofía práctica de Aristóteles. Uno de estos lugares y que no se puede dejar de mencionar, sin lugar a dudas, sería la Universidad de París, lugar donde coincidirían, aunque con cierta diferencia de edades y de condición, Alberto Magno y Tomás de Aquino, dos de los más grandes lectores y transmisores de Aristóteles durante el siglo XIII.

En ese siglo, Aristóteles se empoderaría de su peldaño como maestro del pensamiento occidental, aunque no de manera inmediata y con tanta facilidad. La verdad es que existió mucha resistencia al respecto, y no me refiero al hecho

siempre saludable de que existieran pensadores e individuos que criticaran una nueva enseñanza, sino a la oposición de ciertas instituciones. El caso más claro de ello es el Vaticano, que en el Concilio de París de 1210, prohibió, bajo pena de excomunión, la lectura de sus obras y la de sus comentaristas. No obstante, esto no fue suficiente para frenar el resurgimiento del aristotelismo, puesto que, al poco tiempo, gracias al cálido fuego que ya había encendido al interior de los más altos espíritus de su tiempo, esta medida se mostró insostenible, por lo que cinco años más tarde se tuvo que permitir la lectura de la *Ética* y del *Órganon*, al cual ya se había sumado la *Nova logica*. Asimismo, en 1231, Gregorio IX, uno de los responsables de estas medidas, tuvo que aflojar nuevamente el lazo y ordenó que se preparara una edición censurada a partir de la cual se pudiera leer a Aristóteles. Al final de todo este proceso, estas prescripciones se mostraron incapaces de frenar el avance del mismo *Corpus aristotelicum*, así que tuvieron que contentarse con ejercer control, tan sólo, sobre sus comentaristas árabes.

Ahora bien, no es difícil comprender las razones de esta oposición. En aquel momento, los teólogos cristianos recién comenzaban a releer a Aristóteles, por lo que todavía no habían logrado hacer compatibles el pensamiento aristotélico y la doctrina cristiana. Esto es, el primero todavía no estaba en condiciones ideales para alimentar a la segunda, ya que para ello se requería todavía mucho trabajo. En una primera lectura resaltaban enormemente las diferencias, por lo que era menester de mayor tiempo para que éstas se pudieran matizar y, con ello, lograr su compaginación.

Mientras se lograba ello, fue necesario que la Iglesia se protegiera de ciertas ideas generales con las que se asociaba con la obra aristotélica. Para testimoniar esta situación, resultan muy iluminador el diagnóstico que Roger Bacon hizo de este pasado que le resultaba inmediato: *Tarde vero venit aliquid de philosophia*

*Aristotelis in usum latinorum, quia naturalis philosophia eius Metaphysica et commentaria Averrois et aliorum similiter his temporibus nostris translata sunt: et parisius excommunicabantur ante annum Domini 1237 propter aeternitatem mundi et temporis, et propter librum De divinatione somniourum, qui est tertius De somno et vigilia, et propter multa alia erronee translate.*⁸⁷

Sin dar una lista exhaustiva de las tesis que resultaron adversas a las cristianas, Bacon señala muy específicamente dos: la eternidad del mundo y el tiempo, y lo dicho en el *Div. Somn.* Este señalamiento no es de sorprender pues en ambos casos se contradice de principio algunas creencias fundamentales del cristianismo. Mientras que la eternidad del mundo resulta incompatible del todo con lo establecido en el *Génesis* y, en cierta medida, con el *Apocalipsis*, la idea del *Div. Somn.* sobre que la divinidad no envía los sueños no coincide con gran cantidad de pasajes bíblicos como, por ejemplo, aquel en el que José, cuando está a punto de abandonar a María a causa de que se siente deshonrado, es visitado en sueños por un mensajero del señor, quien le narra lo acontecido y le revela el nombre con el que deberá bautizar a su hijo.

El que Bacon haya subrayado estos dos casos no es casual, seguramente se trataba de aquellos a los que continuamente se apelaron en su tiempo. Ahora bien, lo interesante es notar que ambos tienen en común el que son puntos de intersección entre la filosofía natural y la teología. La caracterización de ellos atañe tanto a lo uno como a lo otro. La cuestión de la eternidad del mundo o del poder adivinatorio de los sueños, no sólo es considerable exclusivamente desde el punto de vista natural, sino que también se vinculan con una cierta concepción de la divinidad. Las ideas, por ejemplo, de un mundo finito así como la de un dios creador son solidarias y se apoyan entre sí. No dependen la una de la otra ni tienen

⁸⁷ R. Bacon, *Compendium Studii Theologiae*, cap. 2

el mismo origen, pero, una vez que se les asocia, forman un binomio en el que el resultado es más persistente que cada uno de los elementos que lo integran.

Se puede observar que el cambio de consideración sobre algún elemento importante de la filosofía natural obliga a ajustar los de la teología y viceversa. Precisamente por ello, la filosofía natural de Aristóteles, así como después lo será la ciencia experimental, no podía integrarse a destajo al pensamiento católico, sino de manera paulatina. Lo primero hubiera implicado una renovación muy rápida y forzada de ciertas concepciones teológicas, lo cual puede ser perjudicial para los cultos y los ritos, que siempre se preocupan por mantener las formas heredadas. Por todo ello, el primer acercamiento a la filosofía natural de Aristóteles fue problemática en tanto que, no sólo no podía respaldar las diversas concepciones bíblicas de lo divino, sino que ambas parecían excluirse entre sí.

Son varias las conclusiones que se podrían extraer de estos hechos; no obstante, por el momento éstos son suficientes para advertir que el texto del *Div. Somn.* ha de leerse conforme a su doble cualidad de pertenecer tanto a la filosofía de la naturaleza como a la teología. Si bien el título postizo de *Parva Naturalia* tiende a resaltar exclusivamente lo primero, no hay que perder nunca de vista lo segundo. En otras palabras, no hay que esforzarse exclusivamente por tratar de captar las argumentaciones y explicaciones de orden físico que se brindan, sino que también hay que tomar en consideración toda la dimensión metafísica que sirve de trasfondo a la obra. El *Div. Somn.* no implica, solamente, una concepción fisiológica de los sueños, sino también una teológica.

Para aventurar una lectura que integre ambos elementos, considero que lo ideal es partir de un momento clave del *Div. Somn.*, por lo demás fascinante y a la

vez enigmático, en el que se afirma: ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.⁸⁸ Se trata de una breve, pero apretada construcción que, no sólo atina directamente al punto neurálgico de todo el tratado, sino posiblemente también a una de las columnas del pensamiento aristotélico. Es cardinal hacer un esfuerzo por tratar de aproximarnos mínimamente a su significado, pues quizá sintetice la actitud de Aristóteles. No en vano, Freud ya había advertido que: *sin duda esta distinción tiene su importancia, si supiéramos traducirla correctamente.*⁸⁹

A mi juicio, no se ha prestado la suficiente importancia a esta oración, lo cual resulta evidente, pues no constituye un lugar común dentro de los comentarios, interpretaciones y obras de carácter general sobre el pensamiento aristotélico. Esto se debe, sobre todo, a que, a diferencia de otras ideas centrales, su autor no insiste continuamente en ella ni la emplea con fines argumentativos en otras obras. De hecho se menciona exclusivamente en este pasaje para luego apagarse y perderse en el horizonte. Frente a esto, salta una gran incógnita: ¿hace falta dar tanta importancia a algo a lo que pareciera que su autor no le dio? Por el momento se ha de dejar pendiente la respuesta y, como quien se adentra en un territorio nuevo a la manera de un explorador que es movido por el mero placer de descubrir lo que se mantiene para él como un enigma, y no tanto como el conquistador que llega a tomar posesión de lo que de antemano sueña como suyo, dejaremos que al final del recorrido cada uno responda a esto por sí sólo y saque sus conclusiones.

Antes que todo, ha de tomarse en cuenta que una de las características de Aristóteles es que es un pensador arquitectónico. Esto significa que poseía una alta capacidad de adoptar los más diversos y solitarios materiales, para después fundirlos en una única construcción dotada de asombroso brillo y entereza. Esto se debe a que posee la doble capacidad y facilidad, propia del pináculo de los

⁸⁸ Cf. 463b14-15

⁸⁹ S. Freud, *La interpretación de los sueños I*, p.30.

pensadores, tanto para recolectar y asirse a los hechos como para lograr una visión de conjunto de los mismos. Es un caso prototípico en el que se logra un extraño balance entre pensamiento abstracto y concreto, hechos y teoría. Y cuando hablo de balance, no me refiero a que preste la misma atención a ambos elementos, sino a que está incapacitado para hacer lo uno sin lo otro: las cosas mismas las observa teóricamente así como tampoco da ningún paso en la teoría sin material alguno. Por ejemplo, en su famosa sentencia ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννα,⁹⁰ no es posible distinguir hasta dónde se trata de una simple observación y hasta dónde es una precisión teórica. Debido a ello, en constantes ocasiones pareciera que la argumentación aristotélica se resiste a ser catalogada conforme a los criterios de inductivo y deductivo. En realidad, en un mismo pasaje pueden darse ambas cosas de manera simultánea.

Por eso Düring señalaba que:

Ningún pensador griego se aferra tanto a los hechos como él; en ninguno encontramos construcciones tan extravagantes de ideas. Partiendo de un pequeño número de observaciones elementales y correctas, formula teorías que luego influyen fuertemente sobre su trabajo de investigación y resultan determinantes de la orientación; menciono como ejemplos las doctrinas de las categorías y del movimiento natural de los elementos, y su teleología.⁹¹

Si nos guiamos por esto, ha de partirse entonces de que la afirmación ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία se trata de una fórmula teórica con la que se sintetizan un cúmulo de observaciones y de hechos presentados en el *Div. Somn.* y otras obras con las que ésta se encuentra íntimamente interconectada. Ahora bien, lo más prudente sería preguntarse entonces cuál fue el material con el que anduvo trabajando al momento de llegar a semejante formulación con la que englobó sus hallazgos.

⁹⁰ Cf. *Meta* 1070 7-8, 1092 a 11-17; *Phy.* 193b 9-18; *de An.* 415 a 26-b7; *GA* 731 b 31-35.

⁹¹ I. Düring, *Aristóteles*, p. 805.

Obviamente, según nuestro tratado, este material serían los ensueños; sin embargo, para adelantar un poco, hay que tomar en cuenta que eso es tan sólo una parte de una investigación más amplia y ambiciosa, que se volvió una prioridad para su autor, y que podríamos resumir simplemente como una preocupación por τὰ ζῶα o por la vida en todas sus formas.

Es claro, por la extensión del *Div. Somn.* y por lo poco que se repiten sus temáticas en otros tratados aristotélicos, que no se trata de una obra de gran envergadura. Con esto, simplemente me refiero a que, en vida del autor, no constituyó nunca el objeto de una investigación *per se*, sino que su creación se derivó a partir de otras averiguaciones que realizó. No obstante, hay que aclarar que esto no debe llevar a la confusión de considerar que se trata de una obra sin importancia. En todo caso, esta advertencia simplemente ha de servir para que su lectura se considere dentro de un marco heurístico más amplio. De hecho, quien profundiza en la comprensión del *Div. Somn.*, se ve obligado a la consulta de otras obras a partir de las cuales cobran mayor fuerza y significado algunos de sus planteamientos.

Este hecho se corrobora tan rápido como sobresalta a la vista el que, tanto en el resto de escritos aristotélicos⁹² como en los catálogos antiguos de sus obras, existe una absoluta carencia de referencias directas al *Div. Somn.* Esto es, a diferencia de lo que ocurre con el resto de su obra, no existen testimonios o alusiones antiguas a un tratado de oniromancia. Ahora bien, es importante detenerse a considerar sus posibles razones. Antes que nada, este vacío del registro del *Div. Somn.* dentro de la tradición no ha de emplearse para concluir que se trata de una obra apócrifa. La obra, tal como se señalará dentro de poco, se vincula tan estrechamente con otros escritos aristotélicos que sería difícil que otro

⁹² Salvo una mención a inicios del *Somn. Vig.*, que se cita más adelante.

autor hubiera podido reproducir dichas ideas con tanta precisión. En realidad, hay que considerar otros motivos. A mi modo de ver, el que no se le mencione no sirve para poner en duda su autenticidad, sino para cobrar conciencia de que, desde la tradición más antigua, el *Div. Somn.* no fue apreciado de manera aislada, sino como si se tratara de un territorio circunscrito dentro de otro.

Así lo propone el mismo *Div. Somn.*, pues en 464b17-18, después de haber presentado sus consideraciones finales sobre la interpretación de los sueños, presenta una fórmula de cierre en la que se afirma que, con lo dicho hasta ese momento, se ha explicado qué es y cuáles son las causas tanto del sueño como del ensueño, así como de su adivinación. Asimismo, esta conclusión se correlaciona con una introducción general que se presenta en *Somn. Vig.*,⁹³ en el que, no sólo se presentan los contenidos que han de ser abordados en dicha obra, sino que, mediante las expresiones *πρὸς δὲ τούτοις γ καὶ πότερον*, se introducen otros que pertenecen al *Insomn.* y al *Div. Somn.* De esta manera, se anticipa que la indagación que ahí se inicia no quedará acotada por lo presentado en el *Somn. Vig.*, sino que girará en torno a tres temáticas fundamentales que corresponden respectivamente a los contenidos de *Somn.*, *Insomn.* y *Div. Somn.* El primero estudiará el dormir; el segundo, las imágenes que aparecen durante dicha situación y el tercero, la interpretación de las mismas. Conforme con ello, ha de considerarse que, a pesar de que cada uno de estos tratados posee distintos objetos de estudio y se constituyen a sí mismos como una disertación que tiene su principio y final dentro de sí, en realidad fueron pensados como parte de un programa de investigación común que abarcaría todo lo referente a la cuestión onírica. En el

⁹³ *Somn. Vig.* 453b1-24,

fondo, se trata de tres obras autosuficientes pero que aspiran de manera solidaria a conformar una sola unidad.⁹⁴

Asimismo, esto no sólo es verificable a partir de las referencias explícitas citadas, las cuales son siempre dudosas dentro del *Corpus aristotelicum* pues, debido a que nunca están firmemente insertadas dentro de los textos y se les puede suprimir fácilmente sin afectar la obra, pueden tratarse de interpolaciones de editores posteriores; sino también a partir de la evidencia interna en las obras. En el caso del *Div. Somn.* nos encontramos que sus contenidos presuponen o retoman los desarrollos del *Insomn.* Es necesario, por ejemplo, conocer cuál es la naturaleza y las causas de los ensueños, la facultad que los produce, su relación con la φαντασία, así como las explicaciones que se dan sobre los movimientos que se producen durante los sueños. De hecho, el mismo *Div. Somn.* en 464b10 remite a lo dicho por el *Insomn.* en 461a14 y ss. Sin brindar un análisis pormenorizado de cuáles son los temas a partir de los cuales se van encadenando los tres tratados, me parece que es indudable que cada uno de ellos presupone al anterior en varios puntos. Incluso cada uno de los tratados no se extiende demasiado en aquello que

⁹⁴ Cabe notar que, para nosotros, es claro que existe una unidad y al mismo tiempo una importante diferencia entre los temas abordados en los dos primeros tratados, por lo que pensamos que Aristóteles está plenamente justificado a que los presente de manera independiente pero complementaria. Ello se debe a que, en nuestros días, aunque el estudio de ambos campos requiere métodos e instrumentos diferentes, es emprendido por un fisiólogo, es decir, se trata de dos estudios diferentes con características propias pero que son objeto de estudio de una misma ciencia. No obstante, no sucede así con el tercer tratado. Actualmente ya no es clara la vinculación que guarda su temática con la de los dos primeros porque, según nuestras clasificaciones, corresponden a disciplinas distintas. Como muestra de ello, si un fisiólogo comenzara a tratar sobre el tema de la interpretación de los sueños, no podría publicar sus resultados en una revista de fisiología.

Precisamente por ello, es necesario advertir que la manera en la que Aristóteles unificó y dividió todo lo referente a la cuestión onírica, no debe hacerse coincidir con la demarcación contemporánea que las ciencias hacen de la realidad. De hecho, las tres temáticas citadas son abordadas cada una desde diferentes consideraciones tomadas a partir de la medicina, la psicología, la fisiología, la biología y la hermenéutica. Por otro lado, aunque Aristóteles no hubiera recurrido a tal variedad de disciplinas en cada uno de los tratados y hubiera guiado su división conforme a nuestra clasificación de las ciencias, de todos modos se habría visto obligado a sumar un tratado de interpretación onírica a los otros dos de índole psicossomática por la sencilla razón de que, antes que él, todos los tratados científicos sobre la materia siempre incluían un punto de vista exegético. Tal como Drossaart lo ha notado (cf. xxxvi), una indagación sobre los sueños difícilmente se hubiera juzgado completa en su tiempo si hubiera omitido la cuestión de la adivinación.

ya ha aclarado previamente en los que lo anteceden, tal como si los estuviera redactando para que sean leídos de manera consecutiva.

Siendo esto así, es de suponer que la carencia de referencias directas al *Div. Somn.* no significa que la tradición haya ignorado u omitido este tratado, sino que, en la mayoría de los casos, lo presuponían o sobrentendían cuando se mencionaba al *Somn. Vig.* En otras palabras, gracias a la voluntad de su creador por que los contenidos de los tres tratados se encadenaran de manera estrecha, en la posteridad se tendió a privilegiar su unidad por encima de las diferencias. Si esto es cierto, hay que considerar, por ejemplo, que Ptolomeo Queno, cuando en el número 40 de su catálogo menciona un *Περὶ μνήμης καὶ ὕπνου*, incluía bajo este título las tres obras de las que hemos venido hablando. Si no fuera así, sería difícil explicar por qué sí se conservó un registro del *Somn. Vig.*, pero no del *Insomn.* y del *Div. Somn.* No es fácil pensar que, a pesar de esta evidente interdependencia de los tres tratados, en la antigüedad sólo se haya conocido el primero de ellos. Parece más plausible pensar que si en ésta se conocía uno, seguramente se tenía noticia de los otros dos. Asimismo, si no se piensa de esta manera, no se explica por qué en la tradición manuscrita posterior no aparece nunca de manera aislada el *Somn. Vig.*, sino que siempre se encuentra seguido del *Insomn.* y del *Div. Somn.*⁹⁵ Por otra parte, también es más lógico pensar que si se desconociese o ignorase uno solo de estos tratados, ocurriera lo mismo con los otros dos, tal como sucede en los catálogos de Hesiquio y Diógenes, en donde no existe registro de ninguno de los tres.⁹⁶

⁹⁵ Según Ross, en la mayoría de los manuscritos se registran en conjunto las siguientes obras conforme al orden en el que se presentan a continuación: 1.- HA, 2.- PA, 3.- IA., 4.- de An., 5.- Sens., 6.- Mem., 7.-Somn. Vig., 8.- Insomn., 9.-Div. Somn., 10.- MA, 11.- GA.

⁹⁶ Es importante explicar, tal como lo hace Ross siguiendo a M. Moraux, que esta omisión se ha de comprender a partir de la falta de un interés general en el siglo 200 A.C. por todos los trabajos físicos de Aristóteles, lo cual se corrobora con la ausencia de menciones de otras obras como el *Cael.*, *GC*, *Mete.*, *PA*, *MA*, *GA*.

Por otro lado, hay que imaginar que ocurre una situación análoga dentro del *Corpus aristotelicum*. Si no existen referencias directas al *Div. Somn.*, hay que considerar que, en todos los casos en los que se hace referencia algún tipo de investigación sobre los sueños, se encuentra, sobrentendida o en germen, la inclusión de los contenidos abarcados por el *Div. Somn.* Es probable que Aristóteles no pensara en cada uno de los escritos como si se trataran de entes aislados, sino que siempre tenía en mente la unidad temática completa a la que pertenecían. De hecho, en los pocos pasajes en los que se habla de una investigación relativa a los sueños, las referencias nunca son detalladas, es decir, no se refieren a pasajes, argumentaciones o ideas precisas que puedan ser ubicadas con exactitud, sino que resultan ser más amplias y se refieren a la temática general. Hasta donde he encontrado, existen, en el resto de las obras, cinco referencias directas a una investigación de este tipo. Dos se refieren a ella como si ya hubiera sido realizada (MA 704^a2-b3, PA 653a19 y Long. 464b30) y otras dos como algo próximo a realizarse (*de An.* 432b11 y *Sen.* 436a14).⁹⁷

⁹⁷ Lo cual no debe seguirse al pie de la letra al momento de identificar la datación de las obras. Generalmente, a partir de los trabajos de Nuyens sobre la evolución de la psicología en Aristóteles, se considera que la obra biológica antecede en su mayoría a los trabajos de *de An.* No obstante, conforme a estas menciones, pareciera que es al revés. En realidad, la datación y el ordenamiento de todas las obras biológicas y psicológicas presentan una seria dificultad debido a que son obras que fueron reelaboradas en varias ocasiones por Aristóteles, lo cual implica que desde antiguo coexisten diversas capas históricas en cada una de ellas. Por si esto fuera poco, los autores y editores posteriores, tan pronto como murió Aristóteles, se dieron a la tarea de volver más complejo el asunto al reordenar el material conforme a sus criterios e inclusive, en algunos casos, introducir oraciones y materiales (provenientes de Aristóteles o de otros autores, peripatéticos en su mayoría) que consideraban que mejoraban el estado de la obra. En rigor, no es posible otorgar una datación absoluta a cada una de las obras, antes bien, hay que tratar de identificar los distintos momentos que conviven al interior de cada una de ellas. Sin embargo, tal como se aprecia, esto resulta ser una tarea sumamente larga y agotadora para la cual se requiere poseer un carácter indagatorio muy peculiar, muchas horas de estudio y una nada parca biblioteca a la mano. Inclusive, aun cuando se arroje uno con valentía a esta cuestión, esto no garantiza realmente nada. I. Düring, quien tenía un conocimiento enciclopédico de la obra completa de Aristóteles y presta atención a detalles mínimos, después de varios años de estudios concluye que: *Hace veinte años también yo creía que la relación cronológica entre el 'De partibus animalium', el 'De Anima' y los pequeños tratados psicológicos se podría determinar con bastante exactitud, más o menos como lo hace Ross en la introducción a su edición de los 'Parva naturalia'. Ahora ya no estoy tan seguro. Cuanto más se adentra uno en estos escritos, tanto más claramente se ven las huellas de la reelaboración.* Op. cit. p. 869 y 870.

De entre estas referencias, es importante atender a la última ya que a partir de ella es posible comprender cuál era el sentido último por el que Aristóteles emprendió una investigación en el campo de los sueños. El fragmento completo establece lo siguiente:

φαίνεται δὲ τὰ μέγιστα, καὶ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῶν ζώων, κοινὰ τῆς τε ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος, οἷον αἴσθησις καὶ μνήμη καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία καὶ ὅλως ὄρεξις, καὶ πρὸς τούτοις ἡδονὴ καὶ λύπη: καὶ γὰρ ταῦτα σχεδὸν ὑπάρχει πάσι τοῖς ζώοις. πρὸς δὲ τούτοις τὰ μὲν πάντων ἐστὶ τῶν μετεχόντων ζωῆς κοινὰ, τὰ δὲ τῶν ζώων ἐνίοις. τυγχάνουσι δὲ τούτων τὰ μέγιστα τέτταρες οὖσαι συζυγίαι τὸν ἀριθμὸν, οἷον ἐγρήγορις καὶ ὕπνος, καὶ νεότης καὶ γῆρας, καὶ ἀναπνοὴ καὶ ἐκπνοή, καὶ ζωὴ καὶ θάνατος: περὶ ὧν θεωρητέον, τί τε ἕκαστον αὐτῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας συμβαίνει.⁹⁸

Tal como se aprecia, la razón no reside únicamente en que sintiera un fuerte interés por profundizar en dicha temática. En realidad, tal como él lo expresa, ésta fue planeada con vistas a explorar τὰ κοινὰ τῆς τε ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος, o al menos éste es el sentido final que le imprimió. Se trata, entonces, de una indagación que considera que se complementa con otras que tratan sobre la sensación, la memoria y los apetitos, así como a la juventud y la vejez, la respiración y la exhalación, la vida y la muerte. Asimismo, aunque no se le mencione aquí, no se descarta la posibilidad de que hablara περὶ νόσου καὶ ὑγιείας.⁹⁹

Por fortuna, conservamos al menos un tratado para la mayoría de estos asuntos. Tenemos el *Sens.* que explora la sensación; el *Mem.*, la memoria; el *Somn.*

⁹⁸ [Parece que los atributos más importantes de los animales, tanto si son comunes como si son específicos, son comunes al alma y al cuerpo, como por ejemplo: sensación, memoria, pasión, deseo y, en general, apetito, a más de placer y dolor; éstos, en efecto, se dan en casi todos los animales.

Pero, además de esos atributos, hay otros: unos, comunes a los seres que participan de la vida, y otros propios de algunos animales. Se da el caso de que los más importantes de ellos pueden enumerarse en cuatro parejas, que son: vigilia y sueño, juventud y vejez, inspiración y espiración, y vida y muerte. Preciso es investigar, al respecto, qué es cada uno de ellos y por qué causa se producen].

⁹⁹ Cf. Long. 464b32

Vig., el *Insomn.* y el *Div. Somn.*, el sueño y la vigilia; el *Long.*, la juventud y la vejez; el *Juv.* la vida y la muerte. Por su parte, si bien no conservamos un tratado exclusivo para el tema de la respiración, en el *Juv.*, desde el 470b6, encontramos un extenso fragmento que abarca esta cuestión y que se conoce como *Resp.* Tal como se percibe, a excepción de los temas de θυμός, ἐπιθυμία y ὄρεξις, se cumple con el programa aristotélico.

Habría que suponer que, conforme a esta introducción que posee esta visión de conjunto con la que Aristóteles estaba elaborando este material, posiblemente estaba pensando en integrarlo todo en una obra general. Sin embargo, ya sea porque no pudo dedicar más tiempo a ello o porque su vida llegó a su fin, esto nunca ocurrió. Posteriormente, esas obras se vieron marginadas y se mantuvieron aisladas durante siglos hasta que, en el siglo XIII, Egidio Romano, un discípulo de Santo Tomás de Aquino y arzobispo de Bourges, les prestó atención y, tratando de restaurar este sentido unitario, las integró en una sola obra bajo el título de *Parva Naturalia*, criterio editorial que permanece hasta nuestros días.

Si bien es acertada esta empresa realizada por el religioso, el lector contemporáneo debe tener mucho cuidado de no leer la obra como si se tratase de un todo ya acabado. En realidad, estaba a medio camino de ser así o eso aparenta. Por todos lados, en la obra existen pasajes inconexos, ideas sueltas, argumentaciones interrumpidas, repeticiones e incluso la duplicación de introducciones. En varios puntos y desde varias perspectivas, se puede reconocer que se trata de distintos materiales que se fueron forjando en diferentes épocas y que, sólo después, con el paso del tiempo, surgió la conciencia de su gran afinidad y la necesidad de comenzar a integrarlo en un todo cohesionado.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Para entrar en más detalle sobre esto, recomiendo que se revise la excelente introducción de Drossaart a su edición del *Insomn.* y del *Div. Somn.* Aunque algunas de sus tesis principales sean sumamente

Me parece que para comprender esto es útil reflexionar cómo es que se llega a producir una obra. Existen varios caminos para ello, sin embargo, en ninguno de los casos la gestación comienza con la escritura. Nunca se levanta un día alguien con una revelación lista para quedar registrada. Antes bien, siempre se requiere que al interior de la persona se vaya reuniendo el material, empiecen a germinar algunas ideas, se descubran conexiones entre las mismas y se comience a ordenarlas de manera coherente. En un principio, estos descubrimientos pueden comenzar a aparecer parcialmente en otras obras, en conversaciones o en someros apuntes; no obstante, cuando se logra la claridad de conjunto, el autor se percató de que todos aquellos primeros gérmenes, ya crecidos, pueden ser extraídos de sus rincones solitarios y ser transplantados dentro de un mismo espacio para que acaben de conformarse juntos, de tal manera que, familiarizándose y creciendo a partir de este contacto mutuo, alcancen ya no la belleza de su especie, sino la de una floresta, en este caso, un discurso.

Éste es, a mi modo de ver, el modo como ha de entenderse el proceso de creación de los *PN* y, en general, las obras aristotélicas. Su periodo de desarrollo no siempre es inmediato o cercano al momento de su registro escrito. Algunas obras presuponen un trabajo que comenzó, ya sea voluntariamente o no, varios años antes de su escritura. Esta aclaración la hago para tener en mente que, si se reconoce una cierta evolución dentro del pensamiento aristotélico, ésta ha de ser pensada en términos orgánicos y no epocales. Esto es, cada obra no debe ser asignada de manera rígida a un periodo de la vida de su autor, sino que en cada una de ellas se debe reconocer que coexisten momentos pasados, presentes y futuros de su pensamiento. La visión, a mi parecer, no debe ser la de tratar de

cuestionables, la agudeza de su visión y su detalle para diseccionar estas obras es admirable. También resulta útil, sin que se siga al pie de la letra, los señalamientos que Ross presenta en la introducción a su edición de los *PN*. En dichas obras se podrá encontrar gran cantidad de pasajes que inducen a pensar de esta manera, así como más bibliografía al respecto.

encotrar cuáles son las ideas o conceptos que son representativos de un periodo de su vida y a partir de ellos tratar de fechar cada una de las obras, sino, antes bien, reconocer este lento proceso de inseminación, crecimiento, maduración y reproducción de las ideas, el cual opone una gran resistencia a ser analizado a partir de las inflexibles categorías de un tiempo lineal. ¿Hasta dónde se puede sostener que la semilla ya no está presente en un portentoso roble?, ¿hasta dónde la planta ha dejado de ser aquel brote sin hojas ni tallo fuerte?, ¿acaso es posible reconocer el momento exacto en que un tallo se ha convertido en una rama?¹⁰¹

Todo esto lo digo a propósito de los PN, en los cuales se aprecia, con más facilidad que otras obras, este proceso de gestación. Debido a que, como ya se ha dicho, se trata de una obra que se quedó *in medias res*, se puede dar un paso hacia atrás para tener una percepción general de su pasado y otro hacia adelante para suponer lo que podría haber sido su futuro. En ellos, coexisten los tres momentos. A partir de ello, resulta pertinente detenerse a preguntar de dónde y hacia dónde se dirigen estos tratados.

En general, los intentos por fechar las obras de los *PN* son muy variados. La mayoría lo hace siguiendo las categorías epocales establecidas por Nuyens, quien, en su *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, divide el estudio la obra de Aristóteles en tres grandes momentos que coinciden con la transformación de su concepto de alma.¹⁰² El primero de ellos, correspondería al periodo más temprano en donde Aristóteles todavía se encontraría muy influido por las ideas dualistas de Platón, principalmente aquellas que esboza en el *Fedro*. En un segundo periodo,

¹⁰¹ Piénsese en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, donde su autor sostiene: *El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos tiempos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.*

¹⁰² En lo que se sigue, no se busca hacer una exposición detallada de los argumentos. Para el interesado, cf. la obra de Nuyens, así como las introducciones mencionadas de Ross y Drossaart.

que correspondería al periodo en el que su autor viajó por el Asia Menor y Macedonia hasta regresar finalmente a Atenas, se ubicarían la mayoría de las obras biológicas en donde su concepto del alma implica necesariamente la unión a un cuerpo. Durante este periodo sobresaldrían sus intentos por tratar de asociar el alma al calor y por considerar que reside en el corazón. Finalmente, en un tercer periodo, que correspondería con los últimos años de su vida en Atenas, el autor se caracterizaría por las nuevas ideas que se presentan en el *de An.* y que se ilustrarían con claridad en su definición del alma como ἐντελέχεια del cuerpo, lo cual se supone que es una superación de las ideas del periodo previo.

Siguiendo estas categorías, los estudios de los *PN* tienden a situar cada uno de los tratados en el segundo o el tercer periodo. Generalmente se considera que la totalidad del *Long.* y del *Juv.*, así como una parte o la totalidad de la trilogía onírica, pertenecerían al periodo medio. Las razones para ello son la gran cantidad de referencias y de pasajes comunes que guardan con sus obras biológicas, principalmente el *PA*. Por su parte, se considera que *Sens.* y *Mem.* y, en algunas casos, parte del *Somn. Vig.* y el *Insomn.* pertenecen al tercer periodo. Esto se debe sobre todo a que en estos abundan las referencias directas al *de An.*, así como también muchos conceptos propios de éste como φαντασία, αἰσθητικόν, νοητικόν, φανταστικόν y δόξα.

Ahora bien, sin discutir si estas dataciones son exactas y veraces, y mucho menos sin el ánimo de corregirlas, me parece que el estudio de los *PN* no debe partir de este enfoque, sobre todo porque una separación entre las obras biológicas y la psicológica me parece innecesaria.

Si revisamos su obra biológica, el gran salto que Aristóteles dio se debe, en gran medida, al enfoque antropomórfico con el que se guió. En los *HA*, la cual se considera su obra más antigua en la materia, presenta un serie de advertencias

metodológicas.¹⁰³ Ahí Aristóteles parte de una verdad evidente: las partes de los animales pueden ser idénticas entre sí o diferentes. Son idénticas cuando se trata de animales de la misma especie tal como el ojo de un hombre no se diferencia del de otro. También pueden ser idénticas entre animales que no son de la misma especie pero sí del mismo género. Finalmente, las partes de los animales que son distintas, se pueden estudiar gracias a que presentan una relación analógica tal como una uña y una pezuña, las plumas y las escamas, los pulmones y las branquias.

El hallazgo que representa esta última categoría se volverá fundamental como herramienta para analizar todos los seres vivos, a pesar de las más grandes diferencias que existan entre ellos. Básicamente, el criterio analógico le servirá a su autor para poder agrupar y unificar todos los seres vivos. No obstante, para poder lograr esto, primero adoptó una especie animal que funcionara como modelo a partir del cual se pudieran trazar todas las analogías posibles. Esta especie no fue otra, sino la de los seres humanos: *Pues así como para valorar una moneda la comparamos con aquello que nos es más familiar, así también debemos proceder con las otras investigaciones. Pues el hombre es, de todos los animales, aquel que necesariamente conocemos mejor.*¹⁰⁴

Düring resume todo este procedimiento de la siguiente manera:

El hombre, dice, es el animal más conocido; por tanto, tomamos como punto de partida los tejidos y órganos del hombre, su estructura y sus funciones, y buscamos los 'análoga' de los órganos humanos dentro de toda la escala animal. Esta concepción nos es tan familiar que ni siquiera pensamos, qué progreso tan enorme significó. Para las analogías biológicas, Aristóteles toma las funciones de los órganos como punto de comparación; el cartílago del calamar, la espina de los peces, el esqueleto del hombre, cumplen la misma función. La analogía es extendida también a los órganos internos; considera las branquias como 'analogon' del

¹⁰³ HA 486a15 ss

¹⁰⁴ HA 491a19-26.

pulmón; en la investigación de los órganos digestivos aplica agudamente la analogía.¹⁰⁵

Este principio metodológico, a pesar de los errores a los que también lo llevaron, tuvo la virtud de serle útil para establecer la pauta de su investigación biológica. Siguiendo siempre muy de cerca este precepto, Aristóteles trató siempre de agrupar a los seres vivos por semejanza y analogía, y posteriormente analizarlos en conjunto. Conforme con dicho criterio, se volvió evidente que no era necesario duplicar un mismo tipo de estudio entre dos especies diferentes. En otras palabras, si analizaba dos especies, por ejemplo, un caballo y un pez, no tenía que investigar en cada una de ellas cuál era la finalidad de los pulmones y de las branquias. Le bastaba con una sola indagación que respondiera a cuál era el papel común que cumplían ambos órganos. Asimismo, esta forma de encarar dichos fenómenos, no sólo quedó reflejada en su forma de proceder, sino que, con el paso del tiempo, Aristóteles alcanzó una gran claridad conceptual a este respecto: *es evidente que si hablamos de los diversos animales separadamente, repetiremos muchas veces lo mismo; ya que tanto los caballos y los perros como los hombres poseen cada una de las características citadas, de tal modo que si nombramos cada uno de sus atributos separadamente, nos veremos obligados a hablar muchas veces de todos los atributos que son iguales en animales de distinta especie y que no presentan ellos mismos ninguna diferencia.*¹⁰⁶

Poco a poco, la observación de estas semejanzas y analogías entre los seres vivos alcanzó su punto culmen cuando Aristóteles cobró plena conciencia de que era algo que, no sólo ocurría entre los órganos o tejidos, sino que irremediablemente también tenía que ocurrir entre las funciones que ejecutan. El análisis de los pulmones y las branquias, por ejemplo, tenía que terminar en el de la

¹⁰⁵ I. Düring, *op. cit.* p. 803.

¹⁰⁶ PA 639a23-29.

respiración; el de los ojos y los oídos, en el de la sensación; el de las piernas y aletas, en el del movimiento, etc.

Como resultado de esto, sus estudios en el campo de la biología se entrecruzaron con cuestiones que ya no eran meramente corporales, sino también psíquicas. En *PA*, se aprecia muy claramente este suceso cuando sostiene que:

Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὐδ' ἕνεκα πράξις τις, φανερόν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πολυμεροῦς. Οὐ γὰρ ἡ πρίσις τοῦ πρίονος χάριν γέγονεν, ἀλλ' ὁ πρίων τῆς πρίσεως: χρήσις γὰρ τις ἢ πρίσις ἐστίν. Ὡστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.¹⁰⁷

Tal como se puede percibir, el estudio de los seres vivos orilló al filósofo a adoptar una nueva perspectiva respecto de cómo entender los procesos psíquicos. Básicamente, por la fuerza de los hechos, Aristóteles se vio empujado, por un lado, a reconocer que muchas de las acciones que se atribuían al alma, en realidad no se podían realizar sin un cuerpo, así como también, por el otro, que, en este tipo de estudios, el hombre casi no se distingue del resto de los animales. En otras palabras, a partir de ese momento, Aristóteles ya no podría hacer a un lado el cuerpo en el análisis de ningún tipo de actividad animal ni tampoco podría conservar el enfoque antropocéntrico que había dominado toda la tradición. Desde el instante en que el filósofo recurrió al hombre como modelo para estudiar a los seres vivos, sin darse cuenta, se obligó a sí mismo a que, llegado el momento, tendría que estudiar al hombre a partir de todo lo que éste entraña de animalidad. Esto es, si para estudiar a los animales había requerido de categorías pensadas a

¹⁰⁷ *PA 645b14-20 [Pero, puesto que todo instrumento tiene una finalidad, que cada una de las partes del cuerpo es para algo, y que la finalidad es una acción, es evidente que también el cuerpo en su conjunto está constituido para una acción compleja. La acción de serrar, efectivamente, no tiene como finalidad la sierra, sino que la sierra tiene la finalidad de serrar, pues serrar es un uso de la herramienta. De modo que también el cuerpo en cierta manera tiene como finalidad el alma, y las partes tienen como finalidad las funciones comunes a todos los animales y de las propias de cada género y especie].*

partir de un modelo humano, en un futuro, cuando se volviera al estudio de la psique humana, tendría que echar la mano de modelos zoológicos. Siendo esto así, tenemos que el enfoque antropocéntrico con el que comenzó a abordar la biología, a la larga conduciría al Estagirita a adoptar una perspectiva biológica en los análisis psíquicos.

De hecho, en esto consiste la gran novedad de Aristóteles respecto a sus antecesores. Como bien lo señala Düring: *es el primero que plantea biológicamente las cuestiones; sólo con él la psicología viene a ser una ciencia independiente. [...] El escrito Sobre el alma está trazado como una investigación científico-natural de los procesos psicofísicos.*¹⁰⁸ Antes de él, dicha cuestión había sido pensada en términos metafísicos, lógicos o epistemológicos, pero no fisiológicos. Por ello, si se quiere buscar una diferencia entre su pensamiento y el de Platón, no se ha de partir del presupuesto de que superó su visión dualista, sino que pudo enfocar el problema y, por lo tanto, plantearlo a partir de las nuevas posibilidades que le brindó la Biología.

Así lo deja ver él mismo desde los inicios del *de An.* Ahí, antes de criticar directamente las concepciones de sus antecesores, presenta primero una serie de consideraciones sobre cómo se ha de abordar el tema en cuestión. Entre ellas establece precisamente que:

νῦν μὲν γὰρ οἱ λέγοντες καὶ ζητοῦντες περὶ ψυχῆς περὶ τῆς ἀνθρωπίνης μόνης εὐοίκασιν ἐπισκοπεῖν: εὐλαβητέον δ' ὅπως μὴ λανθάνῃ πότερον εἷς ὁ λόγος αὐτῆς ἐστὶ, καθάπερ ζῴου, ἢ καθ' ἕκαστον ἕτερος, οἶον ἵππου, κυνός, ἀνθρώπου, θεοῦ, τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστὶν ἢ ὕστερον, ὁμοίως δὲ κἂν εἴ τι κοινὸν ἄλλο κατηγοροῖτο.¹⁰⁹

¹⁰⁸ I. Düring, *op. cit.* p. 884 y 885.

¹⁰⁹ *De An.* 402b4-10 [Ocurre, en efecto, que cuantos actualmente tratan e investigan acerca del alma parecen indagar exclusivamente acerca del alma humana. Ha de tenerse cuidado, pues, no vaya a pasarse

Nada de eso hubiera podido ser planteado en sus primeros años de formación y no porque estuviera influido por el pensamiento de Platón, sino porque primero requería formarse y adentrarse en nuevos campos del conocimiento.

Por todo esto, a pesar de algunas grandes diferencias que existen entre su obra biológica temprana y la psicológica, considero que es más valioso verlas como si se tratase de una unidad. No hay que pensar que las obras de un Aristóteles maduro superen o abandone sus ideas previas. Sin lugar a dudas, en las más tempranas se encuentran ya, en proceso de elaboración, las que vendrán. Para el caso del *de An.*, esto resulta evidente. Tan sólo para dar unos ejemplos,¹¹⁰ hay que considerar que en *HA*¹¹¹ aparecen los primeros estudios de Aristóteles sobre la sensación, el *MA* es la primera gran obra en la que se vincula el movimiento con otras funciones de los seres vivos como lo son la facultad de sensación y de apetito, e inclusive, en *HA*, encontramos observaciones tan agudas como: *Existen, en efecto, en la mayoría de los animales, huellas de estos estados psicológicos que, en los hombres, ofrecen diferencias más notables. Así, docilidad o ferocidad, dulzura o aspereza, coraje o cobardía, temor u osadía, apasionamiento o malicia, y en el plano intelectual una cierta sagacidad, son semejanzas que se dan entre muchos*

por alto la cuestión de si su definición es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma, por ejemplo, del caballo, del perro, del hombre, del dios –en cuyo caso el animal, universalmente considerado, o no es nada o es algo posterior-. E igualmente por lo que se refiere a cualquier otro atributo que pueda predicársele en común].

¹¹⁰ Juzgo que un análisis más detallado al respecto revelaría que la mayor parte de las temáticas del *de An.* vienen alimentadas por desarrollos previos, fundamentalmente en aquellos puntos referentes a τὸ αἰσθητικόν y τὸ θρεπτικόν μορίον. Tan sólo algunos conceptos centrales, sobre todo los de φαντασία y de νοῦς, son difíciles de encontrar.

Asimismo, vale la pena señalar que es una pena que se halla perdido su obra botánica. Si se conservara su *Περὶ φυτῶν*, posiblemente contaríamos con más elementos que contribuirían a comprender mejor este proceso de prefabricación del *de An.*

¹¹¹ Libro IV.

*animales y la especie humana y recuerdan las analogías orgánicas de las que hemos hablado a propósito de las partes del cuerpo.*¹¹²

Tal como se percibe, el *de An.* es una obra que comenzó a fabricarse mucho tiempo antes de que fuera escrita. Visto en términos generales, el material recopilado dentro de su obra biológica, le sugirió una nueva forma de analizar la psique. Con el paso del tiempo, cuando este material fue numeroso y sus ideas maduraron, posiblemente Aristóteles se dio a la tarea de tratar de sistematizar todo en términos filosóficos. De hecho, el mismo *de An.* posee las huellas de esta evolución. Düring ha observado que:

El escrito sobre el alma comprende tres libros y se nos presenta en una versión ampliada, de manera que se puede hablar de dos capas. En principio las dos capas se diferencian por cuanto en la versión original Aristóteles considera equivocado establecer una definición universalmente válida del alma y por cuanto se abstiene de considerar el alma como un fenómeno total con inclusión de puntos de vista no-biológicos. Precisamente en las adiciones plantea la cuestión de qué es el alma y cuál es su concepto más universal. Estas adiciones son más filosóficas que psicológicas: en ocasiones se ve muy claramente que se trata de una adición, que interrumpe un contexto por lo demás claro. [...] Al reelaborar su versión original, obviamente sintió la necesidad de completar el análisis de las funciones del alma, predominantemente biológico, y de ordenar la doctrina sobre el alma dentro de su filosofía total.¹¹³

Ahora bien, este largo proceso de creación del *de An.*, parece ser análogo al de los *PN*. Si se sigue el caso del *de An.*, es posible responder a las preguntas previamente planteadas sobre el de dónde y hacia dónde se dirigían los tratados que integran el los *PN*. El origen de cada uno de ellos es diverso, sin embargo, para efectos prácticos, podemos reconocer nuevamente que la mayoría de las temáticas¹¹⁴ comenzaron a presentársele a Aristóteles tan pronto como empezó a trabajar con los seres vivos. El caso del sueño y la vigilia es muy claro al respecto.

¹¹² Libro VII.I

¹¹³ I. Düring, *op. cit.* p. 865 y 866.

¹¹⁴ Algunas, como ya se señaló previamente, posiblemente no aparecieron dentro del horizonte de Aristóteles, sino hasta que comenzó a elaborar el *De An.*

Antes que escribiera el *Somn. Vig.*, ya se había enfrentado a esta problemática en dos extensos pasajes.¹¹⁵ De la misma manera, podría identificarse lo mismo para los otros tratados que integran los *PN* u otros que pudieron haberlo hecho.

Por otra parte, por la introducción citada en *Sens.*, se comienza a apreciar una voluntad de sistematización y reelaboración conjunta de todo ese material. Sin embargo, a pesar de este intento de coordinación, todo el proceso se quedó inconcluso. Preguntarse por los motivos de ello, por el momento en el que dejó de ser trabajado o por si volvería a ser revisado, es una cuestión ociosa. Basta por el momento con reconocer los dos extremos del proceso.

Todas estas series de consideraciones parecen ser suficientes para demostrar que la investigación psicológica y biológica en Aristóteles es parte de un mismo proyecto. De hecho, Aristóteles nunca las consideró como dos ciencias separadas. El que nosotros digamos que él fue el fundador de la Biología y de la Psicología es una afirmación que se piensa a partir de categorías modernas. En ningún momento Aristóteles parece manejar una distinción conceptual entre ambas e incluso parece ignorar por completo tales denominaciones. Por si fuera poco, cuando trata sobre dichas materias, nunca manifiesta un sentimiento de haber fundado una nueva disciplina tal como sí lo hace cuando termina sus estudios en el ámbito de la Lógica.¹¹⁶

¹¹⁵ Vid. HA IV 10 y GA 778b20-779^a26. Es importante notar que entre ellos dos, se aprecia ya una evolución en el tema. Mientras que el primero básicamente es un rico registro de observaciones e hipótesis, el segundo es más rico en conceptos y explicaciones. Por otro lado, cabe apreciar que las temáticas del *Insomn.* se reducen a unas cuantas oraciones aisladas, mientras que las del *Div. Somn.* están completamente ausentes.

¹¹⁶ Cf. RS 183a37-184b8.

7. LA DESDIVINIZACIÓN DE LA NATURALEZA

Habiendo llegado a este punto es necesario recordar que el punto central de todo era identificar cuál era el material con el que Aristóteles había estado trabajando al momento de llegar a su fórmula ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία. Todo este recorrido ha sido necesario porque, en un inicio, se hizo evidente que los alcances de esta afirmación no se limitaban al acotado marco del *Div. Somn.*, por lo que era necesario circunscribirse dentro de una esfera más amplia que nos brindara una mejor oportunidad para interpretarla. Ahora, resulta claro que este contexto es el de una investigación de gran aliento sobre τὰ ζῶα y es de ello de lo que tenemos que partir.

El mundo de los seres vivos, antes que nada, se caracteriza porque parece ocurrir conforme a cierta racionalidad: ἐπεὶ δὲ τὴν φύσιν ὑποτιθέμεθα, ἐξ ὧν ὁρῶμεν ὑποτιθέμενοι, οὐτ' ἐλλείπουσιν οὔτε μάταιον οὐθὲν ποιοῦσαν τῶν ἐνδεχομένων περὶ ἕκαστον.¹¹⁷ En efecto, si observamos cada una de las partes de los animales, por ejemplo, apreciaremos que todas cumplen con una función. Asimismo, siempre parecen poseer un diseño y una forma adecuada para el fin que les corresponde. Por otro lado, también parece ser que impera una cierta regularidad. Si observamos un huevo, veremos que de él surge un ave; de una semilla, brotará una planta; de un hombre, otro hombre. Nunca nos encontraremos que surge una especie distinta.

Conforme con ello, es posible reconocer dos aspectos fundamentales del mundo de los seres vivos. En primer lugar, puesto que la naturaleza hace πάντα πρὸς τὸ ἄριστον ἀποβλέπουσιν ἐκάστῳ <ἐκ> τῶν ἐνδεχομένων,

¹¹⁷ GA 788b20-22 [Puesto que suponemos, basándonos en lo que vemos, que la naturaleza no carece de nada ni hace en vano nada de lo que es posible en cada caso].

διασώζουσιν ἐκάστου τὴν ἰδίαν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν αὐτῷ εἶναι,¹¹⁸
 resulta que todo ha sido creado conforme a un τέλος. En segundo lugar, a causa
 de que todo busca cumplir con su finalidad, es necesario reconocer una cierta
 generalidad entre los fenómenos: τὰ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γιγνόμενα μάλιστα
 κατὰ φύσιν ἐστίν.¹¹⁹ Finalidad y regularidad son dos conceptos claves para
 explicar el devenir de la naturaleza animada.

Sin embargo, hay que tener cuidado de no confundir estas características
 con una absoluta ἀνάγκη. En realidad, aunque exista un τέλος y las cosas ocurran
 ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, Aristóteles es muy cauteloso y rechaza que exista una completa
 determinación en el acontecer natural. Para el caso de lo que ocurre en el mundo
 de los seres vivos, el filósofo, en una maniobra bastante inteligente, postula el
 concepto de “necesidad hipotética”:

Τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης οὐ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς κατὰ φύσιν ὁμοίως, εἰς
 ὃ πειρῶνται πάντες σχεδὸν τοὺς λόγους ἀνάγειν, οὐ διελόμενοι
 ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀναγκαῖον. Ὑπάρχει δὲ τὸ μὲν ἀπλῶς τοῖς
 αἰδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν, ὡς περ ἐν
 τοῖς τεχναστοῖς, οἶον οἰκία καὶ τῶν ἄλλων ὄψουδων τῶν
 τοιούτων. Ἀνάγκη δὲ τοιάνδε τὴν ὕλην ὑπάρξει, εἰ ἔσται οἰκία
 ἢ ἄλλο τι τέλος: καὶ γενέσθαι τε καὶ κινηθῆναι δεῖ τόδε
 πρῶτον, εἶτα τόδε, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐφεξῆς μέχρι τοῦ
 τέλους καὶ οὗ ἕνεκα γίνεται ἕκαστον καὶ ἔστιν. Ὡσαύτως δὲ
 καὶ ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις. Ἄλλ' ὁ τρόπος τῆς ἀποδείξεως
 καὶ τῆς ἀνάγκης ἕτερος ἐπὶ τε τῆς φυσικῆς καὶ τῶν
 θεωρητικῶν ἐπιστημῶν. Εἴρηται δ' ἐν ἑτέροις περὶ τούτων. Ἡ
 γὰρ ἀρχὴ τοῖς μὲν τὸ ὄν, τοῖς δὲ τὸ ἐσόμενον.¹²⁰

¹¹⁸ IA 708a9 [mirando que todo sea lo mejor posible para cada uno, preservando la esencia propia de cada cual y su fin particular].

¹¹⁹ GA 727b29-30 [Lo que se produce por regla general es lo más acorde con la naturaleza].

¹²⁰ PA 639b21-640a 3 [Por otra parte, el principio de necesidad no afecta por igual a todos los hechos de la naturaleza, aunque casi todo el mundo trata de conducir a él sus explicaciones, sin distinguir en cuántos sentidos se dice «lo necesario». Por un lado la necesidad absoluta sólo existe para los seres eternos, mientras la necesidad condicional se da tanto en todos los seres sujetos al devenir natural, como en los productos técnicos, por ejemplo, una casa o cualquier otro objeto semejante. Es necesario que exista determinada materia para que haya una casa o cualquier otro fin; y debe haber sido producido y puesto en movimiento primero esto, luego lo otro, y de esta manera en adelante hasta el fin, es decir, el para qué cada cosa se produce y existe. Y lo mismo sucede también en los procesos naturales. En cambio, la forma de demostración

Conforme a la claridad conceptual del párrafo anterior, hay que pensar que existe una ἀνάγκη ἀπλῶς, que es propia de los entes eternos, entiéndase los astros o la entidad primera, y una ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως, que sería la que caracterizaría a los entes ἐν γενέσειν, justo aquellos sobre los que hemos venido hablando. Siguiendo esta distinción, habría que postular que para los primeros la regularidad y el cumplimiento de su finalidad es algo que ocurre ἀεί, mientras que para los segundos simplemente ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ.

Esta realidad de los segundos es algo que se puede observar desde distintas perspectivas. Como primer ejemplo, hay que considerar que de un hombre no siempre se engendra otro hombre. Hay casos, por ejemplo, en los que simplemente se genera un τέρας, los cuales no son, sino objetos malogrados de la naturaleza. Se trata de objetos de la naturaleza que fallaron en alcanzar su propósito. Estos casos, considera Aristóteles, no son contrarios a la naturaleza, sino que son contrarios a lo que ocurre la mayoría de las veces: ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ: περὶ γὰρ τὴν ἀεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης οὐθὲν γίγνεται παρὰ φύσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μὲν οὕτω γιγνομένοις ἐνδεχομένοις δὲ καὶ ἄλλως [...].¹²¹

También hay que considerar que existen situaciones en las que nunca será posible conocer con exactitud qué acontecerá en la naturaleza. Un ejemplo de ello son los procesos de generación y corrupción de los seres vivos. Según Aristóteles, en éstos intervienen el movimiento de los astros, pues su movimiento de traslación los lleva a acercarse y alejarse de nuestro planeta y, con ello, hacen que el frío y el

y de la necesidad es distinta en la ciencia de la naturaleza y en las ciencias especulativas. Sobre este tema se ha hablado ya en otras obras. En unos casos, pues, el principio es el ser, en otros lo que será].

¹²¹ GA 770b10ss [Y es que la monstruosidad entra dentro de las cosas que van contra la naturaleza, pero no contra la naturaleza en su totalidad, sino contra lo que es la norma: pues en lo que concierne a la naturaleza eterna y por necesidad, nada ocurre contrario a ella; en cambio, sí ocurre en las cosas que por lo general son de una determinada manera, pero que pueden también serlo de otra].

calor, elementos fundamentales para la creación, preservación y destrucción de la vida, varíe. Sin embargo, a partir de estos procesos, no es posible medir con exactitud el número de generaciones o destrucciones que van a tener lugar: βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις τοῖς τούτων ἀριθμοῖς ἀριθμεῖν τὰς γενέσεις καὶ τὰς τελευτάς, οὐκ ἀκριβοῖ δὲ διὰ τε τὴν τῆς ὕλης ἀοριστίαν καὶ διὰ τὸ γίγνεσθαι πολλὰς ἀρχὰς αἱ τὰς γενέσεις τὰς κατὰ φύσιν καὶ τὰς φθορὰς ἐμποδίζουσαι πολλάκις αἴτιαι τῶν παρὰ φύσιν συμπιπτόντων εἰσίν.¹²² Esto es, siempre existe una multitud de principios que pueden intervenir en el proceso, provocando que su resultado sea imprevisible.

Asimismo, existen casos en los que las cosas ocurren sin vistas a un fin. En PA¹²³ señala, por ejemplo, que, a pesar de que la naturaleza hace uso de las excreciones con vistas a un fin, hay casos como la bilis que se encuentra sobre el hígado o los residuos que se producen en el estómago y los intestinos, que no es posible encontrar una utilidad. Así también, el que una persona tenga los ojos azules es una característica que no ocurre con alguna finalidad, antes bien, se debe explicar con otras razones:

Ἔστι μὲν οὖν ἕκαστον ἕνεκά του, γίγνεται δ' ἤδη διὰ τε ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ διὰ τὰς λοιπὰς ὅσαπερ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τῷ ἑκάστου ἢ ἐστὶν ἕνεκά του ἢ οὐ ἕνεκα. τῶν δὲ μὴ τοιούτων ὅσων ἐστὶ γενέσεις, ἤδη τούτων τὸ αἴτιον ἐν τῇ κινήσει δεῖ καὶ τῇ γενέσει ζητεῖν ὡς ἐν αὐτῇ τῇ συστάσει τὴν διαφορὰν λαμβανόντων. ὀφθαλμὸν μὲν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ἔξει (τοιόνδε γὰρ ζῶον ὑπόκειται ὄν), τοιόνδε δὲ ὀφθαλμὸν ἐξ ἀνάγκης μὲν, οὐ τοιαύτης δ' ἀνάγκης ἀλλ' ἄλλον τρόπον, ὅτι τοιονδὶ ἢ τοιονδὶ ποιεῖν πέφυκε καὶ πάσχειν.¹²⁴

¹²² GA 778a4-9ss [La naturaleza, en efecto, tiende a medir los procesos de generación y de muerte con las unidades de medida correspondientes a estos astros, pero no es exacta a causa de la indeterminación de la materia y de la existencia de muchos principios que, impidiendo las generaciones y destrucciones naturales, son a menudo causas de los incidentes contra natura]. Cf. GA II 10.

¹²³ 677a18

¹²⁴ GA 778b11ss [Pues bien, cada cosa existe para algo, y por esta causa y las restantes se desarrollan de hecho todas las características que están incluidas en la definición de cada ser, y que existen con un fin o son un fin. Pero de las características cuya formación no es así, la causa hay que buscarla ya en el movimiento y

De manera parecida al ejemplo anterior, hay que tener en cuenta que existen otro tipo de eventos que no se llevan a cabo siempre ni la mayoría de las veces, sino de manera inusual. Se trata de casos semejantes a cuando un hombre acude a la plaza del mercado y, ahí, sin haberlo planeado, se encuentra con un deudor suyo, quien le da el dinero que le debe. Esto puede ocurrir, a pesar de que el hombre no haya ido con tal finalidad y aunque no acostumbrara ir a la plaza la mayoría de las veces. Este tipo de casos se dice que ocurren ἀπὸ τύχης ο ἄπο ταῦτομάτου. Su principal característica no es que sean irracionales, pues ocurren por determinadas causas, sino que tienen una ἀόριστα αἰτία, es decir, una causa indeterminada. Precisamente por ello, una vez que ocurren es posible identificar sus razones, pero no antes. Asimismo, se distinguen de la mayoría de los eventos naturales en tanto que no ocurren con regularidad. Dos de sus principales características es que ocurren κατὰ συμβεβηκὸς y que no tienen su causa τοῦ ἐντός. Se les podría caracterizar diciendo que: ἔστι μὲν οὖν ἄμφω αἰτία, καθάπερ εἴρηται, κατὰ συμβεβηκός-καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον- ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις γίγνεσθαι μὴ ἀπλῶς μηδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τούτων ὅσ' ἂν γένοιτο ἕνεκά του.¹²⁵

Conforme con todos estos casos, es posible apreciar que, a pesar de que el pensamiento aristotélico, basándose en categorías como las de finalidad y causalidad, aspira a identificar la estructura total del mundo natural, también reconoce que ello no implica una ἀνάγκη ἀπλῶς. Aristóteles siempre se rigió por la idea de que la φύσις actúa de la misma forma que el νοῦς¹²⁶ y que nunca hace

en el proceso de generación, pensando que adquieren sus diferencias en el mismo momento de su composición. Por ejemplo, un animal tendrá por necesidad un ojo (pues se supone que así es un animal), y tendrá un tipo de ojo concreto por necesidad, pero no por el mismo tipo de necesidad, sino de otro modo, porque está formado por naturaleza para actuar y padecer de una manera determinada o de otra.]

¹²⁵ Phys.197a31-35 [tanto la suerte como el azar son, pues, como se dijo, causas en sentido accidental en los eventos que pueden producirse ni en sentido estricto, ni en la mayoría de los casos, y pertenecen a los eventos que llegan a ser por algo.]

¹²⁶ Metaph.992a30.

nada en vano¹²⁷. Si no fuera así, ni siquiera habría aspirado a fundar una filosofía natural. Un estudio de lo que ocurre en el mundo de los seres vivos sólo es posible en tanto que es posible reconocer una cierta racionalidad en éste. Sin embargo, esta última nunca lo llevó a creer que existía una absoluta determinación de los fenómenos. Reconoció que todo lo que acontece está regido por una necesidad hipotética, nunca absoluta. Esto significa que es posible reconocer que las cosas ocurren casi siempre de la misma manera pero que ello no impide que puedan ser de otro modo a como normalmente son. La voluntad de razón en Aristóteles no es compulsiva sino flexible. Su pensamiento, a pesar del alto grado de elevación y especulación, fue consciente de que hay cosas que la abstracción no puede decir, pues ignora las circunstancias concretas en que se dan los fenómenos.

Tal como lo señala Düring:

Aristóteles rechaza decididamente la opinión de que el acontecer natural como un todo está determinado. En el mundo bajo la Luna es impensable un ajuste a leyes y una regularidad absolutas, porque no todas las cualidades que todavía dormitan en las cosas (potenciales) están realizadas. [...] Sabemos que, cuando una posibilidad en potencia no ha sido realizada, puede ocurrir una de dos cosas contrarias. Pero no sabemos qué es lo que impide a la naturaleza realizar la forma obtenida bajo las circunstancias dadas. Esta reserva es, a mi juicio, característica del Aristóteles maduro. Se contenta con llevar el análisis estructural hasta cierto punto. Ya no está tan seguro de que todo se debe o puede ser explicado.¹²⁸

Resulta claro que, si no existe completa predeterminación de los eventos, entonces tampoco puede haber ciencia absoluta de ellos. A pesar de que se puede conocer lo que ocurre siempre o la mayoría de las veces, existe un pequeño margen en el que los fenómenos resultan completamente imprevisibles. A pesar de todo el optimismo de Aristóteles, al menos en este punto, parece que permanecen

¹²⁷ *Cael 271a30.*

¹²⁸ I. Düring, *Aristóteles*, p. 826.

residuos de la antigua mentalidad arcaica, que describimos a inicios de este estudio introductorio, según la cual existen fuerzas que escapan a todo cálculo y previsión humana. Al parecer, desde otra perspectiva y con otras razones, Aristóteles nuevamente llega a la conclusión de que, en medio del cauce normal de los eventos, siempre puede darse una ruptura que transforme lo ordinario en extraordinario. Simplemente concede que es posible la acción de fuerzas que el hombre no prevé y que, si tratara de hacerlo, simplemente fallaría en su objetivo. A pesar del gran “iluminismo” con el que se podría caracterizar al pensamiento aristotélico, es necesario no olvidar que éste reconoció que en la naturaleza siempre ha de existir una cierta oscuridad cuya densidad excede en todo a nuestras facultades.

Habiendo llegado a estas conclusiones, una de las cosas que saltan a la vista con gran evidencia es que el actuar de la naturaleza *κατὰ συμβεβηκός* de Aristóteles, salvadas grandes diferencias,¹²⁹ resulta análogo al de los *δαίμονες* del pensamiento arcaico.

La noción de *δαίμων*, antes de que adquiriera aquella peculiar connotación que le dio Platón como un ser que *μεταξὺ ἔστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*,¹³⁰ en el pensamiento arcaico designaba una potencia imprevisible cuyos móviles para actuar se desconocían, pero que innegablemente modificaban el rumbo de los acontecimientos en favor o en perjuicio de una persona. No se les atribuía necesariamente una personalidad ni una entidad,¹³¹ simplemente era un término

¹²⁹ Evidentemente hay diferencias importantes. Para empezar, en Aristóteles esto ya no ocurre gracias a una voluntad, sino tan sólo a la interacción de diversos principios o causas coactantes. Aristóteles nunca atribuye los sucesos a una persona. Por ello, también desaparece dentro de su visión todo residuo de veneración o temor y, junto con ellas, todas las formas culturales que los acompañan como rezos, ofrendas, sacrificios, etc.

¹³⁰ Pl. *Smp.* 202c y ss.

¹³¹ En realidad esa visión aparece hasta que Hesiodo los convierte en el legado de la extinta raza de oro. Cf. *Op.* 109-126.

empleado para designar el invisible rostro de la voluntad divina. A mi parecer, W. Burkert ha logrado captar muy bien este concepto de la siguiente manera:

Daimon no designa una clase específica de seres divinos sino una peculiar forma de actuar. De hecho *daimon* y *theos* nunca son intercambiables sin más. Ello se ve con mayor claridad en el apóstrofe dirigido a menudo a una persona en la épica: *daimónie* es más un reproche que una alabanza y, por tanto, con certeza no significa «divino»; se usa cuando el hablante no entiende qué hace el destinatario ni por qué lo hace. *Daimon* es un poder impenetrable, una fuerza que impulsa al hombre sin que pueda nombrar su «agente». El hombre siente como si, cuando las cosas están a su favor, estuviera «con el demon» y, por el contrario, cuando todo se vuelve contra él, entonces está «contra el demon», especialmente si un dios favorece a su adversario. Las enfermedades pueden describirse como «un odiado demon» que «ataca» al que las sufre; pero entonces son los «dioses» los que lo salvan. Cada uno de los dioses puede actuar como *daimon*, el dios no se manifiesta en cada acto. *Daimon* es el rostro velado de la actividad divina. No existe ninguna imagen de un *daimon* ni existe culto alguno. *Daimon* es el complemento necesario a la visión «homérica» de los dioses como individuos con características personales; abarca el inquietante resto que escapa a la estructuración y la denominación.¹³²

Ahora bien, aunque el término δαίμων fue adquiriendo muchos nuevos significados con el paso del tiempo, el sentido que tenía en el pesamiento arcaico quedó enterrado y bien arraigado dentro de la visión griega del mundo. Esto se puede apreciar con claridad en su lengua. Como muestra, basta con atender a la gran variedad de vocablos compuestos que se formaron y que, en términos generales, designan precisamente aquellas situaciones de fortuna e infortunio sobre las que el hombre no parece nunca descifrar la clave. Tenemos, por ejemplo, βαρυδαιμονία, una situación en la que el δαίμων se vuelve pesado y agobiante; la κακοδαιμονία, cuando éste simplemente se vuelve malo y, con ello, adviene la desgracia; la δυσδαιμονία, momento en el que se vuelve difícil y, por lo tanto, acarrea miseria; o εὐδαιμονία, cuando éste se vuelve favorable y, así, uno alcanza a ser dichoso.

¹³² W. Burkert, *Religión griega*, p. 437.

Partiendo de esta visión, si se le compara con la perspectiva aristotélica sobre el acontecer natural, surgen inmediatamente las similitudes. El Estagirita recordaba muy bien los siguientes versos de una tragedia, desconocida para nosotros: πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ' εὖνοϊαν φέρων / μεγάλα δίδωσιν εὐτυχήματ', ἀλλ' ἵνα / τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρας.¹³³ Se trata del viejo tópicos del encumbramiento que precede a la caída, tan apreciado por todos los géneros literarios cultivados por los griegos. Lo que se establece en él es básicamente que toda forma de grandeza entraña, a su vez, el principio de la desgracia. Se trata un axioma básico de su cultura que trata de inculcar entre sus ciudadanos que a pesar de que la prosperidad, la riqueza, la salud, la familia o los amigos se hayan vuelto algo regular y constante en la vida de una persona, ello no garantiza su permanencia. Basta con que actúe un δαίμων para que todo lo que era considerado parte de un *status quo*, demuestre la fragilidad sobre la que estaba construido. Básicamente enseña que, aun cuando haya buenos indicios de que las cosas van a seguir siendo de una manera, en un momento impensado nuestra previsión puede resultar desafiada y negada. Si lo consideramos así, se puede observar que lo mismo ocurre con la visión que Aristóteles tenía de los fenómenos naturales. En éstos también es posible reconocer que hay continuidad y regularidad entre los fenómenos. Se puede observar que la noche sucede irremediabilmente al día. A partir de ello, es posible postular explicaciones y tener un conocimiento de los mismos. Sin embargo, en ocasiones resulta que las cosas no se dan conforme a lo esperado. Esto es, hay momentos en los que, sin ningún tipo de indicio, ocurre lo contrario al cauce normal de los hechos.

Cuando ocurre ello, la naturaleza le revela al hombre que ésta se guía por una lógica demoniaca, lo cual no significa irracional, sino que simplemente se

¹³³ Rh. 1399b23-25 [A muchos la divinidad, no proporcionando con benevolencia, / grandes bienaventuranzas otorga, pero para que / más patentes sus calamidades reciban].

escapa a todo poder humano de previsión. Posiblemente, cuando Aristóteles formuló su ἡ φύσις δαιμονία, no hizo más que traducir por medio de las palabras que tuvo a la mano, el sentimiento de impotencia humana que acontece cuando uno se percata de la inexorable imposibilidad de poder anticiparse, ya sea por medio del cálculo u otra forma de dominio, a la totalidad de los fenómenos naturales.

Ahora bien, si revisamos nuestro *Div. Somn.*, parece ser que esta interpretación sobre lo demoniaco concuerda con el contexto del pasaje. Después de que Aristóteles atribuyó esta característica a la naturaleza, brinda un ejemplo de ello. Mediante la expresión «σημεῖον δὲ», la cual revela que lo que sigue se vincula con lo anterior, el Estagirita señala que los locuaces y los melancólicos, a causa de que poseen muchas visiones, llegan a atinar en algunas de ellas de la misma manera que un apostador afortunado es capaz de elegir el número que caerá en los dados. En resumidas cuentas, con en este ejemplo, Aristóteles quiere señalar que a veces, de manera inusual, existen personas que por suerte son capaces de atinar al futuro. Esto no significa que tengan un poder especial de clarividencia o que realmente sean adivinos, sino simplemente que por casualidad vieron en sueños lo que ocurriría. Se trata de un sueño que caería bajo su categoría de συμπτώμα. Esto es, en la de algo que no ocurre siempre ni la mayoría de las veces (οὔτε ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίγνεται).

El « ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ » de este ejemplo, es decir, lo que se esperaría que ocurriera la mayoría de las veces, es que el sueño no coincidiera con lo que aconteció en la vigilia; sin embargo, en este caso no fue así. Por ello, se trata, tal como se aprecia, de un caso en el que la regularidad y lo usual se vieron alterados tal como ocurre cuando interviene un δαίμων. En otras palabras, se trata de un fenómeno que no siguió la ley general de lo que sucede en el mundo natural.

Ahora bien, cuando Aristóteles está viendo una intervención demoniaca, esto no significa que considere la injerencia de una voluntad divina. Esto simplemente lo lleva a considerar la alteración del cauce normal de los hechos se debió a que se interpuso un factor natural que normalmente no interviene. Veamos un ejemplo a este respecto.

Supongamos una escena en la que una mujer mantiene intercambio sexual con su marido y que, pasado un tiempo, se le infla la matriz. Evidentemente ella y todos los allegados pensarán que se encuentra embarazada. Sin embargo, si, un día dado, esa mujer despierta y ha desaparecido el volumen que tenía, todos evidentemente quedarán asombrados. Para todos, sin lugar a dudas, se trataría de la obra de un δαίμων. Seguramente la mayoría coincidiría en decir: Ἀναφέρουσι δὲ τοῦτο τὸ πάθος εἰς τὸ δαιμόνιον.¹³⁴ Por ello, quizá llevarían a la mujer a purificarse o posiblemente el esposo acusaría a la mujer de que el hijo que llevaba en sus entrañas era producto de un adulterio y que la divinidad no permitió tal impureza. Ahora bien, la opinión de Aristóteles no sería muy diferente. Él también podría calificar a este fenómeno de demoníaco; no obstante, la actitud que tomaría una vez que se ha dado tal suceso no sería el mismo. Sin lugar a dudas, el filósofo hubiera tratado de identificar cuáles fueron las causas que modificaron el resultado de los hechos. Seguramente buscaría otros testimonios parecidos y, tras analizarlos detenidamente, llegaría a la conclusión de que se trata de un embarazo por viento,¹³⁵ es decir, que lo que ocurrió era anormal, pero natural.¹³⁶

¹³⁴ Rh. 1399b23-25 [A muchos la divinidad, no proporcionando con benevolencia, / grandes bienaventuranzas otorga, pero para que / más patentes sus calamidades reciban].

¹³⁵ Cf. HA 636a9 y ss. El embarazo por viento consiste en que la matriz, cuando se encuentra muy seca, es imposible que sea fecundada porque el semen se seca. Cuando ocurre esto, lo normal es que el líquido masculino sea expulsado al poco tiempo; sin embargo, hay casos en los que no pasa así y esto provoca que la mujer comience a mostrar los mismos síntomas que una mujer encinta, especialmente el aumento de volumen en la matriz. Cuando finalmente su organismo expulsa los residuos, todo regresa inmediatamente a la normalidad.

El ejemplo anterior resulta pertinente para llamar la atención sobre algunas diferencias que nuestro concepto tiene en uno y otro caso. En resumidas cuentas, se podría sintetizar todo diciendo que el hombre arcaico responde a la anomalía con veneración, mientras que el filósofo lo hace con una interrogación y un afán de explicación. Esta gran diferencia se debe sobre todo a que en esta última visión ya no se concibe la existencia de una voluntad que esté llevando a cabo su cometido tras bastidores. A pesar de que en ambos casos se experimenta un asombro parecido, la actitud que se adopta frente a éste varía. En el caso de Aristóteles, tenemos que su forma de abordar los fenómenos naturales le permitió evitar atribuir todo lo que ocurre a una persona o a una inteligencia superior. Si bien reconoce una racionalidad en todo lo que acontece, nunca le adjudica a ésta una existencia que esté operando en toda situación. Por su parte, de manera contraria, el hombre arcaico sí contempla esta injerencia de individuos determinados. De ahí que se vea en necesidad de hacer uso de rezos, ofrendas, sacrificios y otras formas culturales.

A partir de esta diferencia comienza a entereverse por qué Aristóteles es claro en negarle a la φύσις la cualidad de θεία. A grandes rasgos, por tradición, los dioses siempre fueron contemplados como dotados de una existencia concreta, poseedores de una inteligencia plena y, según las circunstancias, podían llegar a ser trascendentes al mundo inmediato de los hombres. Si tomamos estas tres características y las comparamos con la concepción que Aristóteles tenía de los fenómenos de la naturaleza, resulta evidente que son muy distantes. Su visión de la naturaleza carece por completo de individualidad, inteligencia y trascendencia. Por ello, en su lugar, el concepto de δαιμονία parecía más útil para sus fines, pues

¹³⁶ Si se quisiera, en un momento dado, preguntar por la diferencia entre el pensamiento arcaico y el filosófico, me parece que un buen punto de partida sería éste: el hombre antiguo responde a la anomalía con veneración, el filósofo con una interrogación. Quizá se lograría más con este enfoque que con la tradicional oposición racionalidad-irracionalidad o mitología-ciencia.

puede significar una potencia anónima y no identificable. Si es así, es comprensible que Aristóteles evitara la denominación de θεία en la medida en que ésta todavía podía implicar una cierta tendencia a personificar los fenómenos naturales.

Por otro lado, es claro que Aristóteles se sirvió de esta distinción porque le resultaba coherente con su sistema. El concepto de θεός, como es bien sabido, posee un papel singular dentro de su pensamiento. Designa, primordialmente, una realidad que, sin tomar parte del mundo, es la garante última de su racionalidad. En otras palabras, refiere a un ser que, sin ser propiamente parte de la naturaleza, resulta ser el principio que la dota de orden.

Cuando el Estagirita se entregó al estudio de todo lo existente, se percató de que no todo tenía las mismas características. Reconoció que debía prestar atención a las diferencias. De ahí que, como consecuencia, se viera en la necesidad de distinguir y agrupar sus estudios conforme a las características de los objetos de su estudio. Básicamente reconoció tres tipos de investigaciones: διὸ τρεῖς αἱ πραγματεῖαι, ἡ μὲν περὶ ἀκινήτων, ἡ δὲ περὶ κινουμένων μὲν ἀφθάρτων δέ, ἡ δὲ περὶ τὰ φθαρτα.¹³⁷ Esta decisión se debió a que cada una de ellas se correspondía con los tres tipos de objetos que consideró que existían en la realidad: una αἰσθητὴ καὶ φθαρτὴ οὐσία, otra αἰσθητὴ καὶ ἀίδιος οὐσία y una ἀκίνητος οὐσία.¹³⁸

El primero de ellos básicamente se corresponde con el tipo de seres de los que hemos venido hablando en su mayoría. Se trata de todos aquellos con los que tenemos contacto inmediato en nuestro mundo. Su principal característica es que están sujetos a generación y corrupción. El segundo grupo es el de los astros y demás cuerpos celestes. Su diferencia con los anteriores, dicho sucintamente,

¹³⁷ *Phys.* 198a30-31 [hay tres campos de estudio: uno acerca de lo inmóvil, otro acerca de lo que cambia, pero que es imperecedero, otro acerca de lo perecedero].

¹³⁸ *Metaph.* 1069a30.

reside en que debido al tipo de movimiento que les es propio, no son presa de la corrupción. Independientemente de las notables diferencias, Aristóteles juzgó que ambos grupos podían ser estudiados por una misma disciplina, la φυσικὴ ἐπιστήμη. Esta decisión se debe a que en ambos grupos se puede reconocer que les es común el ser οὐκ ἀκίνητα γ' ἀχώριστα.

Por su parte, el tercer grupo se distingue fundamentalmente en tanto que carece por completo de movimiento y se encuentra separado del resto de la realidad. Debido a estas características, a primera vista, parece un tipo de entidad innecesaria y no se comprende con facilidad por qué Aristóteles tenía que hablar de ella. Sin embargo, existen varios motivos para ello. Si se observa, por ejemplo, a los seres sujetos a generación, se apreciará que se encuentran en un constante proceso de actualización. Un hombre engendra a otro hombre pero en el momento en el que nace, todavía se encuentra muy lejano de ser plenamente aquello que es. Aristóteles dice: ὅλως τε φαίνεται τὸ γιγνόμενον ἀτελές καὶ ἐπ' ἀρχὴν ἰόν, ὥστε τὸ τῆ γένεσει ὕστερον τῆ φύσει πρότερον εἶναι.¹³⁹ Si se analiza esta realidad por medio de un simple criterio cronológico, resulta que la δύναμις es ἐνεργείας πρότερον, lo cual Aristóteles objeta habilidosamente diciendo:

ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων: ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ' εἶναι. καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργεία τι αἴτιον; οὐ γὰρ ἢ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια οὐδ' ἡ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή.¹⁴⁰

¹³⁹ Phys. 261a13-14 [En general, lo que se genera parece incompleto y en ruta hacia su principio, así que lo posterior según la generación es anterior según la naturaleza].

¹⁴⁰ Metaph. 1071b25-31 [Pero si esto fuera así, no existiría ninguna de las cosas que son, ya que es posible que algo pueda ser, pero no sea. [...] Y es que ¿cómo se habría producido el movimiento de no haber caído alguna en acto? Pues la materia no se mueve a sí misma, sino que la mueve el arte construir, ni tampoco los menstruos o la tierra, sino las semillas y el semen].

La conclusión clara de todo esto es que la ἐνέργεια tiene que ser πρότερον δυνάμεως. Esto es, antes de que exista algo propenso a experimentar un movimiento, tiene que haber algo capaz de mover, un πρῶτον κινούν. Ese algo no puede ser un ser de la naturaleza ya que, como se ha visto, éstos se caracterizan porque se dan ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ pero no ἀεὶ. De ahí que tenga que postular la existencia de algo que se distinga completamente de todo ser físico y, para nombrarlo, recurre a los conceptos de ὁ θεός o τὸ θεῖον. Sus principales características es que ha de ser αἴδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια.¹⁴¹ Además, evidentemente será ἀκίνητον. Si tuviera los atributos contrarios, resultaría que sus características serían idénticas a las de los seres naturales y, con ello, se regresaría a una búsqueda *ad infinitum* del πρῶτον κινούν.

Por otro lado, debido a que: διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν,¹⁴² esto es νοεῖ, resulta claro que en cierta medida es el τέλος supremo que garantiza que todo se dirija hacia τὸ καλὸν γ τὸ βέλτιστον. En otras palabras, puesto que no es posible concebir una finalidad superior a lo que él hace, resulta claro que el mayor fin al que pueden aspirar todos los seres es a realizar lo mismo.

Conforme con todo lo anterior, resulta claro que dios es el principio eficiente y final que dota de racionalidad al mundo natural en su conjunto. Tal como dice Aristóteles: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.¹⁴³ Tal como se ve, tiene características y funciones singulares que no comparte con ninguno de los seres naturales. De ahí que Aristóteles haya decidido que su estudio no pertenece al campo de la Física, sino de al de la φιλοσοφία πρώτη, así como

¹⁴¹ *Metaph.* 1072b25

¹⁴² *Metaph.* 1072b14-15 [Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo].

¹⁴³ *Metaph.* 1072b13-14 [De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza].

también se vio en la necesidad de distinguir conceptualmente ambas esferas: la φύσις será δαιμόνια mientras que su ἀρχή será θεία.

8. *ETHOS* ARISTOTÉLICO Y SENTIMIENTO DE LO DIVINO

Es indudable que quien comparta la misma visión que Aristóteles sobre los fenómenos de la naturaleza, desterrará de su espíritu todo posible residuo de δεισιδαιμονία. Desde mi perspectiva, si en algún punto la filosofía natural del Estagirita conlleva una crítica religiosa, sería en éste. La prohibición medieval del *Div. Somn.*, y en general de sus obras de filosofía natural, seguramente no sólo se debieron a que sus ideas de la eternidad del mundo o de que los sueños no son divinos contradijeran del todo algunas enseñanzas fundamentales de la Biblia, sino también a que entrañaban los gérmenes de una nueva actitud ante lo divino que no resultaba beneficiosa para una institución que por siglos había encontrado su principal impulso en el sentimiento de temor y miedo entre sus feligreses. La Iglesia, durante años, se había cimentado sobre ciertas piedras fundacionales entre las que, con toda certeza, se encontraba la máxima hebraica de: *El principio de la sabiduría es el temor de Jehová*. Eso es claro, en tanto que los primeros fundadores de la Iglesia retornaron un sinfín de veces esta idea e incluso la adaptaron a su nuevo contexto tal como hizo Pablo al decir: *Someteos unos a otros en el temor de Dios*.¹⁴⁴

Algo así, también debió representar Aristóteles para la tradición religiosa de su tiempo. Sin que en ningún momento llevara a cabo una crítica directa a las instituciones religiosas, sus ideas por sí mismas implicaron un fuerte distanciamiento de la piedad griega basada en el temor. En un pasaje que parece anteceder las ideas de los epicúreos, Aristóteles señala lo siguiente: Τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον: ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἄφθαρτος καὶ

¹⁴⁴ *Proverbios 1, 7 y Efesios 5, 21.*

ἀγένητος, ἔτι δ' ἀπαθῆς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἐστίν [...].¹⁴⁵ Tal como se percibe, la distinción entre las cualidades de la divinidad y las de los objetos propios de nuestro mundo es tan radical que existe una insalvable distancia entre ambas. En simples palabras, las características de la divinidad hacen que ésta sea completamente ajena a todo lo que pueda pasar en el mundo natural.

De las varias implicaciones que tiene esta idea, una importante es que permite pensar que los dioses no tienen nada que ver con los fenómenos de la naturaleza. Esto significa que las cosas que ocurren en nuestro entorno no fueron determinadas ni moldeadas por las manos de un inmortal. No hay intervención ni designio divino. Nada de lo que percibimos es parte de un plan superior. Por ello, no se ha de analizar ningún fenómeno por medio de la noción de causalidad divina. Por el contrario, todo ha de ser explicado en términos naturales. Siendo así, resulta claro que la filosofía natural de Aristóteles, llevada a sus últimas conclusiones, obliga al hombre a aprender que no hay una voluntad de terceros escondida tras los fenómenos.

Esta idea se aprecia con claridad en las siguientes observaciones del Estagirita:

τί κωλύει τὴν φύσιν μὴ ἔνεκά του ποιεῖν μηδ' ὅτι βέλτιον, ἀλλ' ὥσπερ ὕει ὁ Ζεὺς οὐχ ὅπως τὸν σῖτον ἀξήσῃ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης· τὸ γὰρ ἀναχθὲν ψυχθῆναι δεῖ, καὶ τὸ ψυχθὲν ὕδωρ γενόμενον κατελθεῖν: τὸ δ' ἀξάνεσθαι τούτου γενομένου τὸν σῖτον συμβαίνει), ὁμοίως δὲ καὶ εἴ τῳ ἀπόλλυται ὁ σῖτος ἐν τῇ ἄλφῃ, οὐ τούτου ἔνεκα ὕει ὅπως ἀπόληται, ἀλλὰ τοῦτο συμβέβηκεν.¹⁴⁶

¹⁴⁵ *Cael.* 284a11-14 [Los antiguos asignaron a los dioses el cielo y el lugar superior, por <considerar> que era lo único inmortal; ahora bien, la presente exposición constata que es incorruptible e ingenerable, así como que es insensible a toda contrariedad <propia de la existencia> mortal].

¹⁴⁶ *Phys.* 198b16-23 [¿qué impide que la naturaleza actúe sin propósito y sin considerar lo mejor? Así como si Zeus hace llover no para que crezca el trigo, sino por necesidad (pues el aire que ha subido debe enfriarse y, enfriado, se convierte en agua y cae; sucedido esto, ocurre simplemente que crece el trigo); del mismo modo: si a alguien se le echa a perder el trigo en la troje {por la lluvia}, no llueve para que se eche a perder, sino que también eso ocurre simplemente].

Resulta claro que los sucesos que le sobrevienen a los seres humanos, ya sea que se consideren una desgracia o su contrario, no ocurren conforme al deseo de los dioses. A éstos ya no se les puede llamar *τελεσφόρα*. No hay una finalidad ni un propósito, por ejemplo, en el hecho de que un hombre muera al ingerir el contenido de un plato con veneno que se hallaba sobre la mesa. Por más difícil que sea soportar dicho absurdo, simplemente hay que reconocer que se debió a determinadas causas naturales y que, allende éstas, no hay nada más. Detrás de los eventos que afectan al hombre, no existe más que el rostro anónimo de la naturaleza. Decir que un fenómeno es natural significa reconocer que se trata de algo incapaz de experimentar simpatía o animadversión por el hombre. La naturaleza es impasible con nuestro destino.

De hecho, pareciera que gran parte de las obras de Aristóteles que atañen a cuestiones fisiológicas tienen el propósito de brindar una explicación natural a fenómenos a los que tradicionalmente se les había adjudicado una causalidad divina. Existen dos casos paradigmáticos de esto. Uno de ellos sería precisamente el *Div. Somn.* que, complementándose con lo dicho en el *Insomn.*, no se cansa en insistir que los sueños no son enviados por la divinidad, sino que ocurren por determinadas afecciones corporales y algunos procesos de la mente. El otro sería el problema xxx en el que, entre varias cosas, explica cómo los hombres que padecen la conocida enfermedad sagrada, los poetas, los *ἐκστατικοί* como *Άγας*, los *λάγνοι* que buscan los placeres de Afrodita, así como los *μανικοί* y los *ἐνθουσιαστικοί* como las Sibilas, los Bécides (adivinos) y todo tipo de *ἔνθεοι*, se comportan de tal manera a causa de una *φυσικὴ κρᾶσις*. Esto es, el filósofo ya no contempla la necesidad de postular una intervención divina, sino que prefiere promover una comprensión de dichos sucesos en el orden de lo natural.

Si se tratara de caracterizar la actitud de Aristóteles, no habría más que decir que él llevo a considerar la totalidad de los fenómenos naturales bajo el mismo enfoque que la tradición hipocrática había forjado al estudiar las νόσοι. En efecto, uno de los grandes logros de ésta última fue el de reconocer una etiología fisiológica para las enfermedades y, con ello, buscar procesos de curación que contrarrestaran sus efectos en los mismos términos. El caso del tratado *Sobre la enfermedad sagrada* es muy ilustrativo al respecto. Antes de los hipocráticos, dicha enfermedad, según esta obra, era tratada por los μάγοι o los καθαραί, quienes atribuyendo las causas a la divinidad, trataban de curarla ofreciendo purificaciones (καθαρμός) y ensalmos (ἐπαοιδή), así como brindando ciertas prohibiciones sobre tomar baños, consumir ciertos alimentos, portar ropa negra y usar pieles de cabra como ropa o manta. Tal como se percibe, su cura, basada fundamentalmente en simbolismos religiosos, estaba diseñada a partir de la creencia de que había sido enviada por los dioses. Por lo mismo también, si fracasaban los “médicos” antiguos, no tenían problemas con su apología, pues los responsables del caso no eran ellos, sino los dioses. Por el contrario, cuando el mismo fenómeno fue analizado desde la perspectiva hipocrática, muchos de estos métodos les resultaron ridículos a primera vista pues no les era claro, por ejemplo, cómo es que los libios del interior gozaban de buena salud, ya que se alimentaban de carne de cabra, se acostaban sobre sus pieles y no poseían vestidos ni calzados de otros materiales.

Ahora bien, frente a esta observación, lo más razonable simplemente hubiera sido que se reinterpretaran los simbolismos y se ajustaran las curas. Sin embargo, lo asombroso de los hipocráticos es que no consideraron esto, sino que cavaron más hondo y, antes de cuestionar la cura, se preguntaron por la causa. Ello los llevó a reconocer que: *esta enfermedad considerada sagrada nace a raíz de causas idénticas a las demás, es decir, de los elementos que entran en contacto con*

*el cuerpo, como el frío, el sol y los vientos, que cambian y nunca permanecen.*¹⁴⁷ De esta manera, no sólo lograron proponer una cura de otro orden, sino que instauraron un nuevo enfoque para abordar las enfermedades. A partir de su intervención en la historia, éstas dejarían de ser originadas por actos sacrílegos y ya no tendrían que ver con castigos ni venganzas divinas. En resumidas cuentas, quedaría obsoleta la noción de *μίασμα*.

Así, la medicina hipocrática logró reencauzar la comprensión del cuerpo humano y, además, les brindó a sus coetáneos y sucesores la posibilidad de encarar ciertas situaciones perjudiciales como la enfermedad de otra manera. Entre ellos, sin duda, se encontraba Aristóteles. Él se volvió un heredero de esta tradición. Lo es así, no sólo porque su obra retoma en ocasiones algunos adelantos de las investigaciones hipocráticas, sino también debido a que encara los fenómenos de su entorno bajo la misma perspectiva naturalista. Precisamente cuando el filósofo habla sobre la salud y la enfermedad, le resulta inevitable hablar sobre la semejanza entre los médicos y los naturalistas:

περὶ δὲ ὑγιείας καὶ νόσου οὐ μόνον ἐστὶν ἰατροῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ φυσικοῦ μέχρι τοῦ τὰς αἰτίας εἰπεῖν. ἢ δὲ διαφέρουσι καὶ ἢ διαφέροντα θεωροῦσιν, οὐ δεῖ λανθάνειν, ἐπεὶ ὅτι γε σύνορος ἢ πραγματεία μέχρι τινός ἐστι, μαρτυρεῖ τὸ γινόμενον: τῶν τε γὰρ ἰατρῶν ὅσοι κομψοὶ καὶ περίεργοι λέγουσιν τι περὶ φύσεως καὶ τὰς ἀρχὰς ἐκεῖθεν ἀξιοῦσιν λαμβάνειν, καὶ τῶν περὶ φύσεως πραγματευθέντων οἱ χαριέστατοι σχεδὸν τελευτῶσιν εἰς τὰς ἀρχὰς τὰς ἰατρικὰς.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Hp. *Morb Sacr.* XXI.

¹⁴⁸ *Juv.* 480b21ss [En cuanto a la salud y la enfermedad, no es sólo competencia del médico, sino también del naturalista hablar sobre sus causas hasta un cierto punto. En qué forma difieren y en qué forma consideran diferentes problemas, es cosa que no debe escapársenos, dado que los hechos prueban que sus actividades son, hasta cierto punto, afines: los médicos que son competentes y minuciosos tienen algo que decir acerca de la ciencia natural y les parece bien tomar sus principios de ella; por su parte, los naturalistas más agudos terminan casi en los principios de la medicina].

Cf. *Sens.* 436a19, donde presenta la misma idea. También téngase en cuenta que en el *Div. Somn.* 463a5 retoma lo dicho por τῶν ἰατρῶν οἱ χαριέντες en sus desarrollos.

Sin embargo, una diferencia notable, en el caso de Aristóteles, es que no se ciñe a esta visión naturalista exclusivamente al hablar de la salud y la enfermedad, sino que hace un uso más amplio de ella y llega a percibir la totalidad de los fenómenos naturales bajo esta misma óptica (la cual se enriquece en su caso con su voluntad de fundamentación filosófica). De esta manera, la actitud laica de los hipocráticos con respecto a la enfermedad, llegará a percibirse respecto a todo lo que ocurre en el mundo. Con ello, el pensamiento de Aristóteles vislumbró que era posible otra forma de estar en el mundo y tomar parte de él. Básicamente representó la posibilidad de que el hombre habitara un entorno en el que todo lo que acontecía se determinara exclusivamente a partir de la conjugación de las acciones de los hombres y de la naturaleza. Se trata de una visión que excluye la participación de terceros y que lleva al hombre a tratar de comprender las situaciones que lo han perjudicado o favorecido en su vida a partir solamente del binomio hombre-naturaleza.

Una clara conclusión de todo lo anterior es que la filosofía natural y la teología que promueve el pensamiento aristotélico conllevan también consecuencias importantes en el plano existencial. A grandes rasgos, orilla al ser humano a tener que encarar sólo los eventos de su vida. Puesto que todo lo que le ocurre no puede ser más que el resultado de la acción humana o de los fenómenos naturales, no tiene ningún sentido tener consideración de otro tipo de factores. No hay ningún tipo de determinación más allá de éstos. Con ello, los sentimientos que nacen de la consideración de actores ajenos a nuestro mundo se muestran como fútiles. Así también sucede entonces con las prácticas que se dan a partir de ellos. Posiblemente, la única función que les queda dentro del pensamiento aristotélico no sea otra que política y social. Así se deja ver en varios momentos. En la *Pol.*, por ejemplo, señala que un tirano: τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς φαίνεσθαι ἀεὶ σπουδάζοντα διαφερόντως (ἥττον τε γὰρ φοβοῦνται τὸ παθεῖν τι

παράνομον ὑπὸ τῶν τοιούτων, ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἦττον ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεοὺς).¹⁴⁹ También en *EN*, insiste en esta finalidad: ἔναιαι δὲ τῶν κοινωνιῶν δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γίνεσθαι, θιασωτῶν καὶ ἐρανιστῶν: αὐται γὰρ θυσίας ἔνεκα καὶ συνουσίας.¹⁵⁰

Para nuestras mentes modernas, esta forma de dimensionar la presencia humana dentro del mundo podría parecer nos natural. Nosotros, que ya estamos distantes en siglos y que siempre hemos crecido usando categorías como la de «responsabilidad», «voluntad», «libre albedrío», «autodeterminación» y la noción del individuo como principio de la acción, nos parece normal pensar así. Sin embargo, con ello ignoraríamos que, de ninguna manera, existían términos equivalentes para estos conceptos en la lengua del Estagirita. Así también, desconoceríamos por completo que la sociedad en la que vivió Aristóteles todavía se seguía criando bajo aquella visión homérica, que se describió a principios de este estudio, y que se caracteriza por la imposibilidad de distinguir en un suceso qué es consecuencia del hombre y qué de los dioses. No hay que olvidar que todavía unos años antes, el teatro trágico había dominado las mentes de los atenienses, enseñando un sinnúmero de escenas que se caracterizaban por tener una doble determinación: una interna, que pertenecía al ἦθος humano, y otra externa, que era producto del δαίμων divino. Se podrían citar muchos pasajes para ejemplificar esto; sin embargo, parece bastar con las siguientes palabras proferidas por Edipo encefucado: Ἀπόλλων τάδ' ἦν, Ἀπόλλων, φίλοι, / ὁ κακὰ κακὰ τελῶν

¹⁴⁹ *Pol.* 1314b39-1315a3 [*debe aparecer siempre particularmente diligente en el servicio de los dioses (porque si los hombres creen que quien los gobierna es temeroso de la divinidad y reverente de los dioses, tienen a su vez menos temor de sufrir un tratamiento ilegal por parte de un hombre de esta condición).*]

¹⁵⁰ *EN* 1160a19ss [*Algunas de estas asociaciones parecen incluso constituirse por un motivo de placer, como las cofradías dionisiacas y los clubes sociales, los cuales tienen por fin respectivamente hacer un sacrificio o disfrutar del trato social.*].

ἐμὰ τὰδ' ἐμὰ πάθεα. / Ἔπαισε δ' αὐτόχειρ νιν οὐ / τις, ἀλλ' ἐγὼ
τλάμων.¹⁵¹

En el caso de Aristóteles, tenemos que su teoría de la acción se distancia de esta visión de cuño homérico. Su punto de partida parece estar más en deuda con los cambios de mentalidad que fueron promovidos desde un ámbito jurídico por la democracia ateniense. En efecto, desde el siglo V, las nuevas instituciones basadas en el concepto de ἰσονομία implicaron no sólo una promoción del cuerpo social en su totalidad, sino también la de las partes que lo integran. En todo momento, el diseño de la democracia aspiró al bien común; pero, para lograr esto, tuvo que impulsar primero el poder de cada uno de sus ciudadanos en tanto que individuos. Puesto que el corazón de toda la actividad política era la toma de decisiones comunes a partir de debates y discursos dados por individuos, resulta claro que los ciudadanos tuvieron que cobrar conciencia de sí mismos como agentes capaces de creer que en ellos estaba el dominio para dirigir y determinar los asuntos de la ciudad. El funcionamiento de las instituciones democráticas sólo fue posible en tanto que se alcanzó a tener plena confianza en el poder de las facultades individuales para hacer frente a un futuro incierto. Para la toma de decisiones, no se discutía qué era lo que determinaban los dioses, sino que se debatían posturas individuales que se mostraban a sí mismas como lo mejor a hacer. De la misma manera, la ciudad en su conjunto tenía que estar en condiciones de no adjudicarse a sí el fracaso o éxito de una empresa, sino tan sólo a los ciudadanos que habían promovido tal medida o solución. Si no fuera así, no tendría sentido que la democracia estuviese provista de una legislación que le permitía acusar y sancionar a las personas que habían emprendido o promovido alguna acción que se hubiera vuelto dañina para la ciudad. Así también, sin este reconocimiento del impacto

¹⁵¹ S. OT 1329ss [*Apolo era, Apolo, amigos, quien cumplió en mí estos tremendos, sí, tremendos infortunios míos. Pero nadie los hirió con su mano sino yo, desventurado.*]

efectivo de las acciones individuales, tampoco podrían haberse dado otras prácticas como el ostracismo.

En efecto, durante el proceso de conformación de la democracia ateniense, parece ser que fue necesario que se forjasen los conceptos necesarios para poder juzgar las acciones de los ciudadanos sin consideración de otro tipo de factores. Esto es, se volvió inevitable que se considerase al hombre como causa directa de sus acciones. Por ello, un discurso de defensa, por ejemplo, no podía ser convincente si trataba de adjudicar lo que hubiese ocurrido a causas no humanas. De esta manera, sin la posibilidad de poder apelar a instancias divinas, lo único que quedó fue analizar los sucesos en tanto que hechos humanos. Si no fuera así, no se explica entonces por qué pudo haberse vuelto una útil herramienta de análisis la oposición entre ἐκῶν y ἄκων.

Esta serie de transformaciones que se dieron desde las instituciones democráticas son, en última instancia, las que prepararon el camino para que, en un momento dado, Aristóteles pudiera llegar a enunciar con tanta sencillez que: ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστι ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν: καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ.¹⁵² Esto, que parece una verdad de Perogrullo en nuestros tiempos, en realidad se trata de una transformación que se dio durante varios años.

De hecho, al considerar las categorías judiciales que se empleaban en su tiempo para juzgar los delitos, el Estagirita parece tener un cierto grado de conciencia de la cercanía que éstas guardan con su teoría de la acción: ἅμα δ' ἐκ τούτων φανερόν καὶ ὅτι καλῶς διορίζονται οἱ τῶν παθημάτων τὰ μὲν ἐκούσια τὰ δ' ἀκούσια τὰ δ' ἐκ προνοίας νομοθετοῦσιν: εἰ γὰρ

¹⁵² EE 12238-9 [*De las cosas que está en él hacerlas o no hacerlas, él mismo es la causa, y las cosas de que él es causa dependen de él*].

καὶ μὴ διακριβοῦσιν, ἀλλ' ἄπτονται γέ πη τῆς ἀληθείας. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐροῦμεν ἐν τῇ περὶ τῶν δικαίων ἐπισκέψει.¹⁵³ Por eso también, parece ser muy consciente de que sus hallazgos en el área, son útiles en tanto que pueden llegar a tener aplicaciones importantes en el ámbito jurídico: τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι, χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις.¹⁵⁴

A partir de todo esto, se puede concluir que, cuando Aristóteles empleó las nociones de ἐκούσιος y ἀκούσιος, no hizo más que retomar esta tradición y darle un tratamiento filosófico. En efecto, salvadas las diferencias, éstas parecen encontrar un antecedente claro en la distinción jurídica entre φόνος ἐκούσιος, asesinatos que forzosamente tenían que ser penados por el Aerópago, y φόνος ἀκούσιος, asesinatos que eran disculpables y que incluso se juzgaban en otro tribunal, el Paladio. Por ello, cuando el libro III de la *EN* abre con la observación de que: δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα,¹⁵⁵ más allá de su distanciamiento frente a las posturas socrático-platónicas y de cualquier otro tipo de polémica filosófica, lo que Aristóteles está efectuando es la consagración de una mentalidad para la que, aun los actos sobre los que el hombre no parece haber ejercido algún tipo de control, se explican sin la necesidad de agentes divinos.¹⁵⁶ De igual manera, hay que considerar que esto mismo se aprecia detrás de su gran

¹⁵³ *EE 1226b36ss [De cuyas consideraciones resulta al propio tiempo manifiesto cuán bien han procedido los legisladores al clasificar los delitos en involuntarios, voluntarios y premeditados, y aunque tal vez la clasificación no sea del todo exacta, de algún modo rózase la verdad. De esto, sin embargo, trataremos en nuestro estudio sobre la justicia].*

¹⁵⁴ *EN 1109b32ss [es necesario, a lo que parece, distinguir lo voluntario de lo involuntario, toda vez que nuestro examen tiene por materia la virtud. Distinción, por lo demás, que no dejará de ser igualmente útil a los legisladores para tasar las recompensas y los castigos].*

¹⁵⁵ *EN 1109b35-1110a1 [Como involuntarios nos aparecen los actos ejecutados por fuerza o por ignorancia].*

¹⁵⁶ Esto se ve claro en su concepción ἄγνοια, la cual ya no parece conservar ningún tipo de asociación a alguna fuerza siniestra, sino que se entiende como una simple ausencia de conocimiento.

intento por demostrar que son voluntarios todos los actos que surgen a partir de deseos y otras potencias irracionales.

Con todo este recuento, lo que se ha buscado es mostrar que el tipo de relación que se da entre el hombre y la divinidad en el *Div. Somn.*, es algo que va más allá de una simple argumentación con la que se busca negar el valor adivinatorio de los sueños, sino que es parte del surgimiento de una nueva actitud y una forma de estar en el mundo. En última instancia, la negación de los θεόπεμπτα τὰ ἐνύπνια es algo que va más allá de ser el principio fundamental para la discusión del tratado. En realidad, es el reflejo de un nuevo *ethos* que se ha forjado a partir de un ajuste en las relaciones dios-naturaleza-hombre, lo cual, en última instancia, trae como consecuencia una concepción más humana de nuestro actuar y una mayor confianza en las facultades del hombre.¹⁵⁷

A partir de todo este recuento, surge la impresión de que la divinidad ha sido relegada por completo del horizonte existencial y que se mantiene operando en el pensamiento de Aristóteles como un mero constructo lógico. Inclusive, desde su lejanía, parece que ya no es capaz de despertar ningún sentimiento dentro del hombre. Así, todas las dificultades y preocupaciones en la vida humana pareciera que surgen exclusivamente a partir de sucesos emanados de sus acciones o de la naturaleza. Por ello, para prever éstos, no habría nada más que hacer crecer la filosofía sobre la base de dos pilares: el conocimiento de lo natural y la exploración de lo humano. Dos áreas, que por lo demás, coinciden con dos de las preocupaciones fundamentales del Estagirita y sobre la que sus aportes son indiscutibles.

¹⁵⁷ Sin embargo, como Vernant ha expuesto en sus “Esbozos sobre la voluntad en la tragedia griega” hay que considerar que, a pesar de toda esta serie de cambios, en rigor, todavía no se puede hablar de autonomía en el sentido moderno del término. Tal como señala: *Separado de sus raíces familiares, cívicas y religiosas, el individuo no es ya nada; no se reencuentra solo, cesa de existir* (p. 75).

Partiendo de esto, no sería extraño, para un lector poco atento, pensar en Aristóteles como el prototipo antiguo del pensamiento positivista. Por su forma “laica” de estudiar la naturaleza y de comprender el mundo de la acción humana, no es difícil que alguien crea ver en él la aparición de un espíritu científicista en el sentido más moderno del término. Podría pensarse que Aristóteles, de manera análoga a lo que hicieron los ilustrados y liberales varios siglos después, por medio de la razón y sin ninguna consideración de las creencias religiosas de su tiempo, se dio a la tarea de comprender los fenómenos naturales y la cuestión humana.

Así también, esta actitud “científica” podría pensarse que tiene su paralelo con el estilo y la forma expositiva de su obra. Ésta, a diferencia de muchos de sus antecesores, está escrita completamente en prosa. Asimismo, su sistema de argumentaciones y deducciones lógicas parece excluir otros recursos que habían sido recurrentes como el uso de mitos, la narración de historias, el empleo de metáforas y, en general, el empleo de un lenguaje connotativo, justo como si existiese una renuncia voluntaria a cualquier “adorno” u “ornamento” accesorio. En pocas palabras, el estilo sobrio y frío que parece poseer, tal como si existiese una voluntad de depurar el lenguaje, sería un complemento a su pensamiento secularizado y a su manera “más racional” de abordar los fenómenos del mundo.

Sin embargo, este retrato suyo, además de que se crea a partir de generalidades y no de una lectura detallada, en la que sin lugar a dudas saltarían enormes diferencias, parece ignorar hechos fascinantes como el de que, de manera indirecta, Aristóteles haya sido el responsable de que San Agustín se convirtiera al cristianismo.¹⁵⁸ Si bien Aristóteles logró aproximarse al mundo natural y humano con mayor libertad frente a la visión tradicional griega del mundo, ello no implica

¹⁵⁸ Recuérdese que según el mismo Agustín, fue el de *Hortensio* Cicerón, obra basada en el *Protréptico* de Aristóteles, la que *cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció, a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti* (cf. *Confesiones* II iv).

frialidad ni indiferencia religiosa de su parte.¹⁵⁹ Al contrario, su “investigación científica” parece alimentarse de una profunda confianza en lo divino. Y, de la misma manera, esta confianza parece que se acrecentó conforme sus investigaciones continuaron. Estamos ante un caso en el que la piedad y la racionalidad no se excluyen, sino que se enriquecen mutuamente.

Si se analiza toda la obra de Aristóteles, parece ser que en todas sus investigaciones reina un sentimiento de asombro por el mensaje “sobrenatural” de la naturaleza. Posiblemente éste sea uno de los más grandes legados que Platón imprimió dentro de su espíritu. Más allá del contenido doctrinario que Aristóteles pudo aprender en la Academia y de si paulatinamente lo fue criticando hasta superarlo, parece ser que siempre pervivió en él una enseñanza fundamental de su maestro.

Tal como lo señala Jaeger, justo cuando Aristóteles entró a la Academia, diálogos como el *Fedón*, el *Gorgias*, la *República* y el *Simposio* eran entonces los testimonios ya clásicos de un capítulo cerrado en la vida del maestro.¹⁶⁰ Si bien el Estagirita debió conocer estas obras bastante bien, tanto por su lectura como por los comentarios a los mismos, también es cierto que no vivió de cerca la discusión que al interior de la escuela debió darse durante su proceso de gestación. Antes bien, lo que a Aristóteles le tocó vivir de primera mano, fue el proceso de formación colectiva de diálogos como el *Teeteto*, el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo* y las *Leyes*. Ahora bien, para la creación de algunos de estos diálogos, es indudable el valor que tuvo el hecho de que Eudoxo de Cízico se mudara, junto con su escuela, a Atenas, del cual, los círculos platónicos tuvieron mucho que aprender. Los intereses y seguidores de Eudoxo eran muy variados, no

¹⁵⁹ Ya decía Cicerón: *Nec vero superstitione tollenda religio tollitur [Y por cierto, con eliminar la superstición no se elimina la religión]*. Div. 148.

¹⁶⁰ W. Jaeger, *Aristóteles*, p. 22.

obstante, se les reconoce como individuos interesados en matemáticas y astronomía. Inclusive, se reconoce en ellos el primer intento por explicar, por medio de las matemáticas, los movimientos irregulares de algunos astros. Por ello, una de las consecuencias que este intercambio debió de haber tenido, es que el interés de Platón y, en general, de los académicos por los astros y el cosmos se incrementara.

De hecho estos estudios tuvieron tan buena acogida que, en cierto momento, el filósofo ateniense encontró en ellos una nueva teoría que, al igual que sus ideas sobre la inmortalidad del alma, resultaban útiles para confirmar la existencia de lo divino:

Οὐκ ἔστιν ποτὲ γενέσθαι βεβαίως θεοσεβῆ θνητῶν ἀνθρώπων οὐδένα, ὃς ἂν μὴ τὰ λεγόμενα ταῦτα νῦν δύο λάβῃ, ψυχὴ τε ὡς ἔστιν πρεσβύτατον ἀπάντων ὅσα γονῆς μετείληφεν, ἀθάνατόν τε, ἄρχει τε δὴ σωμάτων πάντων, ἐπὶ δὲ τούτοισι δὴ, τὸ νῦν εἰρημένον πολλάκις, τόν τε εἰρημένον ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν τῶν ὄντων τὰ τε πρὸ τούτων ἀναγκαῖα μαθήματα λάβῃ.¹⁶¹

Con independencia de si esto guarda relación con sus ideas sobre el alma del mundo, es indudable que lo que llevó al filósofo a postular esta idea fue el asombro que experimentó al reconocer que la revolución de los astros respeta siempre el mismo orden, justo como si hubiera un intelecto que se interesa por mantenerlo.

Sin embargo, lo que es realmente interesante en este caso es que tras la búsqueda y el reconocimiento de que los astros están sujetos a una ley, es decir, que obran conforme a necesidad, no se deduce de ahí que los dioses no existen, sino su contrario. En casi cualquier momento de la historia, cuando el conocimiento de los fenómenos naturales parece avanzar y comienzan a surgir explicaciones

¹⁶¹ Lg. 967d-e [*Es imposible que un hombre mortal llegue a ser alguna vez firmemente piadoso si no comprende esos dos principios mencionados hace un momento: que el alma es lo más antiguo de todo lo que participa de la generación, que es inmortal y, por cierto, gobierna a todos los cuerpos, pero, además, lo que ahora repetíamos a menudo, si no capta el intelecto universal que hemos dicho que se encuentra en los astros y las disciplinas necesarias anteriores a éstas*].

causales sobre sucesos que eran inexplicables y que el hombre sólo podía atribuir a instancias trascendentales, esto conduce al grueso de la gente a adoptar una actitud más cauta frente a las creencias provenientes de la religión. En repetidas ocasiones, en los momentos en que las ciencias han logrado brindar explicaciones nuevas sobre fenómenos que se comprendían gracias a recursos divinos, esto ha promovido un cierto distanciamiento frente a estos últimos. Sin embargo, en el caso de Platón, resulta todo lo contrario. La existencia de un mundo regido por la necesidad es símbolo de una voluntad que aspira a la belleza. Al menos, así lo deja ver en el siguiente fragmento en el que claramente responde en un tono polémico a las posibles acusaciones de que los estudios en Astronomía pueden conducir a las personas al ateísmo:

ὁ γὰρ ἰδὼν ταῦτα μὴ φαύλως μηδ' ἰδιωτικῶς, οὐδεὶς οὕτως ἄθεος ἀνθρώπων ποτὲ πέφυκεν, ὅς οὐ τοῦναντίον ἔπαθεν ἢ τὸ προσδοκώμενον ὑπὸ τῶν πολλῶν. οἱ μὲν γὰρ διανοοῦνται τοὺς τὰ τοιαῦτα μεταχειρισμένους ἀστρονομία τε καὶ ταῖς μετὰ ταύτης ἀναγκαίαις ἄλλαις τέχναις ἄθεους γίγνεσθαι, καθεωρακότας ὡς οἶόν τε γιγνόμενα ἀνάγκαις πράγματ' ἄλλ' οὐ διανοίαις βουλήσεως ἀγαθῶν πέρι τελουμένων.¹⁶²

Regresando a Aristóteles, a partir de esto, es plausible pensar que, si algo aprendió de su maestro para toda su vida, fue que el reconocimiento de una causalidad necesaria en el orden de lo natural, no forja un carácter frío e impío, sino que, por el contrario, inflama interiormente a los hombres al experimentar el asombro de que sin lugar a dudas existe una *διάνοια βουλήσεως ἀγαθῶν πέρι τελουμένων*. Al estudiar el orden del cosmos y su regularidad, los filósofos clásicos no sólo consideraron que era posible extraer las leyes naturales internas conforme a las que se da su movimiento, sino que también se volvieron testigos de su

¹⁶² Lg. 966e967a [*En efecto, ningún hombre que considere estos asuntos de una forma que no sea superficial e improvisada fue jamás de una naturaleza tan atea que no sufriera lo contrario de lo esperado por la mayoría. Pues éstos piensan que los que se ocupan de tales cosas en la astronomía y sus otras disciplinas auxiliares se hacen ateos, porque ven que en la medida de lo posible las cosas surgen por necesidad, pero no por el propósito de una voluntad de realizar las cosas buenas*].

singular belleza y perfección por lo que no les quedó más que rendirse ante ello tal como si fuera una obra divina. De esta manera, por detrás de la sobria causalidad natural, era posible mantener encendido el más cálido sentimiento de piedad.

Que el estremecimiento que esta sensación provoca lo experimentó Aristóteles durante toda su vida, es algo claro. Desde sus primeras obras hasta las últimas, encontramos constantes referencias a ello. En su obra de juventud, por ejemplo, existe gran multitud de fragmentos que apuntan a ello. Sin embargo, tan sólo vamos a citar dos que, por su belleza y por su innegable influencia platónica, resulta pertinente traer a colación. El primero de ellos no es, sino una ingeniosa reelaboración del llamado “mito de la caverna” de Platón en donde la contemplación de τὸν νοητὸν τύπον es sustituida por la tierra, los mares, el cielo y el espectáculo de sus astros:

Praeclare ergo Aristoteles si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent bonis et in lustribus domiciliis quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus iis omnibus quibus abundant ii qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca quae nos incolimus atque exire potuissent, cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem eiusque cum magnitudinem pulcritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa, cum autem terras nox opacasset tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos inmutabilesque cursus: quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. Atque haec quidem ille.¹⁶³

¹⁶³ *Sobre la filosofía*, Rose, 12a, Ross, 13a [Aristóteles dice de forma preclara que si existiera quienes hubiesen habitado bajo la tierra en buenas y magníficas mansiones, adornadas con estatuas y pinturas y equipadas con todas aquellas cosas de las que disfrutaban en abundancia quienes se consideran felices y, sin embargo, no hubieran salido nunca fuera a la superficie de la tierra, pero les hubieran llegado noticias y rumores de la existencia de cierto espíritu y poder divinos, si ocurriera todo esto y luego en un determinado momento se abrieran las fauces de la tierra y pudieran escapar dejando tras de sí aquellos aposentos ocultos y salir hacia estos lugares que nosotros habitamos, de repente, cuando vieran la tierra, los mares y el cielo,

El segundo, por su lado, se trata de un pasaje prácticamente idéntico al que citamos previamente de las *Leyes*. En él, Aristóteles, con una ligera variación, reproduce nuevamente los dos principales argumentos a los que recurrió su maestro:

Ἄριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. ὅταν γάρ, φησιν, ἐν τῷ ὕπνῳ καθ' ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δὲ ἐστὶ καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων. ἀποδέχεται γοῦν καὶ τὸν ποιητὴν Ὅμηρον ὡς τοῦτο παρατηρήσαντα: πεποίηκε γάρ τὸν μὲν Πάτροκλον ἐν τῷ ἀναιρέεσθαι προαγορεύοντα περὶ τῆς Ἑκτορος ἀναιρέσεως, τὸν δ' Ἑκτορα περὶ τῆς Ἀχιλλέως τελευτῆς. ἐκ τούτων οὖν, φησὶν, ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναί τι θεόν, τὸ καθ' ἑαυτὸ εἰκόδες τῇ ψυχῇ καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον. ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων: θεασάμενοι γάρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὐτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον. τοιοῦτος μὲν καὶ ὁ Ἄριστοτέλης.¹⁶⁴

conocieran la magnitud de las nubes y la fuerza de los vientos, cuando observaran el sol y conocieran su magnitud y su belleza y, además, los efectos que produce, al originar el día con una luz que se difunde por la totalidad del cielo, cuando la noche oscureciera las tierras y pudieran discernir el cielo en su totalidad, engalanado y adornado con sus estrellas, y las variaciones de la luna en su cuarto creciente o menguante, el nacimiento y ocaso de todos estos cuerpos celestes y sus trayectorias continuas e inmutables en toda la eternidad; cuando vieran todo esto, creerían ciertamente que hay dioses y que cosas de esta magnitud son obras de los dioses. Esto es lo que él dijo.].

¹⁶⁴ *Sobre la filosofía, Rose 10, Ross 12a1 [Aristóteles afirmaba que la noción de los dioses se ha engendrado en los hombres a partir de dos principios: de los acontecimientos que experimenta el alma y de los fenómenos celestes. De los acontecimientos que experimenta el alma, por las inspiraciones de ésta y sus poderes proféticos, que se originan en los sueños. Pues cuando en el sueño, dice, el alma se queda a solas consigo misma, al recobrar entonces su propia naturaleza, profetiza y predice lo que va a suceder. En tal estado se encuentra también después de la muerte cuando se separa de los cuerpos. Aristóteles, ciertamente, reconoce que el poeta Homero también ha observado esto, ya que hizo que Patroclo, al morir, predijera la muerte de Héctor y éste, el fin de Aquiles. Así pues, a partir de tales hechos, dice, los hombres presumieron que existía algo divino, que era en sí semejante al alma y más capaz de poseer el saber que ningún otro ser. Pero los hombres adquirieron dicha noción también a partir de los fenómenos celestes, pues al observar durante el día la circunvolución del sol y, al llegar la noche, el movimiento bien ordenado de los demás astros, pensaron que algún dios era la causa de un movimiento y un orden de tal naturaleza. De tal parecer era también Aristóteles.].*

Como se percibe, la actitud de Aristóteles resulta ser casi idéntica a la de Platón. Nuevamente presenta un doble argumento para demostrar la existencia de dios: uno basado en pruebas externas, el eterno orden de los astros, y otro basado en una cuestión interna, el alma humana. La única diferencia es que este último lo modifica ligeramente Aristóteles y habla específicamente de la experiencia que tiene el alma mientras se sueña.

Sobre este último punto, se ha dicho que este fragmento, en contraste por lo dicho en el *Div. Somn.*, es una prueba clara de la evolución de una concepción dualista del alma del Aristóteles temprano a una visión más psicológica de la misma. Desde Jaeger, la postura, al respecto, ha sido la de sostener que: *La adivinación de fenómenos ocultos, inaccesibles a la ciencia, es también contraria a la doctrina posterior de Aristóteles, que la refuta en detalle en su obra sobre los sueños.*¹⁶⁵ Si bien evidentemente existe una clara diferencia, no por ello deja de haber una continuidad entre ambos momentos. Aun cuando en un momento prematuro Aristóteles establezca la posibilidad de que el hombre contemple la divinidad en sueños y, posteriormente, niegue insistentemente esta posibilidad, en ambos momentos, aunque desde perspectivas diferentes, lo que lleva al filósofo a pronunciarse al respecto es la seguridad de que debe haber un principio meta-cósmico que ordena el mundo.¹⁶⁶ En sus escritos de juventud es muy claro al respecto, no hay que citar más pasajes. Por su parte, en el *Div. Somn.*, la afirmación de que la naturaleza es demoniaca, tal como señala W. Burkert¹⁶⁷ significa que es «digna de asombro». Esto significa que si bien no exige distancia ni sumisión como sucede con los dioses de la tradición, aun así es capaz de despertar el sentimiento de que existe algo más allá que ha logrado imprimirle tal perfección. En efecto, en

¹⁶⁵ W. Jaeger, *op. cit.* 189.

¹⁶⁶ *Sobre estas ideas, es recomendable revisar la obra Cosmic and Meta-cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues* de A. P. Bos, quien pese a lo discutible de su postura, presenta un intento en este mismo sentido por resaltar la continuidad en el pensamiento aristotélico, más que las diferencias.

¹⁶⁷ W. Burkert, *op. cit.* p. 437.

el PA, nos presenta una bella apología sobre su investigación de los seres vivos, la cual indudablemente hubiera sido una tercera forma de demostrar la existencia de dios durante su juventud si se hubiera dedicado desde entonces a esos estudios que llegó a considerar tan dignos de atención como la Astronomía:

Διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμοτέρων ζῴων ἐπίσκεψιν. Ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν: καὶ καθάπερ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἳ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἵπνῳ ἔστησαν (ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς), οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἐκάστου τῶν ζῴων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ. Τὸ γὰρ μὴ τυχόντως ἀλλ' ἔνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα: οὐδ' ἔνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους, τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφεν.¹⁶⁸

Posiblemente, la diferencia entre la postura más temprana de Aristóteles y la posterior, no se deba sino a que en su juventud, como todavía no había emprendido aquella magnífica investigación sobre la naturaleza, no había logrado alcanzar una forma conceptual propia para distinguir entre lo que tenía a la vista y el “más allá” que le era evidente a partir de ello, por lo que adoptó una forma de expresión más platónica. Por el contrario, cuando fue haciéndose de sus propias categorías y profundizó en su estudio de lo natural, logró expresar esto en términos que nos parecen “más científicos”. En otras palabras, si Aristóteles primero considera que es posible ἐν τῷ ὕπνῳ προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα y luego pasa a un categórico θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, ello no ha de entenderse como la evolución de un pensamiento que, conforme se fue volviendo hacia la investigación empírica, se fue depurando de

¹⁶⁸ PA. 645a15-26. [Por ello es necesario no rechazar puerilmente el estudio de los seres más humildes, pues en todas las obras de la naturaleza existe algo maravilloso. Y lo mismo que se cuenta que Heráclito dijo a los extranjeros que querían hacerle una visita, pero que, cuando al entrar lo vieron calentarse frente al horno, se quedaron parados (los invitaba, en efecto, a entrar con confianza, pues allí estaban los dioses), igual hay que acercarse sin disgusto a la observación sobre cada animal, en la idea de que en todos existe algo de natural y de hermoso. En las obras de la naturaleza, en efecto, no existe el azar, sino el para qué de algo, y en grado sumo; y el fin para el que un ser está constituido o producido toma el lugar de lo bello.].

elementos irracionales, sino de dos intentos por encontrar la manera en la que sería posible hablar de aquel principio metarracional que lo obsesionó durante toda su vida.

Hay que aclarar que al hablar de un principio metarracional, no significa que esté más allá de la razón ni que sea irracional. Con ello, simplemente se quiere expresar que se trata de algo tan racional que simplemente nos sobrepasa. Se trata de un νοῦς para el que su ἐνέργεια es ἀρίστη καὶ αἰδίου.¹⁶⁹ En efecto, al apreciar la naturaleza, nos asombramos porque sabemos que el νοῦς de ningún hombre nunca habría sido capaz de imaginar siquiera algo con un orden semejante. Inclusive, pudiéndolo ver y estudiar, es tan perfecto que en varias ocasiones se escapa a los cálculos humanos. En más de una ocasión la racionalidad superior por medio de la que se orchestra es tal que genera un corto circuito en las explicaciones racionales que habíamos elaborado en torno a ellos, mostrando así que, aun presente en nuestro mundo, está más allá de todo.

Por todo ello, sin lugar a dudas Aristóteles no es un pensador que podría ser calificado de un impávido racionalista. En realidad, pareciera que su razón siempre estuvo al servicio del sentimiento provocado por el sentimiento de lo divino. En general, no ha de ser visto, y se ha de evitar que el *Div. Somn.* contribuya a esta imagen, como el punto de quiebre en el que la racionalidad occidental se aproximó a la instauración de las ciencias experimentales y se distanció de ciertas creencias irracionales o especulativas que habían sido promovidas por los mitos y las diversas formas de religión de su tiempo. En realidad, en el fondo, Aristóteles no es sino un nuevo tipo de discurso con el que la lengua griega continuó expresando una de sus más antiguas preocupaciones: su fascinación por la belleza y el orden del cosmos. Si es verdadero cierto testimonio doxográfico, según el cual el Estagirita renunciaba

¹⁶⁹ *Metaph.* 1072b13 y ss.

a expresarse por medio de mitos, esto no significa que les haya vuelto la espalda. Según narra Demetrio Falereo, Aristóteles afirmó: μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα,¹⁷⁰ lo cual no es contrario a lo que se encuentra en sus obras: διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν: ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων.¹⁷¹ Si Aristóteles no contaba mitos, es porque no era un μυθολόγος; sin embargo, sí los disfrutaba en tanto que en ellos veía reflejado la misma preocupación por tratar de hablar por aquello que causa asombro.

Finalmente, quisiera concluir con esta aguda afirmación suya, sobre la que algo se podría aprender en estos tiempos de desmesura y orgullo, y que deja muy en claro que su pensamiento, antes que moderno, es completamente heleno: λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τι κρεῖττον: τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἶη καὶ νοῦ πλὴν θεός.¹⁷²

¹⁷⁰ Dem. Phal. III 144 [cuando más centrado estoy en mí, tanto más enamorado me siento de los mitos].

¹⁷¹ Metaph.982b18-19 [de ahí que el amante del mito sea, a su modo, «amante de la sabiduría»; y es que el mito se compone de maravillas]-.

¹⁷² EE 1248a28 [El principio de la razón no es la razón sino algo superior; ahora bien, ¿quién sino Dios puede ser superior a la ciencia y al intelecto?].

TEXTOS GRIEGOS Y ESPAÑOL

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΘ' ΥΠΝΟΝ ΜΑΝΤΙΚΗΣ

1

462b12 Περὶ δὲ τῆς μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένης καὶ
λεγομένης συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων, οὔτε καταφρονῆσαι
ῥάδιον οὔτε πεισθῆναι. τὸ μὲν γὰρ πάντα ἢ πολλοὺς ὑπο-
462b15 λαμβάνειν ἔχειν τι σημειῶδες τὰ ἐνύπνια παρέχεται πίστιν
ὡς ἐξ ἐμπειρίας λεγόμενον, καὶ τὸ περὶ ἐνίων εἶναι τὴν μαν-
τικὴν ἐν τοῖς ἐνυπνίοις οὐκ ἄπιστον· ἔχει γὰρ τινα λόγον· διὸ
καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐνυπνίων ὁμοίως ἂν τις οἰηθείη. τὸ δὲ
μηδεμίαν αἰτίαν εὐλογον ὀρᾶν, καθ' ἣν ἂν γίνοιτο, τοῦτο
462b20 δὴ ἀπιστεῖν ποιεῖ· τό τε γὰρ θεὸν εἶναι τὸν πέμποντα, πρὸς
τῇ ἄλλῃ ἀλογία, καὶ τὸ μὴ τοῖς βελτίστοις καὶ φρονιμω-
τάτοις ἀλλὰ τοῖς τυχοῦσι πέμπειν ἄτοπον. ἀφαιρεθείσης δὲ
τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ αἰτίας οὐδεμία τῶν ἄλλων εὐλογος εἶναι
φαίνεται αἰτία· τὸ γὰρ περὶ τῶν ἐφ' Ἑρακλείαις στήλαις
462b25 ἢ τῶν ἐν Βορυσθένει προορᾶν τινὰς ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν εἶναι
δόξειεν ἂν σύνεσιν εὑρεῖν τὴν ἀρχήν. ἀνάγκη δ' οὖν τὰ

ACERCA DE LA ADIVINACIÓN POR EL SUEÑO

1

Por lo que respecta a la adivinación que se da en los sueños y que se dice 462b12
que ocurre a partir de los ensueños, no es <algo> fácil de menospreciar ni
de ser persuadido <por ello>. Sin duda, el que todos o muchos supongan 462b15
que los ensueños poseen algo significativo sobre un asunto por venir, les
genera confianza ya que creen que esto ha sido dicho a partir de la
experiencia. Asimismo, el que exista una adivinación acerca de algunos
asuntos en los ensueños no es increíble, pues <esto> tiene alguna razón.
Por eso, alguien puede pensar del mismo modo con respecto al resto de
los ensueños. En cambio, el no ver ninguna causa razonable por la que
podría darse, evidentemente, hace desconfiar de esto, pues el que sea 462b20
dios el que los envía –además de otra sinrazón- y el que no <los envíe> a
los mejores ni a los más sensatos, sino a los que tienen suerte, es
absurdo. Luego, si se quita la causa de <que proviene de> dios, ninguna
otra causa parece ser razonable; en efecto, el encontrar el principio de
estas cosas como el que algunos prevean sobre asuntos en las Columnas
Heracleas o asuntos en el Borístenes, pareciera estar más allá de nuestra 462b25
inteligencia.

462b30 ἐνύπνια ἢ αἷτια εἶναι ἢ σημεῖα τῶν γινομένων ἢ συμπτώ-
 ματα, ἢ πάντα ἢ ἕνια τούτων ἢ ἐν μόνον. λέγω δ' αἷτιον
 μὲν οἶον τὴν σελήνην τοῦ ἐκλείπειν τὸν ἥλιον καὶ τὸν κόπον
 τοῦ πυρετοῦ, σημεῖον δὲ τῆς ἐκλείψεως τὸ τὸν ἄστῆρα εἰσελ-
 463a θεῖν, τὴν δὲ τραχύτητα τῆς γλώττης τοῦ πυρέσσειν, σύμ-
 πτωμα δὲ τὸ βαδίζοντος ἐκλείπειν τὸν ἥλιον· οὔτε γὰρ ση-
 μεῖον τοῦ ἐκλείπειν τοῦτ' ἐστὶν οὔτ' αἷτιον, οὔθ' ἡ ἐκλειψις τοῦ
 βαδίζειν. διὸ τῶν συμπτωμάτων οὐδὲν οὔτε ἀεὶ γίνεται, οὔθ'
 ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. ἄρ' οὖν ἐστὶ τῶν ἐνυπνίων τὰ μὲν αἷτια, τὰ
 463a5 δὲ σημεῖα, οἶον τῶν περὶ τὸ σῶμα συμβαινόντων; λέγουσι
 γοῦν καὶ τῶν ἰατρῶν οἱ χαρίεντες ὅτι δεῖ σφόδρα προσέχειν
 τοῖς ἐνυπνίοις· εὐλογον δὲ οὔτως ὑπολαβεῖν καὶ τοῖς μὴ
 τεχνίταις μὲν, σκοποῦμένοις δὲ τι καὶ φιλοσοφοῦσιν. αἱ γὰρ
 μεθ' ἡμέραν γινόμεναι κινήσεις, ἂν μὴ σφόδρα μεγάλαι
 ὦσι καὶ ἰσχυραί, λανθάνουσι παρὰ μείζους τὰς ἐγρηγορι-
 463a10 κὰς κινήσεις, ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τούναντίον· καὶ γὰρ αἱ μι-
 κραὶ μεγάλαι δοκοῦσιν εἶναι. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν συμβαινόντων
 κατὰ τοὺς ὕπνους πολλακίς· οἶονται γὰρ κεραυνοῦσθαι καὶ
 βροντᾶσθαι μικρῶν ἤχων ἐν τοῖς ὡσὶ γινομένων, καὶ μέλι-
 463a15 τος καὶ γλυκέων χυμῶν ἀπολαύειν ἀκαριαίου φλέγματος
 καταρρέοντος, καὶ βαδίζειν διὰ πυρὸς καὶ θερμαίνεσθαι
 σφόδρα μικρᾶς θερμασίας περὶ τινὰ μέρη γινομένης. ἐπε-
 γειρομένοις δὲ ταῦτα φανερὰ τοῦτον ἔχοντα τὸν τρόπον, ὥστ'
 ἐπεὶ μικραὶ πάντων αἱ ἀρχαί, δῆλον ὅτι καὶ τῶν νόσων καὶ

Así, es necesario que los ensueños sean causas o señales de cosas que suceden o coincidencias, o bien todas estas o alguna de ellas o sólo una. Y llamo, por ejemplo, a la luna «causa» de que se eclipse el sol, y a la fatiga de la fiebre; por otro lado, «señal» del eclipse al que un astro se introduzca <en la zona del> sol, y de la fiebre a la irritabilidad de la lengua; y, finalmente, «coincidencia» a que se eclipse el sol cuando uno camina, pues esto no es ni señal del eclipse ni causa, ni el eclipse lo es del caminar. Por eso, ninguna de las coincidencias ocurre siempre ni tampoco las más de las veces. 462b30

¿Acaso <los sucesos> de los ensueños son causas o señales, por ejemplo, de las cosas que ocurren alrededor del cuerpo? Al menos los médicos que son afortunados dicen que es necesario fiarse enteramente de los ensueños. Y es razonable suponer así, y no para los especialistas, sino también para los observadores y para a los que filosofan un poco. 463a5

En efecto, los movimientos que suceden cada día, a menos que sean muy grandes e intensos, pasan inadvertidos en comparación con movimientos mayores de la vigilia. En cambio, cuando se duerme <sucede> lo contrario, pues aun los pequeños parecen ser grandes. En verdad, <esto> es evidente a partir de lo que ocurre frecuentemente durante los sueños, pues uno cree que cae un rayo y que un trueno estalla cuando suceden pequeños ruidos en los oídos, y que <uno> disfruta de miel y de dulces líquidos cuando desciende una pequeña flema, y que <uno> camina a través del fuego y que es calentado intensamente cuando sucede un pequeño ardor alrededor de algunas partes. En cambio, para los que despiertan, estas cosas aparecen a la vista tal como es su modo de ser, y, puesto que los principios de todas las cosas son pequeños, es evidente 463a10

463a20 τῶν ἄλλων παθημάτων τῶν ἐν τοῖς σώμασι μελλόντων γί-
 νεσθαι. φανερόν οὖν ὅτι ταῦτα ἀναγκαῖον ἐν τοῖς ὕπνοις εἶναι
 καταφανῆ μᾶλλον ἢ ἐν τῷ ἐγρηγορέναι. ἀλλὰ μὴν καὶ
 ἔνια γε τῶν καθ' ὕπνον φαντασμάτων αἷτια εἶναι τῶν οἰ-
 κείων ἐκάστῳ πράξεων οὐκ ἄλογον· ὥσπερ γὰρ μέλλοντες
 463a25 εὐθουνειρία ταύτοις σύνεσμεν καὶ πράσσομεν (αἷτιον δ' ὅτι
 προωδοποιημένη τυγχάνει ἡ κίνησις ἀπὸ τῶν μεθ' ἡμέραν
 ἀρχῶν), οὕτω πάλιν ἀναγκαῖον καὶ τὰς καθ' ὕπνον κινήσεις
 πολλάκις ἀρχὰς εἶναι τῶν μεθ' ἡμέραν πράξεων διὰ τὸ
 προωδοποιηθῆσθαι πάλιν καὶ τούτων τὴν διάνοιαν ἐν τοῖς φαν-
 463a30 τάσμασι τοῖς νυκτερινοῖς. οὕτω μὲν οὖν ἐνδέχεται τῶν ἐνυπνίων
 ἔνια καὶ σημεῖα καὶ αἷτια εἶναι. τὰ δὲ πολλὰ συμπτώ-
 463b μασιν ἔοικε, μάλιστα δὲ τὰ τε ὑπερβατὰ πάντα καὶ ὧν
 μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχή, οἷον περὶ ναυμαχίας καὶ τῶν
 πόρρω συμβαινόντων, ἐστίν· περὶ γὰρ τούτων τὸν αὐτὸν τρόπον
 ἔχειν εἰκὸς οἷον ὅταν μεμνημένῳ τινὶ περὶ τινος τυχῆ τοῦτο
 463b5 γιγνόμενον· τί γὰρ κωλύει καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις οὕτως; μᾶλλον
 δ' εἰκὸς πολλὰ τοιαῦτα συμβαίνειν. ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ μνη-
 σθῆναι περὶ τοῦδε σημείου οὐδὲ αἷτιον τοῦ παραγενέσθαι αὐτόν,
 οὕτως οὐδ' ἐκεῖ τοῦ ἀποβῆναι τὸ ἐνύπνιον τῷ ἰδόντι οὔτε σημείου
 οὔτ' αἷτιον, ἀλλὰ σύμπτωμα. διὸ καὶ πολλὰ τῶν ἐνυπνίων

que también los de las enfermedades y los de las otras afecciones que están a punto de darse en el cuerpo. Por consiguiente, resulta claro que estas cosas necesariamente son más manifiestas en los sueños que en la vigilia. 463a20

Por otra parte, no es irracional que al menos algunas de las imágenes internas durante el sueño sean causas de las acciones propias de cada quien, pues del mismo modo que los que estamos a punto de actuar o estamos actuando o hemos actuado, muchas veces encontramos estas cosas y las realizamos en sueños francos (y la causa es que el movimiento encuentra prefabricado su camino a partir de principios durante el día), así también, a su vez, es necesario que los movimientos durante el sueño frecuentemente sean principios de las acciones del día, gracias a que, a su vez, prefabrican el camino para los pensamientos de éstas mediante las imágenes internas de la noche. 463a25
463a30

De este modo, así pues, es posible que algunos de los sueños sean tanto señales como causas. Sin embargo, por otro lado, las más de las veces, parecen causalidades, y especialmente todas las cosas que nos sobrepasan y <cuyo> principio no está en nosotros mismos como, por ejemplo, las batallas navales y las cosas que ocurrirán a la postre. En efecto, a propósito de estas cosas, es probable que tengan el mismo modo de ser que cuando se recuerda algo acerca de algo y esto se da por azar. Así pues, ¿qué cosa impide que de la misma manera también <se dé> en los sueños? Es más verosímil que muchas cosas ocurran de esta manera. Por lo tanto, así como el acordarse de algo no es señal ni causa de que sobrevenga esto mismo, de igual manera, entonces el ensueño tampoco es causa ni señal de que se cumpla para el que lo vio. Por ello, 463b
463b5

463b10 οὐκ ἀποβαίνει· τὰ γὰρ συμπτώματα οὔτε ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίνεται.

2

463b15 Ὅλως δὲ ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὄνειρώττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἶη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τούτου χάριν, δαιμόνια μέντοι· ἢ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία. σημεῖον δέ· πάνυ γὰρ εὐτελεῖς ἄνθρωποι προορατικοί εἰσι καὶ εὐθυόνειροι, ὡς οὐ θεοῦ πέμποντος, ἀλλ' ὅσων ὥσπερ ἂν εἰ λάλος ἢ φύσις ἐστὶ καὶ μελαγχολική, παντοδαπὰς ὄψεις ὀρώσιν· διὰ γὰρ τὸ πολλὰ καὶ παντοδαπὰ κινεῖσθαι ἐπιτυγχάνουσιν ὁμοίοις θεωρήμασιν, ἐπιτυχεῖς ὄντες ἐν τούτοις ὥσπερ ἔνιοι ἀρτιά[μερι]ζοντες· ὥσπερ γὰρ καὶ λέγεται "ἂν πολλὰ βάλλης, ἄλλοτ' ἄλλοῖον βαλεῖς", καὶ ἐπὶ τούτων τοῦτο συμβαίνει. ὅτι δ' οὐκ ἀποβαίνει πολλὰ τῶν ἐνυπνίων, οὐδὲν ἄτοπον· οὐδὲ γὰρ τῶν ἐν τοῖς σώμασι σημείων καὶ τῶν οὐρανίων, οἷον τὰ τῶν ὑδάτων καὶ τὰ τῶν πνευμάτων· ἂν γὰρ ἄλλη κυριώτερα ταύτης συμβῆ κίνησις, ἀφ' ἧς μελλούσης ἐγένετο τὸ σημεῖον, οὐ γίνεται. καὶ πολλὰ βοῦλευθέντα καλῶς τῶνπραχθῆναι δεόντων διελύθη δι' ἄλλας κυριώτερας ἀρχάς. ὅλως γὰρ οὐ πᾶν γίνεται τὸ μελλῆσαν,

463b20

463b25

muchos de los ensueños no se cumplen tampoco, pues las coincidencias no suceden siempre ni tampoco las más de las veces. 463b10

2

En general, puesto que algunos otros animales sueñan, los ensueños no podrían ser enviados por dios, ni se dan gracias a éste, sino que son sobrehumanos. En efecto, la naturaleza es sobrehumana, pero no divina. Y una señal <de esto es>: ciertamente los hombres corrientes son capaces de prever y tener sueños francos, no porque dios los enviara, sino en tanto que aquellos cuya naturaleza es locuaz y melancólica, ven visiones de todas clases. Ciertamente, a causa de que son movidos mucho y de múltiples maneras, se encuentran con <visiones> semejantes a objetos contemplables, habiendo atinado en éstas a lo que las cosas son, de igual modo que algunos que juegan a pares y nones. Pues tal como se dice que, si lanzas muchas veces, de una manera o de otra le acertarás, y esto ocurre en éstas <visiones>. Por otro lado, no es absurdo que muchos de los ensueños no se cumplan, pues tampoco <muchas> de las señales en el cuerpo, ni de los fenómenos del cielo como, por ejemplo, las lluvias y los vientos; ya que si ocurre otro movimiento más decisivo que aquél a partir del cual iba a darse la señal, <ésta> no llega a ser. Así también, después de que han sido deliberadas convenientemente, muchas de las cosas que se necesitan hacer son disueltas debido a otros principios más decisivos. 463b15 463b20 463b25

463b30 οὐδὲ τὸ αὐτὸ τὸ ἐσόμενον καὶ τὸ μέλλον· ἀλλ' ὅμως ἀρχὰς γέ τινας λεκτέον εἶναι, ἀφ' ὧν οὐκ ἐπετελέσθη, καὶ σημεῖα πέφυκε ταῦτά τινων οὐ γενομένων.

464a περὶ δὲ τῶν μὴ τοιαύτας ἐχόντων ἀρχὰς ἐνυπνίων οἷας εἶπομεν, ἀλλ' ὑπερορίας ἢ τοῖς χρόνοις ἢ τοῖς τόποις ἢ τοῖς μεγέθεσιν, ἢ τούτων μὲν μηδέν, μὴ μέντοι γε ἐν αὐτοῖς ἐχόντων τὰς ἀρχὰς τῶν ἰδόντων τὸ ἐνύπνιον, εἰ μὴ γίνεται τὸ προορᾶν ἀπὸ συμπτώματος, τοιόνδ' ἂν εἴη μᾶλλον ἢ ὥσπερ λέγει Δημόκριτος εἶδωλα καὶ ἀπορροὰς αἰτιώμενος. ὥσπερ γὰρ ὅταν κινήσῃ τι τὸ ὕδωρ ἢ τὸν ἀέρα, τοῦθ' ἕτερον ἐκίνησε, καὶ παυσαμένου ἐκείνου συμβαίνει τὴν τοιαύτην κίνησιν προῖέναι μέχρι τινός, τοῦ κινήσαντος οὐ πάροντος, οὕτως οὐδὲν κωλύει κινήσιν τινα καὶ αἰσθησιν ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὰς ψυχὰς τὰς ἐνυπνιαζούσας (ἀφ' ὧν ἐκεῖνος τὰ εἶδωλα ποιεῖ καὶ τὰς ἀπορροὰς), καὶ ὅπη δὴ ἔτυχεν ἀφικνουμένας μᾶλλον αἰσθητὰς εἶναι νύκτωρ διὰ τὸ μεθ' ἡμέραν φερομένας διαλύεσθαι μᾶλλον (ἀταραχωδέστερος γὰρ ὁ ἀήρ τῆς νυκτός διὰ τὸ νηνεμωτέρας εἶναι τὰς νύκτας), καὶ ἐν τῷ σώματι ποιεῖν αἰσθησιν διὰ τὸν ὕπνον, διὰ τὸ καὶ τῶν μικρῶν κινήσεων τῶν ἐντὸς αἰσθάνεσθαι καθεύδοντας μᾶλλον ἢ ἐγρηγοράτας. αὗται δ' αἱ κινήσεις φαντάσματα ποιούσιν, ἐξ ὧν προορῶσι τὰ μέλλοντα καὶ περὶ τῶν τοιούτων, καὶ διὰ ταῦτα συμβαίνει τὸ πάθος τοῦτο τοῖς τυχοῦσι καὶ οὐ τοῖς φρονιμωτάτοις. μεθ' ἡμέ-

464a5

464a10

464a15

464a20

En general, ciertamente no llega a ser todo lo que estaba a punto de ser, ni tampoco es lo mismo lo que será y lo que está a punto de ser, sino que, no obstante, se ha de decir que existen al menos algunos principios a partir de los que no se ejecutan las cosas, y que estas señales han nacido de cosas que no han llegado a ser. 463b30

Con respecto a los ensueños que no tienen principios de tal clase como los que dijimos, sino que están más allá de nuestros límites en relación a los tiempos o los lugares o las dimensiones, o bien ninguno de éstos, o al menos respecto a aquellos en los que los que ven el ensueño no tienen los principios en sí mismos, a no ser que el prever se dé por coincidencia, tal cosa <siguiente> podría ser mejor que como dice Demócrito cuando se 464a

lo atribuye a las imágenes y los efluvios. Pues tal como cuando algo mueve el agua o el aire, esto movió otra cosa, y, habiéndose calmado lo primero, ocurre que semejante movimiento se proyecta hasta algún punto, aunque no esté presente lo que comenzó a mover; así también, del mismo modo, nada impide que algún movimiento y especialmente una sensación llegue hasta las almas que están soñando (a partir de las cuales Demócrito produce las imágenes y los efluvios), y por donde sea 464a10

que <las> alcance, las que llegan son más perceptibles en la noche, porque las que son llevadas durante el día se disuelven más (pues el aire de la noche es más tranquilo, ya que las noche son menos ventosas), y producen una sensación en los cuerpos durante el sueño, porque los que duermen perciben más los pequeños movimientos del interior que los que están en la vigilia. Estos movimientos producen imágenes internas, a partir de las cuales se prevén las cosas futuras y especialmente respecto a tales <que mencionamos>. También, por esta razón, esta afección les ocurre a los que tienen suerte y no a los más sensatos. Además, 464a15

464a20

- 464a25 ραν τε γὰρ ἐγίνετ' ἂν καὶ τοῖς σοφοῖς, εἰ θεὸς ἦν ὁ πέμ-
 πων: οὕτω δ' εἰκὸς τοὺς τυχόντας προορᾶν· ἢ γὰρ διάνοια
 τῶν τοιούτων οὐ φροντιστική, ἀλλ' ὥσπερ ἔρημος καὶ κενὴ
 πάντων, καὶ κινηθεῖσα κατὰ τὸ κινουὶν ἄγεται. τοῦ δ' ἐνίου
 τῶν ἐκστατικῶν προορᾶν αἴτιον ὅτι αἱ οἰκεῖαι κινήσεις οὐκ
 ἐνοχλοῦσιν ἀλλ' ἀπορραπίζονται· τῶν ξενικῶν οὖν μάλιστα
 αἰσθάνονται. τὸ δὲ τινας εὐθυονεῖρους εἶναι καὶ τὸ τοὺς
 γνωρίμους περὶ τῶν γνωρίμων μάλιστα προορᾶν συμβαίνει
 διὰ τὸ μάλιστα τοὺς γνωρίμους ὑπὲρ ἀλλήλων φροντίζειν·
 464a30 ὥσπερ γὰρ πόρρω ὄντων τάχιστα γνωρίζουσι καὶ αἰσθάνον-
 ται, οὕτω καὶ τῶν κινήσεων: αἱ γὰρ τῶν γνωρίμων γνωρι-
 μώτεραι κινήσις. οἱ δὲ μελαγχολικοὶ διὰ τὸ σφοδρὸν,
 ὥσπερ βάλλοντες πόρρωθεν, εὐστοχοὶ εἰσιν. καὶ διὰ τὸ με-
 464b ταβλητικὸν ταχὺ τὸ ἐχόμενον φαντάζεται αὐτοῖς· ὥσπερ
 γὰρ τὰ Φιλαινίδος ποιήματα καὶ οἱ ἐμμανεῖς ἐχόμενα
 τοῦ ὁμοίου λέγουσι καὶ διανοοῦνται, οἷον Ἐφροδίτην φροδίτην,
 καὶ οὕτω συνείρουσιν εἰς τὸ πρόσω. ἔτι δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα
 464b5 οὐκ ἐκκρούεται αὐτῶν ἢ κίνησις ὑφ' ἑτέρας κινήσεως.
 τεχνι-
 κώτατος δ' ἐστὶ κριτῆς ἐνυπνίων ὅστις δύναται τὰς ὁμοιό-
 τητας θεωρεῖν· τὰς γὰρ εὐθυονειρίας κρίνειν παντός ἐστιν.
 λέγω δὲ τὰς ὁμοιότητας, ὅτι παραπλήσια συμβαίνει τὰ
 φαντάσματα τοῖς ἐν τοῖς ὕδασι εἰδώλοις, καθάπερ καὶ
 464b10 πρότερον εἶπομεν. ἐκεῖ δέ, ἂν πολλὴ γίγνηται ἢ κίνησις
 οὐδὲν ὁμοία γίνεται ἢ ἔμφασις καὶ τὰ εἶδωλα τοῖς ἀληθι-
 νοῖς. δεινὸς δὴ τὰς ἐμφάσεις κρίνειν εἴη ἂν ὁ δυνάμενος

ciertamente, también se daría en el día y en los más sabios si dios fuera el que los envía. Así pues, es verosímil que los que tienen suerte prevean, pues el pensamiento de tales no está entregado a meditar, sino que como <está> aislado y vacío de todo, habiendo sido movido, se conduce según aquello que lo mueve. Asimismo, para algunos extasiados, la causa de prever es que sus propios movimientos no perturban <nada>, sino que se hacen a un lado y, entonces, perciben más los externos. Y, el que algunos tengan sueños francos y el que los amigos prevean mayormente sobre sus amigos, sucede ya que se preocupan más por sus amigos que por los otros. Pues, de la misma manera que se reconocen y perciben rápidamente aunque estén lejos, así también sus movimientos. En efecto, los movimientos de nuestros amigos son más reconocibles.

464a25

464a30

Por su lado, los melancólicos, a causa de su vehemencia, tal como los que disparan desde lejos, son certeros en el blanco. Asimismo, a causa de su variabilidad, se hace visible más rápidamente en sí mismos lo que tienen, así como los furiosos dicen y piensan los poemas de Filénidas, a causa de la semejanza que tienen, como *Afrodita frodita*, de tal manera que los pronuncian sin interrupción durante largo tiempo. Además, a causa de su mayor vehemencia, el movimiento de ellos no se sacude por otro movimiento.

464b

464b5

El más hábil de los jueces de sueños es capaz de observar las semejanzas, ya que juzgar los sueños francos es de cualquiera. Y llamo «semejanza» como cuando las imágenes internas resultan parecidas a imágenes en el agua, como dijimos antes. En esta situación, si el movimiento llega a ser mucho, de ningún modo los reflejos ni las imágenes llegan a ser semejantes a <objetos> verdaderos. Sería respetado, al juzgar los reflejos,

464b10

464b15 ταχὺ δαισθάνεσθαι καὶ συνορᾶν τὰ διαπεφορημένα καὶ
διστραμμένα τῶν εἰδώλων, ὅτι ἐστὶν ἀνθρώπου ἢ ἵππου ἢ
464b18a ὄτουδήποτε· κακεῖ δὴ ὁμοίως τί δύναται τὸ ἐνύπνιον τοῦτο.
ἡ γὰρ κίνησις ἐκκόπτει τὴν εὐθυονειρίαν. τί μὲν οὖν ἐστὶν ὕπνος
καὶ τί ἐνύπνιον, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἐκάτερον αὐτῶν γίνεται,
ἔτι δὲ περὶ τῆς ἐκ τῶν ἐνυπνίων μαντείας εἴρηται περὶ πάσης:
[περὶ δὲ κινήσεως τῆς κοινῆς τῶν ζώων λεκτέον.]

el que sea capaz de distinguir rápidamente y ver en conjunto entre los <elementos> dispersos y desfigurados de las imágenes lo que es de un hombre o de un caballo o de cualquier cosa. Y aquí, de igual manera, <lo será el que distinga> qué es determinado sueño, pues el movimiento aniquila el sueño franco.

464b15

Qué es el sueño y qué es el ensueño, y la causa por la que se da cada uno de ellos, y además acerca de la adivinación a partir de los ensueños, se ha tratado acerca de todas éstas <cuestiones>. [Y se ha de hablar acerca del movimiento común de los animales.]

464b18a

NOTAS Y COMENTARIOS

462b12-13 **Por lo que respecta a la adivinación que se da en los sueños y que se dice que ocurre a partir de los ensueños, no es <algo> fácil de menospreciar ni de ser persuadido <por ello>.**

Tal como se puede apreciar, la complejidad del tema a tratar se refleja en el comienzo de la obra, el cual está marcado por una aporía. Asimismo, cabe notar que esta indeterminación se mantiene hasta 462b26, momento en el cual Aristóteles comienza ya a presentar su propia postura. Antes de que ello ocurra, se presenta un sucinto resumen de las razones por las que se puede confiar o no en la adivinación por medio de los ensueños. Por una parte, la postura a favor se basa en el reconocimiento de una aceptación generalizada de ello, mientras que la postura en contra se fundamenta en la negación de que la divinidad sea quien envía los sueños.

A mi modo de ver, existen tres principales razones para esta oración inaugural. A pesar de que en algunos esto puede levantar un aire de falta de compromiso por parte de su autor y, por lo tanto, de desconfianza, en realidad, si el autor procede de una manera tan cautelosa se debe a que, en todo el tratado, nunca va a asumir una postura absoluta sobre el tema. La manera en la que el autor se enfrenta a la cuestión se caracteriza por ser siempre muy sutil y llena de diversos matices. El tono final del tratado es el

de un justo medio. Nunca se habla de los sueños de manera genérica, sino que se analiza y se distingue con precisión entre aquellos que, por una razón u otra, pueden brindar información al hombre sobre el futuro, de aquellos otros que no. De esta manera, si el filósofo no desecha o acepta sin más el carácter previsor de los sueños, es a causa de que ello lo conduciría a adoptar una postura extremista que no coincide en nada con la suya.

Por otro lado, esta manera de comenzar una disertación se trata de un gesto muy saludable y recurrente dentro de su obra. Consiste en ser un recurso por medio del cual se incluye al otro en la discusión. En consonancia con su idea del hombre como animal político, el filósofo, aun cuando escribe su obra como individuo, reconoce la necesidad de tomar en cuenta a sus conciudadanos y de incorporarlos a la discusión. Aun cuando haya renunciado al diálogo como medio de expresión escrita para su pensamiento, no logra desprenderse de esa manera de pensar. Es el diálogo el que está en la base de su mente creadora de tratados. Si no fuera así, no se comprendería la razón de ser de sus primeros libros de *de An.* o de la *Metaph.*, en donde no se atreve a aventurar nada sin primero considerar lo que han dicho otros.

Finalmente, hay que tener en cuenta que es un lugar común dentro de su obra el introducir el tema a discutir por medio de una aporía. Se podrían citar múltiples ejemplos sobre ello; sin embargo, uno de los más aleccionadores y en los que el mismo Aristóteles demuestra tener una clara conciencia de que es parte importante de su forma de proceder, se encuentra en *Metaph.*

995a24 y ss. En los comienzos de dicho libro manifiesta que: *Ahora bien, detenerse minuciosamente en una aporía es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada. En efecto, la salida adecuada ulterior no es, sino la solución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética, le ocurre lo mismo que a los que están atados; en ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporía se parecen a los que ignoran adónde tienen que ir, y además <ignoran>, incluso, si han encontrado o no lo que buscaban. Para éste no está claro el final, pero sí que lo que está para el que previamente se ha detenido en la aporía. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar.*

Continuando con su ejemplo del litigio, hay que notar que cuando la reflexión sobre un caso difícil de desentrañar no toma en cuenta los discursos de ambas partes, sino sólo de una, resulta que el juicio que se emite es parcial e injusto. Por ello, para que una decisión sobre un tema delicado llegue a ser prudente, debe tomar en cuenta ambas posturas.

Como una última observación, cabe agregar que, a partir de esta noción de «aporía», se percibe con gran nitidez la distancia que existe entre el pensamiento de Aristóteles y el de su maestro

Platón. Mientras que para este último la aporía se da hasta el final de la indagación y sirve para reforzar la convicción de los interlocutores no de creer que sabe lo que ignora (*cf.* Pl. *Tht.* 210c), para Aristóteles se plantea al inicio de la misma con el propósito de alcanzar una mayor claridad sobre la dificultad y así previsualizar la manera de resolverla. De alguna forma, lo que se observa es una ligera transformación del significado que va desde una interpretación muy literal de la aporía como una «falta de salida» a una mera «dificultad».

462b12**μαντική**

Antes que nada, es muy importante remarcar que a pesar de que éste parece ser uno de los conceptos centrales de la obra, pues se emplea aquí para la conceptualización del problema e inclusive la tradición lo eligió al momento de registrar un título para la obra, nunca se emplea en todo el desarrollo de la misma. Tan sólo se emplea en la introducción (*cf.* 462b12 y b15) y no se le vuelve a hallar hasta el cierre (*cf.* 464b18).

Por otro lado, hay que observar que, a pesar de que el término se ha traducido como «adivinación», en realidad el sentido que tiene la palabra a partir de los desarrollos aristotélicos es, en términos modernos, el de «interpretación». Su visión ya no parece coincidir con el arte de un μάντις que se aproxima a la voluntad de la divinidad, sino con el de un hombre de reflexión para el que ya no existe un vínculo entre ésta y los sueños. Desde la perspectiva aristotélica, lo único que queda es juzgar y tratar de aclarar el sentido de los sueños en términos de una causalidad natural, es decir, interpretarlos. Para más sobre este concepto,

vid. supra III del estudio introductorio.

ὕπνος

El lenguaje onírico de la lengua griega sobrepasa en riqueza por mucho al castellano. Como prueba de ello, tan sólo los términos ὕπνος, ἐνύπνιον, ὄναρ y ὄνειρος podrían ser traducidos por el término «sueño». No obstante, es recomendable evitar esto, ya que a partir del castellano no podrían advertirse las diferencias. Por fortuna, esta tarea se ve facilitada por el hecho de que el Estagirita, en toda la obra que conservamos, no hace uso de los dos últimos conceptos mencionados. Tan sólo, en algunos pasajes, se sirve del verbo ὄνειρώττεινν o de compuestos, como es el caso de εὐθυονειρία, que aparece repetidas veces en el *Div. Somn.* Este hecho, aunque sólo se mencione brevemente aquí, es un fenómeno digno de ser analizado sobre el que se podrían entresacar conclusiones culturales muy interesantes, en especial cuando se le analiza a la luz del decurso histórico y se le contrapone con otras obras de la literatura griega antigua. En general, como observa Kessels (*op. cit.* p. 174 y ss.), el uso de ὄναρ y ὄνειρος resulta muy popular dentro de las obras literarias, siendo notable esto en Homero y los trágicos, mientras que el de ἐνύπνιον, por su parte, resulta escaso e incluso nulo. Sólo en Menandro, autor helenista y escritor cercano a pensadores filosóficos, se observa lo contrario. Por su parte, en la literatura científica, observamos que el uso de ὄναρ y ὄνειρος comienza a desaparecer en favor de ἐνύπνιον. En Heródoto se aprecia que el término ὄναρ se encuentra en completo desuso y,

posteriormente, en autores como Hipócrates o el mismo Aristóteles, ocurre lo mismo con ὄνειρος. Estos últimos emplean solamente el término ἔνυπνιον. El único autor en quien no ocurre este fenómeno es Platón, aunque esto no ha de causar ninguna sorpresa a la luz de su estilo y su forma más poética de escribir.

De esta manera, tan sólo queda distinguir el manejo de ὕπνος y ἔνυπνιον. Para ello, basta con atender a los verbos ὑπνώσσειν y ἔνυπνιάζειν, de los cuales, bajo ninguna circunstancia, el primero significa «soñar», sino que siempre tiene el sentido de «dormir». Por su parte, el segundo verbo siempre expresa la acción de «tener un sueño». Así, de este modo, resulta claro que el sustantivo ὕπνος significa «sueño» en oposición a la «vigilia». Mientras tanto, el término ἔνυπνιον, que no tiene ningún tipo de antónimo, hace referencia al conjunto de imágenes o representaciones que sobrevienen a la persona durante dicho lapso. En los términos del propio Aristóteles, el primero se define como: *el agobio del sentido primario, hasta el punto de que no se puede actuar, que se produce necesariamente [...] y para su propia conservación* (τοῦ πρώτου αἰσθητηρίου κατάληψις πρὸς τὸ μὴ δύνασθαι ἐνεργεῖν, ἐξ ἀνάγκης μὲν γινόμενος [...], ἔνεκα δὲ σωτηρίας. Cf. *Somn. Vig.* 458a28 y ss.), mientras que el segundo como: *la imagen que procede del movimiento de las sensaciones cuando uno está en sueños, en tanto que propiamente dormido* (τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾗ, ᾗ καθεύδει. Cf. *Insomn.* 462a30).

Para remarcar la diferencia entre uno u otro, en la presente traducción se ha elegido mantener el vocablo «sueño» para ὕπνος y «ensueño» cuando se trate de ἔνυπνιον.

ἐν τοῖς ὕπνοις

Gallop ha sugerido que Aristóteles hace uso de las preposiciones ἐν o κατά para imprimir dos sentidos diferentes. Según él, la primera indica que el arte adivinatorio se realiza *mientras* el sujeto duerme y la segunda señala que *se basa* en los sueños, es decir, que las inferencias se extraen una vez que el durmiente ha regresado de su letargo. De esta manera, la distinción se emplea para dos diferentes aspectos de la adivinación: uno que es el experimentar un sueño predictivo y el otro que es el de interpretar y sacar conclusiones de los sueños posteriormente. No obstante, aunque la sugerencia resulta estimulante, no parece ser una regla absoluta para todos los casos. Para contrastar este dato, véase 462b12, 462a20 y 463b5 para el uso de ἐν, y 463a22, 463a12 y 463a27 para κατά.

462b13

ἐνύπνιον

Véase el comentario a ὕπνος en 462b12.

462b14-18

Sin duda, el que todos o muchos supongan que los ensueños poseen algo significativo sobre un asunto por venir, les genera confianza ya que creen que esto ha sido dicho a partir de la experiencia. Asimismo, el que exista una adivinación acerca de algunos asuntos en los ensueños no es increíble, pues <esto> tiene alguna razón. Por eso, alguien puede pensar del mismo modo con respecto al resto de los ensueños.

Aunque no se mantenga en el texto castellano, en realidad, se trata de un sólo periodo en el original griego. Esto se explica porque toda la información integra una unidad dentro del discurso, la cual contiene la síntesis aristotélica de las razones por las que no es fácil menospreciar la mántica onírica. A grandes rasgos, se presenta dos argumentos principales. El primero de ellos se basa en la idea de que la aceptación universal o generalizada del valor de los sueños es suficiente para confiar en ellos. Esta noción coincide plenamente con las ideas que el autor presenta en el primer libro de los *Top.*, donde señala que existen tres tipos de razonamientos: apodícticos, dialécticos y erísticos. Precisamente el segundo de ellos consiste en razonar ἐξ ἐνδόξων, es decir, a partir de lo que le parece a todos.

Por otra parte, el segundo argumento que brinda consiste en reconocer que existen razones, en algunas ocasiones, para confiar en la interpretación de los sueños. Aunque no explicita cuáles son, posiblemente tiene en mente los casos que va a exponer más adelante en 463a3-30 en los que confirma que los sueños pueden ser señales o causas de los acontecimientos de la vigilia. En todo caso, considera que se trata de casos específicos y que, por lo tanto, sería un error imputar, de manera generalizada, las mismas características al resto de los sueños, especialmente en aquellos casos que expone en 463b23-31 en los que simplemente ocurre una coincidencia entre un sueño y los eventos subsecuentes.

462b15 σημειώδες

Si es correcta la edición del texto griego de Drossaart, resulta interesante notar el uso de este término. Se trata de una palabra

de la que no existe un registro escrito anterior a Aristóteles y que tampoco llegó a ser muy popular después de él. Esto se explica quizá por el hecho de que ya se tenía a la mano *σημείον*, con el que se puede expresar casi lo mismo. La variación lexicográfica en este pasaje se puede explicar mediante dos razones. Primero, simplemente porque no desea emplear *σημείον* para que no se confunda cuando lo utilice más adelante en su discusión sobre si los sueños pueden ser señales, causas o coincidencias de lo que acontece en la vigilia. En segundo lugar, de manera complementaria a esta última, porque en este pasaje necesitaba de un sentido muy preciso que quizá no podía comunicar con exactitud por medio de *σημείον*. Conforme a los usos que conservamos de *σημειῶδες*, lo más seguro es que se trate de un concepto que surgió en el ámbito de la climatología o al menos ahí fue donde echo más raíces. Posiblemente se le empleó por primera vez en *Mete.* 373a30 y a partir de ahí pasó a otros tratados meteorológicos de autores como Teofrasto y Filodemo. En todos esos casos, el concepto se emplea para expresar que cierto fenómeno natural es significativo de los tiempos por venir como, por ejemplo, los truenos y el cielo nublado lo son de la lluvia. En el caso del pasaje de *Mete.*, Aristóteles señala que el halo que se forma alrededor de las estrellas no se puede tomar como algo indicativo del tiempo ya que se trata de un fenómeno con poco impacto e incapaz de generar cambios. Debido a estas razones, en la presente traducción he tratado de mantener la diferencia entre *σημείον* y *σημειῶδες* traduciendo este último como «significativo sobre un asunto por venir».

462b15**πίστιν**

Nótese que el concepto de *πίστιν* y algunos términos emparentados con éste son repetidos en varias ocasiones dentro de la introducción (*cf.* 462b15, 462b17 y 462b20) para no volver a ser usado nuevamente en todo el tratado. Esto quizá sea un reflejo de que Aristóteles está tratando de mostrar que la mayoría de la tradición que lo antecede ha abordado el tema de la interpretación de los sueños tan sólo por medio de discusiones que tan sólo buscan persuadir y lograr que las personas adquieran confianza en una de las dos posturas posibles. Por su parte, si Aristóteles ya no emplea el término en su desarrollo del tema, se debe a que, desde su perspectiva, lo que él busca es demostrar por medio de una cierta argumentación. De alguna forma, el constante uso y el posterior olvido del término *πίστιν* refleja la conciencia de su autor de que no se está buscando generar una opinión sobre el tema, sino conocimiento sobre el mismo.

462b16**ἐξ ἐμπειρίας**

Según Aristóteles, en el caso del hombre, las sensaciones generan recuerdos, posteriormente dan lugar a la experiencia y, finalmente, de ésta resultan las artes y la ciencia (*cf. Metaph.* 980b25 y *ss.* y *APo* II 100a3). Ahora bien, si nos apegamos a este esquema, resulta que, el hecho constante de que a todos o a muchos les parezca que los sueños tienen un poder prospectivo, genera una gran cantidad de recuerdos al respecto y, a su vez, el gran cúmulo de estos puede hacer pensar que se trata de una cuestión basada en la experiencia. En última instancia, aunque no

lo señale Aristóteles, el mayor problema de ello es que posteriormente esa supuesta experiencia se puede confundir con un arte o una ciencia, ya que *la experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte* (cf. *Metaph.*1981a1).

462b18-26 En cambio, el no ver ninguna causa razonable por la que podría darse, evidentemente, hace desconfiar de esto, pues el que sea dios el que los envía –además de otra sinrazón- y el que no <los envíe> a los mejores ni a los más sensatos, sino a los que tienen suerte, es absurdo. Luego, si se quita la causa de <que proviene de> dios, ninguna otra causa parece ser razonable; en efecto, el encontrar el principio de estas cosas como el que algunos prevean sobre asuntos en las Columnas Heracleas o asuntos en el Borístenes, pareciera estar más allá de nuestra inteligencia.

Todo el periodo corresponde a la síntesis del argumento sobre aquello que mencionó en la apertura del tratado de que no es fácil ser persuadido sobre la posibilidad de conocer los acontecimientos por medio de los ensueños. Asimismo, el mismo sirve para que Aristóteles adelante y familiarice al lector con los argumentos que va a presentar más adelante.

462b20 **el que sea dios el que los envía**

Se trata de uno de los argumentos básicos para refutar la efectividad de una adivinación onírica. Esto se corrobora por el simple hecho de que insiste en esta idea en 463b16 y 464a21. La importancia de este argumento radica en que si se demuestra que los sueños no tienen una causa divina, tan sólo se les puede estudiar desde un punto de vista natural y, con ello, también a sus

efectos o relaciones con otros fenómenos. *Vid. supra* VII del estudio introductorio.

462b21-22 el que no <los envíe> a los mejores ni a los más sensatos, sino a los que tienen suerte, es absurdo

Esta idea resulta solidaria con la anterior, ya que es la principal razón por la que Aristóteles niega que los sueños los pueda enviar un Dios. De hecho aparece siempre en los mismos pasajes, aunque con ligeras variaciones. Se le encuentra en 464a20, donde la referencia a los βέλτιστοι se sustituye por una a los σοφοί y, en 463b15, donde se habla de εὐτελεῖς ἄνθρωποι porque se presenta en forma negativa el argumento.

Nunca se explica por qué la divinidad tendría que enviar exclusivamente los sueños a los mejores hombres. La idea no levanta ninguna suspicacia en un primer inicio porque, desde el pensamiento arcaico, los dioses se vinculan solamente con los mejores hombres. Bajo esta mentalidad, el argumento aristotélico podría tener cabida. No obstante, conforme con la obra del mismo, esto no resulta muy claro. A pesar de que en ella también existe una asociación entre la excelencia y la divinidad, y entre ésta y los hombres más sensatos, lo que no es claro es por qué de ahí se ha de entender que Dios deba enviar los sueños sólo a los hombre más sensatos. Esto sobre todo porque podría ser el caso de que Dios envíe también los sueños a quienes no lo son con vistas a un determinado bien.

462b21 ἀλογία

Se trata de un término que se construye en oposición a εὐλογον

(cf. 462b23). Es propio del periodo clásico ya que no existe ningún registro de éste antes de dicho momento. Aparece por primera vez en Hdto IV 150, precisamente en una escena que se refiere a un vaticinio. En el pasaje se menciona que un hombre ἀπελθόντες ἀλογίην εἶχον τοῦ χρηστηρίου, es decir, se marchó sin tener en cuenta el oráculo. En este caso, es obvio que el sentido de la palabra no es el de «irracional», como generalmente se entiende, sino simplemente el de «falta de consideración» o «desprecio por algo». Por lo que se ve, en sus orígenes, el término no debe comprenderse en estricto apego a sus etimologías, sino a partir de su relación con el verbo ἀλογέω, «menospreciar», cuyo empleo sí resulta más antiguo Cf Hom. // XV 162.

Por otro lado, el vocablo comienza a alcanzar aquel sentido, que resulta más cercano a nosotros, de «sinrazón», justamente a partir de Platón. Las razones de este cambio de significado y, por lo tanto, de mentalidad, merecería de un estudio más extenso; sin embargo, no es difícil comprenderlo si tomamos en cuenta que el «menosprecio por algo» representa una «falta de consideración de ello» y, por lo tanto, es algo en lo que no se piensa ni se reflexiona. En otras palabras, es algo de lo que no se da razón, ya sea porque no se puede, no se quiere o no se intenta. Éste es, en efecto, el sentido que se le da a la palabra en Platón, el cual se puede constatar con facilidad en algunos pasajes del *Teeteto* (cf. 205c y ss.). En ellos, a partir de su tercera definición de la ἐπιστήμη como δόξα ἀληθές μετὰ λόγου, emplea la noción de ἄλογον para referir a todas aquellas cosas sobre las que no se

da alguna razón o explicación. Cabe aclarar que el término no se usa con un sentido peyorativo, pues los mismos elementos primarios de la realidad, como el «ser» o «esto», también poseen esta cualidad, ya que no están conformados por otros elementos a partir de los cuales podrían explicarse.

Finalmente, en Aristóteles el concepto alcanza aquella significación de la que procede la nuestra. Se usa, en general, para designar simplemente a todo aquello que no sigue una razón o que va en contra de ella. De ahí que constantemente se emplea para aquello que actúa sin conocimiento. De hecho, una de sus divisiones más famosas entre los ζῷα, y que pervive hasta nuestros días, es entre los ἔλλογα y los ἄλλογα. Asimismo, esta división se corresponde, en gran medida, con aquella que establece entre una parte del alma que es ἄλογον y otra λόγον, siendo la primera aquella que rige la capacidad φυτικόν del animal y también, en cierto grado, la ὀρεκτικόν (cf. EN 1102a29 y ss.). Para finalizar y terminar de redondear el esbozo de lo que el concepto expresa en la lengua de Aristóteles, cabe rememorar un claro ejemplo de ἀλογία que el mismo filósofo brinda. En la *Po.* enfatiza que en una obra: ἄλογον δὲ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς πράγμασιν [ningún acto debe quedar sin explicación racional], lo cual ocurre fundamentalmente cuando un desenlace o argumento no resulta de la trama y, por lo tanto, se vuelve un asunto que no es explicable a partir de la obra misma. Tal es el caso, como Aristóteles lo señala, de lo que ocurre en la *Medea* de Eurípides, en la cual el último enfrentamiento entre Medea y Jasón queda sin solución debido a que el compositor recurre sin más a un

elemento completamente ajeno a toda la obra, el *Deus ex machina*. Cf. 1454b y ss.

Conforme a las observaciones anteriores, se ha decidido traducir el término en cuestión por «sinrazón». No sólo porque se trata de una palabra que se construye de la misma manera que en el griego, sino porque también expresa el sentido del autor. No se le traduce como «absurdo», como algunas personas optan, porque se trata de una palabra que hemos reservado para aquellos casos en los que Aristóteles emplea ἄτοπον. Para otro pasaje en el que se emplea exactamente la misma expresión de πρὸς τῇ ἄλλῃ ἀλογίᾳ, cf. GC 315b33, tratado que posiblemente resulta cercano en el tiempo al *Div. Somn*.

462b24

Columns Heracleas

En Apollod. II 5, 10 se narra que en el décimo de sus trabajos, Heracles fue encomendado a traer las vacas de Gerión, un ser conformado por tres cuerpos unidos en su vientre, quien habitaba en Eritía, una isla en el Océano. Para llegar ahí, tuvo que cruzar toda Europa y Libia (África oriental) y, como testimonio de este viaje, dado su carácter de extraordinario, habiendo llegado a Tartesos, erigió dos columnas enfrentadas en los límites de ambos territorios. Se trata del último lugar habitable por los hombres, frontera de un más allá que, como el Hades, entraña prácticamente la imposibilidad de regresar. De hecho, el mismo Heracles, un hombre para nada ordinario, se aventura a navegar en dicha dirección sólo gracias a que recibió una vasija dorada por parte de Helios. En DS IV 18, 5 y en Pl. *Nat. Hist.* III 4, se identifica

la ubicación de estas columnas con el actual estrecho de Gibraltar. Este mito muestra con claridad que las Columnas Heracleas representan el punto liminar occidental para la presencia humana. Se trata de una creencia que se extendió durante siglos y que representó, no sólo una frontera geográfica, sino también mental. Tan es así que, cuando los europeos se aventuraron a navegar *plus ultra* y tuvieron la suerte de encontrar otras tierras, no pudieron romper con su asociación entre las Columnas Heracleas y el último de los territorios habitables, por lo que se vieron en la necesidad de incluir este símbolo en la heráldica de su primer asentamiento en el continente americano, la Villa Rica de la Vera Cruz.

Esta visión tradicional coincide plenamente con lo dicho por Aristóteles en su obra. Dentro de su análisis geográfico de la Tierra, existe una división fundamental entre ἔξω στηλῶν y ἐντὸς στηλῶν (cf. *Met.* 350b3, 354a3, 12, 22), la cual corresponde con la división entre una zona ἀοίκητος y la οἰκουμένη. De esta manera, cuando Aristóteles refiere a los sucesos de las Columnas Heracleas, se trata de una hipérbole por medio de la que el autor busca subrayar lo imposible de que haya una mínima conexión entre un griego que sueña dentro de la Hélade y el último punto de la tierra habitable. El lugar consiste en ser, en todo caso, el más difícil sobre el que se puede tener cualquier tipo de percepción y, por lo tanto, no parece existir alguna razón para que se pueda conocer en sueños lo que ocurre allí.

462b25

Borístenes

El Borístenes actualmente se conoce como el río Dniéper, el cual corre de Rusia hasta el Mar Negro. Se trataba del principal río de Escitia, el cual, según narra Heródoto (IV 53), era el segundo río más abundante de la tierra. La descripción tan inexacta que el historiador da del curso del río demuestra que atravesaba territorios que resultaban completamente desconocidos para los griegos y sobre los que ni siquiera la mitología había logrado formar una cierta imagen, tal como sí ocurre con el caso de las Columna Heracleas. De hecho, cuando Heródoto brinda una descripción de los mismos, aunque realizó un viaje a la zona y tuvo la oportunidad de intercambiar información con personas del lugar, se ve obligado a reconocer que a partir de determinado punto nadie es capaz de referir cuáles son los pueblos que recorre el río.

Por su parte, aunque Aristóteles no incluye al Borístenes dentro de su descripción hidrológica de la Tierra, considera que los confines de Escitia (territorios donde este corre según la narración de Heródoto) constituyen uno de los extremos de la Tierra y que, aún antes de llegar a ellos, la tierra ya resulta inhabitable a causa del frío (*cf. Mete.* 362b28 y *ss.*). Asimismo, cabe señalar que, en uno de sus fragmentos (*Sobre el placer*, Rose 83, Ross 2), se menciona que Aristóteles describe a los amantes de los banquetes como personas que se la pasan hablando todo el día con la multitud, en especial con aquellos que proceden del Borístenes o del Fasis, siendo este último río, según una imagen de Platón, uno de los límites del mundo habitado junto con las

columnas de Heracles (*cf. Phd.* 109b).

De esta forma, la mención de este territorio por parte de Aristóteles, refiere, no sólo a uno de los puntos más lejanos para el hombre, sino también uno de los más desconocidos, lo cual hace de él un lugar del cual resulta imposible tener algún tipo de conocimiento, en especial de carácter sensible.

462b25

prevean

Nótese que la adivinación, en este tratado y posiblemente en tiempos de Aristóteles en general, se entiende exclusivamente como conocimiento previo de eventos futuros. Esto se ve con claridad, no sólo en el frecuente vocabulario del *Div. Somn.*, sino también en un pasaje del *Mem.* (450b12) en donde se señala que el presente se conoce por medio de la percepción y el pasado mediante la memoria, mientras que de lo futuro sólo tenemos opiniones o conjeturas, lo cual, si conformara una ἐπιστήμη τις ἐλπιστικῆ, sería la μαντική.

Si hago mención de esto, es para subrayar la gran distancia que existe entre esta concepción y aquella más arcaica en la que la mántica permitía un conocimiento de τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*cf. infra* II del estudio introductorio). Esto es, un acercamiento, no sólo a las cosas del futuro, sino también a las del pasado y del presente por igual. Su carácter es omnisciente y no sólo prospectivo. Recuérdese, por ejemplo, que Edipo Rey no consulta a Tiresias para conocer su horrible futuro, sino para saber qué fue lo que en el pasado provocó la peste que azota Tebas.

Para complementar mínimamente esta idea, habría que recordar que antiguamente la memoria no sólo era sobre lo que ya fue, sino también sobre lo que es o será. Por ejemplo, las Musas, que desde nuestra visión cantarían hazañas pasadas, en Hesíodo se dice que: εἴρουσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (cf. *Th.* 37). Esto se debe, y lo mismo pasa con la adivinación, a causa de que la potencialidad divina es ajena a una temporalidad tripartita. La palabra divina realiza el futuro desde el momento en que en el pasado determina lo que será. Si Zeus concede que Aquiles ha de ser honrado, no es necesario llegar hasta que ocurra ello para que sea un hecho: la enunciación divina determina el futuro al instante. Conforme con ello, la temporalidad de la acción divina resulta completamente ajena a los esquemas temporales y rígidos de nuestros tiempos. Si actualmente ya sólo asocia la adivinación al futuro, esto se debe a que se ha efectuado un gran cambio de mentalidad respecto a lo que es la potencialidad divina y su actuar. Inclusive en Aristóteles, en quien ya comienza a apreciarse esta transformación, existen todavía remembranzas de la capacidad de profetizar cosas pasadas. Cf. *Rh.* 1418a24 donde señala que el cretense Epiménides no vaticinaba sobre cosas futuras, sino sobre aquellas pasadas que no son claras en el presente.

462b25-26 pareciera estar más allá de nuestra inteligencia

Cf. 463a31 y ss. y 464a5 y ss.

462b27 αἴτια

Como es bien sabido, Aristóteles no posee una definición

universal de «causa», sino que habla de ella en cuatro sentidos fundamentales: 1.- *aquello a partir de lo cual se genera algo existente* (ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος), 2.- *la forma y el paradigma* (τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα), 3.- *de donde viene el primer comienzo del cambio o del reposo* (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως), 4.- *el fin* (τὸ τέλος). Cf. *Phys.* 194b15 y ss., 198a15; *Metaph.* 983a26 y ss. y 1013a25 y ss.

De estos cuatro sentidos, Aristóteles va a reconocer y demostrar que los ensueños pueden ser causa de lo que va a ocurrir conforme con el tercer sentido, esto es como inicio de movimiento. (Cf. 463a21-30 y ss. y 463b3-a22). No tiene ninguna consideración sobre los otros tres casos. ¿Se debe a una simple omisión o se debe interpretar como una negación de que puedan ser causa en esos sentidos?

Cabe agregar, sin intención de señalar cuál de los cuatro sentidos es más importante, que la causa final juega un papel fundamental dentro de su pensamiento ya que considera que la naturaleza no realiza nada sin un propósito. Esto se puede apreciar desde distintas perspectivas: en sus estudios sobre el movimiento, la reproducción o las partes de los animales; en las facultades de los seres vivos como la nutrición, el crecimiento, la sensación, la razón; en su concepción de la felicidad; en su principio de la vida política, etc. Sin embargo, si hago mención de ello es para resaltar algo que me parece sugerente y es el hecho de que, mientras que sí establece una finalidad para el caso de los sueños, nunca lo realiza para el caso de los ensueños. Esto quizá se deba a que,

habiendo negado la causalidad divina de los mismos, no pudo identificar con claridad el para qué suceden los ensueños. En efecto, si no existe alguien que los envíe, resulta difícil encontrar un propósito por el cual ocurren.

462b27

σημείον

En los *APr.* 70 a3-b6, se le define así: *El signo, en cambio, quiere ser una proposición demostrativa, necesaria (ἀναγκαία) o plausible (ἔνδοξος): en efecto, si al existir <algo>, existe una cosa o, al producirse <algo>, antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que se ha producido o de que existe <dicha cosa>.*

Cabe señalar que este concepto de *σημείον* posee gran importancia al interior de su lógica pues considera que un *ἐνθύμημα* es un silogismo *ἐξ εἰκότων ἢ σημείων*. Dicho de otra forma, la afirmación de una premisa constituye un *σημείον* (en el caso de que se afirmen dos se logra un silogismo). Un ejemplo que brinda de esto es el siguiente enunciado: «una mujer está embarazada porque tiene leche». En esta caso, se tiene un entimema en el que, si se afirma que «una mujer tiene leche», esto es señal de que «está embarazada».

Por otra parte, en *Rh.* 1357b1 y ss. amplía más sobre los tipos de *σημείον* al dividirlos en dos grandes grupos: *ἀναγκαία* y *μη ἀναγκαία*. A los primeros los nombra *τεκμήριον* y se caracterizan sobre todo porque se trata de hechos necesarios, por lo que los silogismos lógicos que se forman a partir de ellos resultan irrefutables. Por su parte, los segundos son los que

nombra propiamente como σημεῖον y no tienen el carácter de necesarios, sino que son preposiciones de hechos que ocurren ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ.

De esta manera, si Aristóteles abre la posibilidad de que los sueños sean señales de las cosas futuras y esto se puede comprobar, esto sería suficiente para que de manera razonable se pueda concluir que algo va a suceder a partir de determinados sueños.

462b27**σύμπτωμα**

No debe confundirse con el significado moderno que le damos a nuestra palabra «síntoma», la cual tiene más que ver con aquello que Aristóteles refiere como σημεῖον. El significado antiguo se comprende a partir de sus etimologías. Se trata de un compuesto conformado por σύν, «al mismo tiempo que», y πτώμα, «caída». Expresa, por lo tanto, de manera literal, que dos sucesos coinciden o se dan de manera simultánea. Por su parte, esta concomitancia de acontecimientos, especialmente en Aristóteles, se da por accidente (*cf. Top. IV 126b38, Metaph. XIV 1093 b 17*). La principal característica de un σύμπτωμα, como dice más adelante en 463a2-3, es que no ocurren siempre ni la mayoría de las veces. Esto se explica porque se trata de acontecimientos que no se dan por naturaleza ni parece que ocurren para algo (*cf. Phys. II 198b34 y ss. y GA 770a35*). Asimismo, tampoco se pueden explicar como producto de la elección humana (*cf. Rh. 1367b 21 y Pol. 1274 a 11*).

También cabe señalar que en la sucinta proyección programática

que se da en el *Somn. Vig.* sobre el *Div. Somn.*, no se emplea el término σύμπτωμα, sino ταῦμάτων (cf. *Somn. Vig.* 453b24), el cual también aparece en oposición a la φύσις. Para considerar si se trata de dos conceptos que expresan lo mismo, cf. *Phys.* 1095a30 en donde presenta una extensa discusión sobre el tema.

462b29**eclipse**

Posiblemente no sea aleatoria la elección de este fenómeno, sino que tiene importantes connotaciones de trasfondo. Cabe recordar que si existe un tema muy recurrente en la doxografía relacionada a Tales de Mileto, precisamente es el de los eclipses. Al respecto, se le reconoce como: *el primero que dijo que el sol se eclipsa cuando la luna, que es de naturaleza semejante a la de la tierra, se sitúa perpendicularmente bajo él* (cf. 11a17a y 11a3). Posteriormente, a partir de estos principios, el pensador pudo predecir un eclipse, lo cual debió de impactar fuertemente en su tiempo debido al abundante número de menciones a este respecto (cf. 11a2, 11a5).

Por otro lado, también cabe recordar que, varios años después, se dio una denuncia contra Anaxágoras, la cual, independientemente de las evidentes motivaciones políticas, consistió en acusarlo de impiedad ya que *había dicho que el sol es una masa de piedra incandescente* (cf. 59a1, 59a3, 59a17, 59a18).

De alguna forma, este conflicto ejemplifica dos actitudes muy diferentes: una piadosa que experimenta temor ante lo que posiblemente se trata de la manifestación de la voluntad divina y otra filosófica que se lo explica todo en términos meramente

naturales. Hecho, que si se observa, es análogo a lo que Aristóteles intenta realizar con los sueños. A decir verdad, me parece muy sugerente que en un pasaje de la *Metaph.* (cf. 1044a15 y ss.), justo en un apartado de consideraciones sobre cómo se ha de proceder respecto al estudio de la οὐσία (sébase que es por medio de la sucesiva investigación de la causa material, la eficiente, la formal y la final), se asocian los eclipses y a los sueños.

Tal como se ve, tanto por sus características naturales como por su confrontación histórica con una manera piadosa de estar en el mundo, los sueños y los eclipses tienen mucho en común. Por ello, si en este pasaje se cita a los eclipses y, se parte ya del hecho de que se trata de un fenómeno con causas naturales, es porque representa un ejemplo a seguir de lo que se busca hacer con los sueños. Y esto, precisamente, no sólo ha de tomarse en su sentido científico, sino también histórico. De alguna manera, se podría considerar que el *Div. Somn.* viene a ser una continuación y la coronación de aquello que en su momento inició el pensamiento milesio.

462b30**fiebre**

A pesar de que anteriormente se empleó el ejemplo de los eclipses y que, en toda la obra aristotélica, la palabra σημείον aparece gran cantidad de veces en asociación con los fenómenos celestes, no se ilustra lo que es una «señal» por medio de un caso semejante. En esta cuestión, nuevamente, no ha de pensarse que esto es simplemente obra del azar, sino que hay que reflexionar

sobre por qué fue así. Considero que la facilidad con la que se habla del cansancio como señal de la fiebre, se asienta en un grupo de creencias que son el resultado de un proceso de secularización de la opinión común sobre los fenómenos naturales, en este caso las enfermedades. En otras palabras, esta sencilla mención representa la otra gran arteria que alimenta el espíritu del *Div. Somn.*: la tradición hipocrática. Para comprenderla, hay que tomar en cuenta que, en una operación semejante a la que la tradición milesia efectuó en torno a la concepción de los astros, los estudios de la escuela del médico de Cos buscaron dar una explicación profana, libre de asociaciones religiosas, a los diferentes fenómenos que ocurren alrededor del cuerpo. En otras palabras, gracias al tipo de aproximamiento a la naturaleza que guiaron las investigaciones médicas, uno que, ya no está marcado por el temor o la veneración de lo divino, fue posible que se construyera una nueva visión sobre lo que es una enfermedad y cómo enfrentarla. *Vid. Infra* VII del estudio introductorio. En este caso, es evidente que lo que Aristóteles busca hacer con el caso de los sueños, es análogo a lo que los hipocráticos hicieron años antes con las enfermedades: oponerse y brindar una alternativa a una tradición que por siglos ha interpretado los fenómenos naturales en términos de voluntad divina.

463a2-3

οὐδὲν οὔτε ἀεὶ γίνεται, οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ

Frase que se repite en 463b 10-11 también en relación a los σύμπτωμα. Cabe señalar que, no sólo se trata de una frase temporal, sino que en cada uno de los componentes que la

integran tienen un uso muy específico en Aristóteles. Aquello que ocurre *ἀεί* es algo que se da de manera necesaria, mientras que aquello cuya frecuencia es *ἐπὶ τὸ πολὺ* se da de manera general. Conforme con ello, una posible definición de *σύμπτωμα* sería un fenómeno que no ocurre por necesidad (*ἀεί*) ni de manera general (*ἐπὶ τὸ πολὺ*).

463a4-6 Al menos los médicos que son afortunados dicen que es necesario fiarse enteramente de los ensueños.

Poseemos suficientes testimonios de que los médicos recurrían a los ensueños para realizar un diagnóstico del estado de salud de sus pacientes y, a partir de ellos, en caso de que fuera necesario, brindar una prescripción pertinente para cada caso. Esto se observa en *Aph.* II 1,2,3; sin embargo, el documento que mejor ilustra esta realidad es el conocido libro cuarto de *Vict.* que se conoce simplemente como *Sobre los sueños*.

Esta obra comienza con la afirmación: *Respecto a los signos [τεκμηρίων] que aparecen en los sueños, quien tenga un recto conocimiento <de ellos> advertirá que poseen una gran influencia de cara a cualquier asunto.* La razón que se aduce para ello es que: *Todas las funciones del cuerpo o del alma, todas ellas las cumple el alma durante el sueño. De modo que quien sabe juzgar [κρίνειν] estas cosas rectamente posee buena parte de sabiduría (Cf. Vict. 87).*

Conforme con ello, el tratado hipocrático busca enumerar aquellos sueños que, dada la agitación que representan, son indicativos de una perturbación del alma que ha sido efectuada

por un desequilibrio o un malestar en el cuerpo. Algunos ejemplos de estos sueños son: batallas o disputas, alteraciones de los cuerpos celestes, malas condiciones climáticas, alteración de las capacidades como la vista o el oído, anomalías en el terreno o en los árboles, un mar convulsionado, la aparición de cuerpos extraños que espantan, etc. Para cada uno de estos y otros casos, el autor señala qué tipo de desajuste indican y, asimismo, cuál es el remedio que se debe suministrar para restablecer el sistema. Por ejemplo, *Si los astros se ven oprimidos, estando el cielo sereno, y parece que están débiles, <el paciente> está dominado por la sequedad del circuito y <esto> indica riesgo de caer en enfermedad. Entonces hay que eliminar los ejercicios, adoptar un régimen de vida más húmedo y suave, con baños, abundante reposo, y mucho dormir, hasta reponerse.*

Cabe señalar que existe una diferencia muy importante entre el tratado aristotélico y el hipocrático, la cual radica en que este último no niega que existan sueños que son divinos y que anuncian bienes o males para los individuos o para las ciudades. En otras palabras, a pesar de su intento por dar una interpretación física a los contenidos de los sueños, se muestra incapaz de afirmarlo de manera generalizada, sino que mantiene una diferencia entre sueños, para los que hay personas que tienen el arte de interpretarlos, y el resto de ellos que indican padecimientos del cuerpo. A lo más que llega su autor, es a afirmar que el especialista en los primeros no debe juzgar a los segundos ya que, aunque acierten o se equivoquen, no conocen el por qué suceden estos y, por lo tanto, no son capaces de dar los

consejos justos al que los padece.

463a6-7 **Y es razonable suponer así, y no para los especialistas, sino también para los observadores y para a los que filosofan un poco.**

Esta idea encuentra ecos en la cita anterior de Hipócrates, en la que no se señala que quien sabe juzgar rectamente los sueños es un buen médico, sino, más bien, que posee cierta sabiduría. Esto ilustra muy bien que el desarrollo de la medicina y el de la filosofía no fueron del todo independientes y que los desarrollos de una disciplina eran útiles para la otra. No es raro encontrar que diversos pasajes del *Corpus hipocraticum* parecen retomar o adoptar como punto de partida la teoría de algunos filósofos e, inclusive, en algunos casos como en *Sobre la naturaleza del hombre*, no se empieza con el contenido propiamente médico sin antes haber discutido cuestiones de índole filosófica. Asimismo, como Jaeger lo ha notado, el *Corpus hipocraticum* no se encuentra redactado en dorio, lengua empleada en Cos, isla donde enseñó el legendario Hipócrates, sino en jonio, justamente aquella en la que se había desarrollado la cultura y la ciencia griega.

Por su parte, la deuda que la filosofía tiene con la medicina no es menor, en especial dentro del pensamiento de Platón y Aristóteles. Para revisar con mayor detalle esta cuestión, es recomendable el capítulo “La medicina como paideia” en la *Paideia* de Jaeger. Por el momento, es interesante notar que existen algunos paralelismos entre el *Div. Somn.* y la obra de Hipócrates, los cuales se resaltarán en los comentarios pertinentes.

Tan sólo para dar fin a esta cuestión, resulta ilustrativo sobre este asunto recordar la introducción y la conclusión general de los *PN* se encuentra una alusión directa a las semejanzas entre los médicos y los filósofos naturalistas (*cf.* 436a19 y ss. y 480b21 y ss.).

463a7-9 los movimientos que suceden cada día [...] pasan inadvertidos

La afirmación mantiene cierta correspondencia con el comienzo del libro IV de *Vict.* donde atribuye esto a que: [...] *el alma en tanto que está al servicio del cuerpo despierto, dividiéndose en muchas atenciones no resulta dueña de sí misma, sino que se entrega en alguna parte a cada facultad del cuerpo; al oído, a la vista, al tacto, al caminar, a las acciones del cuerpo entero. La mente no se pertenece a sí misma. Pero cuando el cuerpo reposa, el alma, que se pone en movimiento y está despierta, administra su propio dominio, y lleva a cabo ella sola todas las actividades del cuerpo (cf. 87).* Esta misma idea ya se había presentado en *Insomn.* 460b29 y ss. y se repite, variando la forma de expresarlo, en 464a16, donde se afirma que: *los que duermen perciben más los pequeños movimientos del interior que los que están en la vigilia.*

463a16-17 para los que despiertan, estas cosas aparecen a la vista tal como es su modo de ser

Lo mismo se señala en *Insomn.* 462a19-25, donde se dice que: *Mas la luz de un candil que veían mientras dormían con los ojos semicerrados como perteneciente al sueño, reconocieron al despertarse que era realmente un candil, y otros, el canto de unos*

gallos o el ladrido de unos perros que oían tenuemente, los reconocieron claramente al despertarse. No obstante, no hay que olvidar la aclaración de Aristóteles sobre que estos sucesos, en rigor, no han de ser llamados ensueños.

463a22

φάντασμα

Una transliteración del término φάντασμα al español genera malinterpretaciones ya que, de ninguna manera, su sentido se relaciona con lo que hoy en día entendemos con nuestro término «fantasma». Para aclarar este concepto, es necesario comprender primero su significación común y posteriormente el manejo técnico que tiene el mismo dentro del pensamiento aristotélico.

Etimológicamente, la palabra φάντασμα o φάσμα procede indirectamente de φαίνω, verbo relacionado con φάος «luz», que, de manera primigenia significa «poner a la luz» o «alumbrar» y subsecuentemente «hacer visible», «mostrar», «manifestar» o «dar a conocer». De hecho, esta cualidad luminosa permanece en una vasta lista de términos emparentados como φάνταζομαι, «hacerse visible»; φανερός, «visible»; φανός, «linterna»; φαινός, «resplandeciente»; φανόπτῆς, «ventana»; φανέρωσις, «declaración». Por otro lado, el sufijo neutro ματ- de nuestra palabra denota que se trata del resultado de una acción. Por ejemplo, πρᾶγμα, que significa «cosa» o «hecho», no es otra cosa que lo que resulta cuando alguien παράσσει, es decir, «hace». De esta manera, φάντασμα ha de entenderse en términos simples como el resultado de que algo o alguien sea puesto a la luz o se haga visible, esto es, una «manifestación» o

«aparición».

Precisamente este es el sentido que el término tiene cuando se le adopta dentro de la tradición filosófica por Platón, quien lo entiende como algo que aparenta ser, es decir, como un alarde de lo que en verdad es. En *Res.* 598 b, se le considera como el resultado de actividades miméticas como la pintura y, por lo tanto, se le opone a τὸ ὄν. En *Prot.* 356e, una μετρητικὴ τέχνη, capaz de mostrar lo verdadero, es capaz de anularlo y evitar con esto que la persona se extravíe. Finalmente, en *Th.* 167b, nuevamente se le identifica como algo que no siempre es verdadero. Conforme con ello, en su pensamiento, se puede considerar como algo mudable y cambiante que se opone a aquello permanente y siempre verdadero.

Por su parte, cuando Aristóteles retoma esta palabra, suprime este sentido minorativo de la palabra, y se da a la tarea de elaborar una teoría en torno a ella, con lo que la convierte en un concepto caro para su epistemología. De ahí que el manejo de su significado tenga que ser más estricto y riguroso. Sobre todo se trata de un término que no se emplea de manera genérica para designar cualquier tipo de apariencia o φαινόμενον, sino que, de manera discriminada, sólo se usa para designar aquellas apariencias que son el producto de τὸ φανταστικὸν μέρος τῆς ψυχῆς. En efecto, esta parte conocida como la φαντασία, se define como καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι (cf. *de An.* 428a1-2).

De esta manera, hay que partir de la premisa fundamental de que un φάντασμα es un producto de la φαντασία y no de la

αἴσθησις. Esto implica que es imposible que pueda ser percibido con los ojos o cualquier otro sentido. Por ello, en contraste con lo dicho por Platón, resulta claro que Aristóteles nunca hubiera catalogado a una pintura o una escultura como φάντασμα. En efecto, este último es algo que se da exclusivamente al interior del alma de un animal, mientras que no hay lugar a dudas que un cuadro es algo que existe de manera externa a la misma. De ahí que en la presente traducción, en aras a la fidelidad y a expensas de la elegancia, se ha desdoblado el término como «imagen interna». Si se traduce simplemente como «imagen», tal como lo hace Bernabé Pajares o Tomás Calvo, esto representa un obstáculo en la primera lectura y, en las posteriores, genera malentendidos ya que no le brinda al lector la posibilidad de diferenciar con claridad dicho término de otros con los que se podrían confundir.

Por otro lado, la denominación «imagen interna» puede tener varios sentidos y es necesario aclarar este punto para terminar de explicar mínimamente el concepto. Antes que nada, hay que partir del hecho de que la αἴσθησις, la φάντασία y la διάνοια son facultades distintas. No obstante, se requieren entre sí pues sin αἴσθησις no hay φάντασία y sin ésta tampoco hay ὑπόληψις (cf. *de An.* 427b16 y ss.). De hecho a la facultad intermedia, en un pasaje, Aristóteles la define como una αἴσθησις τις ἀσθενής (cf. *Rh.* 1370a28). No obstante, ¿en qué consiste una sensación debilitada?

En primer lugar, no ha de entenderse como una sensación en la que no se alcanza a percibir bien un objeto, tal como un hombre

tras una espesa niebla o los pasos de un niño en medio de una tumultuosa fiesta. No es el caso porque incluso en estas situaciones, nuestros sentidos perciben con la misma fuerza que en un día despejado o silencioso. La fuerza y el óptimo funcionamiento de nuestra capacidad sensorial no dependen en nada de la nitidez y claridad de los objetos o las acciones que se perciben. En realidad, una sensación debilitada debe entenderse como aquella que se mantiene en el interior de nosotros con independencia de si nuestra αἴσθησις se encuentra en acto o en potencia (cf. de An. 428a6). No obstante, ¿cómo sucede esto? Aristóteles lo explica señalando que así como *es posible que una cosa que se mueve se mueva otra cosa bajo su influjo* (cf. de An. 428b11-12), así *es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación* (cf. de An. 428b13-14), el cual ha de generar esta sensación debilitada de la que hablamos y que ya no requiere de los sentidos para existir. Por eso, dice que: *la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce sin sensación* (ἢ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι, cf. de An. 428b11-12).

Precisamente estas sensaciones debilitadas son lo que hemos nombrado «imágenes internas». Se trata de un movimiento que se introduce en el alma por medio de los sentidos y que permanece en ésta aun cuando ya no actúa aquello que lo desencadenó. De hecho, su semejanza con las sensaciones es tan considerable que gracias a ellas: *los animales realizan multitud de*

conductas (cf. de An. 429a5 y ss.).

Ahora bien, existen dos principales formas en las que este movimiento lleva a un animal a actuar. Aristóteles piensa que: *el ser que lo posea podrá realizar y padecer múltiples acciones gracias a él y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso (cf. 429b16-17).* En otras palabras, existe la posibilidad de que este movimiento empuje al animal a realizar algo o también que sea un medio para que éste realice algo por sí mismo. Por ello, se afirma una doble función de la capacidad imaginativa: *toda imaginación, a su vez, es racional o sensible (φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ, cf. de An.433b29).* La primera es propia de todos los animales y es la que les permite desear. Por su parte, la segunda la poseen sólo aquellos que son racionales y capaces de deliberar. A grandes rasgos, esta consiste en la capacidad de *formar una sola imagen a partir de muchas de (cf. de An. 434a9).*

Debido a lo anterior, hay que considerar que existen dos tipos de *φάντασμα*: uno que es producto de un proceso pasivo y otro en el que el animal interviene activamente sintetizando una multitud de imágenes mentales en una sola. Por el momento, el primer tipo de imágenes es el único que nos interesa porque son las únicas a las que refiere en el *Div. Somn.* Siempre que emplea este término en este tratado, ha de entenderse en este sentido. Es evidente que las imágenes oníricas son producto de la *αἰσθητικὴ φαντασία*, pues si fueran obra de la *λογιστικὴ*, los demás animales no las tendrían.

463a23-27 **pues del mismo modo que los que estamos a punto de actuar o estamos actuando o hemos actuado, muchas veces encontramos estas cosas y las realizamos en un sueño franco (y la causa es que el movimiento encuentra prefabricado su camino a partir de principios durante el día)**

Esta idea que podría parecer un antecedente directo del psicoanálisis, en realidad no se trata de una novedad por parte de Aristóteles. En Hp. *Vict.* IV 88, su autor habla ya con tanta naturalidad, como si se tratase de una observación común, de que existen sueños que durante la noche reproducen las acciones o intenciones diurnas de los individuos. Nótese las semejanzas con dicho tratado: *Todos los sueños que durante la noche reproducen las acciones diurnas del individuo o sus intenciones, que se le presentan como fueron hechas o pensadas durante el día, a propósito de un asunto digno, éstos son buenos para el individuo. Pues indican la salud, ya que el alma persiste en sus proyectos diurnos, sin estar dominada por la repleción ni por la vaciedad ni por ningún otro impedimento llegado del exterior.* Una idea afín, se encuentra en *Ti.* 45e.

Por otra parte, posiblemente, no sólo se trata de una idea que no corrió exclusivamente en ámbitos filosóficos y científicos, sino que también se le encuentra en otro tipo de obras En Hdt VII 16, nos encontramos que, con gran naturalidad, como si se tratase de una idea común, Artebano le dice a Jerjes: *las visiones de los sueños suelen vagar principalmente aquellas que uno piensa en el día.*

463a25 **εὐθυνοειρία**

Compuesto que de manera literal significa sueño recto (εὐθύς

ὄνειρος). Se trata de un término del que no hay muchas huellas antes de Aristóteles y que nuestro autor no vuelve a emplear en ningún otro tratado, ni siquiera en *Somn. Vig.* o *Insomn.* Asimismo, tampoco existe alguna definición clara del mismo, por lo que hay que tratar de comprenderlo a partir de todos los pasajes en los que recurre a él o al adjetivo εὐθύνειρος que se deriva del mismo.

A mi modo de ver, el sentido del adjetivo εὐθύς se deja ver con claridad en la distinción que, en *Mu.394b35* y *ss.*, se establece entre εὐθύπνοοι y ἀνακαμψίπνοοι. Los primeros son vientos que soplan en línea recta y, por lo tanto, es fácil reconocer de donde provienen. Por su parte, los segundos son aquellos que se doblan y se vuelven en diferentes puntos, por lo que su ruta es incierta. De este modo, si extendemos esta idea a manera de analogía con un εὐθυονειρία, podemos decir que se trata de sueños que no han sido distorsionados en ningún punto y, por lo tanto, se juzga de manera fácil e inmediata su punto de origen o referencia. Precisamente por eso, en *464b16*, se señala como una de sus características el que estos son aniquilados por mucho movimiento y, en *464b7*, se describen como sueños fáciles de juzgar. Se les ha traducido como «sueños francos» ya que, debido a la falta de dificultades que impidan juzgarlos rectamente, se trata de sueños que no engañan a la persona que los tiene. Otra posibilidad para traducir estos sueños sería como «sueños clarividentes»; sin embargo, esto podría generar confusiones ya que muchos no comprenderían la clarividencia simplemente como la facultad de distinguir claramente las cosas, sino como una

facultad paranormal.

Finalmente, aunque Aristóteles nunca lo haga explícito, el concepto de «sueños francos» podría servir como principio de una clasificación de los ensueños conforme al nivel de distorsión que presentan las imágenes oníricas a causa de la cantidad de movimiento que experimenta la persona. Dentro de esta hipotética catalogación, en primer lugar se encontrarían los εὐθυονειρίαί, en los cuales, gracias al poco movimiento, las imágenes resultan claras y precisas. Posteriormente, existirían sueños que, a causa de la gran perturbación, las imágenes se distorsionan mucho y su apariencia resulta ser completamente distinta a la verdadera. En un tercer nivel, que ya no constituiría ningún tipo de ensueño, se encontrarían aquellas situaciones, como lo que sucede después de la comida, en las que el movimiento es tanto que simplemente no aparece ningún tipo de imagen (cf. *Insomn.* 461a8 y ss.). Esta división resulta más clara a finales del tratado (cf. 464b5), cuando señala que, puesto que los εὐθυονειρίαί cualquiera los puede juzgar, el buen intérprete de sueños es sólo aquel que puede discernir claramente aquellos en los que las imágenes han quedado distorsionadas y fragmentadas de manera considerable.

463b12 algunos otros animales sueñan

En *Somn. Vig.* 454a15, tras demostrar que la facultad por la que se siente es la misma por la que se está despierto o dormido, Aristóteles concluye consecuentemente que los seres vivos que carecen de ella, como las plantas, no conocen el sueño. Asimismo,

de manera inversa, aquellos que poseen la facultad de sentir necesariamente deben de soñar, ya que no es posible que sean capaces de sentir de manera continua. En otras palabras, si un animal en algún momento sobrepasa el tiempo durante el cual puede ejercer sus funciones naturales, éstas deben quedar incapacitadas por el dormir, el cual se caracteriza porque se encuentra inactiva la facultad sensitiva. De esta manera, concluye en *Somn. Vig.* 454b15, que no sólo el hombre, sino también todos los demás animales deben participar del sueño y, de hecho, invita a que se compruebe esto en todos los animales que tienen ojos y que, en aquellos casos en los que la observación directa no sea clara, como en el caso de los testáceos, se reconozca lo mismo con base en el argumento dado. Teniendo esto en mente, se comprende que el *Somn. Vig.* es un tratado que no estudia exclusivamente el dormir humano, sino que, por sus características, se extiende a una esfera biológica mayor. Lo cual se corrobora por el hecho de que casi siempre se habla de τὰ ζῶα y no de ὁ ἄνθρωπος.

Sin embargo, en *Insomn.* su forma de hablar se transforma y se refiere siempre al hombre, tal como si los ensueños fueran un fenómeno exclusivo de ellos. Sin embargo, por fortuna, en *HA* 536b1 y ss., no sólo habla de que los animales duermen, sino que también afirma que tienen ensueños. En *HA* 536b28-30 señala que, junto a los hombres, todos los cuadrúpedos vivíparos lo hacen, y su principal prueba para ello es el ladrido de los perros. En todo caso, resulta llamativo que, en el caso del dormir, el filósofo sea capaz de dar una explicación natural y presentar casos

de observación directa que cubre la totalidad del mundo animal, mientras que, en el caso de los ensueños, todo el material, al menos en relación con lo que sucede con los animales, se reduce a unas cuantas observaciones carentes de teoría. Esta idea se confirma cuando, sin ningún tipo de explicación o razonamiento, en *HA 537a13-15* concluye que el hombre es el que más sueños tiene de todos los animales. En referencia a esto, podría aducirse que, mientras que el dormir es fácilmente comprobable por medio de la observación directa, pues los animales cierran los párpados o entran en un estado de completa inmovilidad, difícilmente se puede observar que un animal está teniendo un ensueño, ya que se trata de un fenómeno que raras veces se exterioriza como en el ejemplo citado de los perros.

Por todo lo dicho, hay que considerar que, a pesar de que la idea de que los animales también tienen sueños resulta cara para la argumentación del *Div. Somn.*, en realidad se trata de un fenómeno sobre el que el mismo Aristóteles no pudo brindar muchas pruebas empíricas ni explicaciones naturales.

463b17

naturaleza melancólica

Aquí, el término melancólico no se corresponde, de ninguna manera, con nuestra visión contemporánea del mismo. Generalmente, en nuestro tiempo, se emplea para describir a una persona que experimenta una tristeza profunda y prolongada que le impide experimentar gusto o diversión. Antes que nada, hay que comprender que este término originalmente no describe una patología psicológica, sino que hace referencia a una constitución meramente fisiológica. Un griego antiguo que padeciera de

melancolía no hubiera consultado a un psicólogo, sino a un médico. La melancolía, tal como lo muestran sus raíces *χόλος* y *μέλας*, literalmente significa «bilis negra» y, para comprenderla adecuadamente, es necesario remitirse a la tradición hipocrática. Según ella, la naturaleza del cuerpo humano se integra por una serie de elementos que la tradición posterior ha identificado como «humores» o «temperamentos». La importancia del conocimiento de estos radica en que, si se sabe mantener la proporción correcta y el correcto equilibrio (*ἰσωνομία*) de los mismos, se garantiza la perfecta salud de la persona. Asimismo, de manera inversa, la enfermedad sobreviene cuando alguno de ellos se separa, en mayor o menor cantidad, de dicha regularidad. Esto puede ocurrir por diversas causas como el clima, los alimentos o el ejercicio, de tal manera que el médico ha de recurrir a estos mismos para restablecer el equilibrio o prevenir lo opuesto.

El número exacto de estos elementos resulta tan variado como la elección de los mismos. De hecho, el mismo término genérico con el que se designa a los humores no es estable (*χυμός, τὰ ἔόντα, τὰ ἐνεόντα, στοιχεῖα*, etc.). Todo esto queda justificado por la multitud de autores, lugares y periodos diversos a los que pertenece cada una de las obras del *Corpus hipocraticum*. Conforme con ello, no ha de sorprendernos que el número de los elementos del cuerpo humano en algunas obras es de dos; en otras, de tres; y en el resto de cuatro. La denominación es inestable y se seleccionan entre la bilis, la flema, la sangre, el agua, la bilis amarilla y la bilis negra. Ahora bien, de entre todas

las combinaciones posibles, la configuración que parece que gozó de mayor difusión y que, después de Galeno, quedó como indiscutible, es la que se presenta en *Sobre la naturaleza del hombre*. En ella, ya sea adaptando la teoría de Empédocles de los cuatro elementos o siguiendo tan sólo su modelo cuaternario, su autor sostiene que existen cuatro humores, los cuales son la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra, y asigna a cada uno de ellos una cierta preeminencia en cada época del año. La flema es el humor dominante durante el invierno, ya que es el humor y la época más fría; posteriormente, en la primavera, época más caliente y con lluvias, tiene la preeminencia la sangre; después, la bilis prevalece durante el verano, estación caliente y seca; finalmente, durante el otoño, época en la que comienza a descender la temperatura y se seca el ambiente, es el escenario ideal para que prolifere la bilis amarilla. A partir de ello, la obra, al menos en las primeras páginas, se dedica a aclarar cuáles son los cuidados y los remedios más adecuados para cada época del año. Asimismo, cabe señalar que, en ningún momento, se establece una tipología del carácter de las personas con base en los cuatro humores, sino que éstos son descritos como sustancias cuyos cambios afectan el cuerpo de todas las personas.

De este modo, contrario a lo que generalmente se piensa, la teoría hipocrática de los humores en verdad se encuentra muy lejana a constituir una herramienta de categorización psicológica de los individuos. No habla, por ejemplo, de los comportamientos de una persona flemática, de una colérica, de una sanguínea o de una melancólica. Fácilmente uno podría creerlo así, ya que las

ideas sobre la medicina hipocrática están mediadas muchas veces por autores posteriores, en especial Galeano, quien sí escribió un tratado titulado *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*.

De cualquier forma, es un hecho que las observaciones hipocráticas de los humores, entendidos como meros elementos corporales, al poco tiempo comenzaron a emplearse para constituir una teoría de los humores, entendidos a su vez como caracteres. Es precisamente en esta concepción en la que el mismo Aristóteles se sitúa. Para él sus referencias, por ejemplo, a un melancólico, ya no sólo tienen que ver con la composición fisiológica de una persona, sino con el carácter que ésta adquiere gracias a la primera.

Aunque nunca sistematizó estas ideas, por fortuna, conservamos un documento extenso en el que explica con gran detalle la melancolía. Se trata del famoso problema xxx, cuyos detalles no hay que tomar con excesivo rigor, dado que lo más posible es que no se trate de una obra de cuño netamente aristotélico, aunque en lo general se puede seguir a causa de su origen indudablemente peripatético.

Antes que nada, lo que más salta a la vista de su definición de una persona melancólica es el carácter proteico y multifacético de la misma. Son melancólicas las personas inteligentes, coléricas, filantrópicas, compasivas, audaces, silenciosas, charlatanes, elocuentes, confiadas, audaces, violentas, locas, estúpidas, tristes, salvajes, taciturnas, amigables, excepcionales, lujuriosas, torpes, etc. En otras palabras, se trata de una categoría tan amplia que en

ella pueden haber caracteres tan opuestos como lo son las personas solitarias y las locuaces. Conforme con ello, pareciera que resulta imposible establecer un perfil claro de lo que es una persona melancólica, lo cual es cierto, pues lo que caracteriza a la melancolía no es un tipo de comportamiento, sino, como bien lo dice Aristóteles, el que es ἠθοποιός.

Esto se debe a que la principal característica de la bilis negra es su gran inestabilidad. Siguiendo las ideas hipocráticas, en el tratado se considera que se trata de un elemento frío por naturaleza y que nunca reside en la superficie de las personas; sin embargo, introduciendo una diferencia interesante, el autor señala que esto no implica, de ninguna manera, que dicho elemento siempre tenga que mantener dichas características pues: *por ejemplo, el agua que es fría resulta no obstante, si la calientas lo suficiente, hasta que hierve, más caliente que la propia llama (cf. Pr. 954a15 y ss.)*. En otras palabras, este humor, a pesar de poseer ciertas cualidades naturales, es propenso a modificarse con facilidad, lo que lo convierte en *una mezcla de calor y de frío (Pr. 954a13)*. Conforme con ello, la bilis negra produce diferentes efectos dentro de las personas dependiendo de si se encuentra caliente o fría, en la superficie o en las profundidades de la persona. Por ello, se le compara con los efectos del vino, el cual, como es bien sabido, genera distintos comportamientos en cada persona y a lo largo de su ingestión. De hecho, esto no es mera coincidencia, sino que es una semejanza que Aristóteles explica por el hecho de ambas sustancias son ventosas. No hay que olvidar que en *Insomn. 461a24* se dice que todas las afecciones flatulentas

producen mucho movimiento y confusión; características que, como se verá a continuación, son esenciales para comprender la caracterización que se hace de los melancólicos en el *Div. Somn.*

Independientemente de la relación entre el vino y la bilis negra, el tipo de comportamientos que genera esta última, se pueden dividir, de manera muy esquemática, en tres grupos. En primer lugar, cuando la bilis se encuentra demasiado fría, tiende a alejarse de la superficie y produce diferentes estados de ἀθυμία o δυσθυμία como deseos de ahorcarse, torpeza, miedo, estupidez, tristeza, soledad, etc. Por el contrario, cuando se encuentra caliente, busca salir, por lo que puede producir ἐλκῶν ἔκφυσις o ἔκστασις, y genera diferentes estados de εὐθυμία o ἐπιθυμία como charlatanería, fuerza, audacia, violencia, locura, etc. Inclusive, si este calor se aproxima al lugar del pensamiento, se vuelven μανικοί y ἐνθουσιαστικοί. Como tercera posibilidad, existen casos en los que, mostrando cierta analogía con su teoría del justo medio, el calor excesivo se dirige πρὸς τὸ μέσον γ, así, logra que las personas se vuelvan φρονιμώτεροι δέ, καὶ ἦττον μὲν ἔκτοποι, γ πρὸς πολλὰ δὲ διαφέροντες τῶν ἄλλων tal como los casos de Empédocles, Sócrates o Platón (*Pr.* 954b1-3).

Conforme con lo anterior, si se revisan los dos pasajes del *Div. Somn.* en los que se habla de los melancólicos, ha de sobreentenderse que la bilis negra se encuentra demasiado caliente, lo que produce un estado de gran agitación en su interior, de tal manera que los obliga a ser locuaces y tener visiones de toda clase (463b17), así como a ser vehementes y

perturbados (464a32).

463b18

ὄψις

Se trata de un término polisemántico dentro de la lengua griega. Se emplea, antes que nada, para referir al «aspecto» de una persona. En *Il.* XXIV 632, se dice que Príamo admiraba a Aquiles al observar su ὄψιν ἀγαθὴν. A partir de esta significación, igualmente llegó a significar la impresión visual que causa un objeto en alguien y, por lo tanto, posteriormente el objeto mismo que es visto. Por otro lado, también comparte las mismas raíces del verbo ὀράω, tal como εἶδωλον, ya que procede de su perfecto ὄπωπα, cuya cercanía se aprecia mejor en el futuro ὄψομαι. De ahí que, no sólo es una palabra que se emplea para designar aquello que es visto, sino también el acto mismo de ver, así como también la facultad y el órgano con el que se percibe visualmente. Por todo esto, es un término que puede significar «vista», «visión», «ojo», «aspecto», «apariencia». Inclusive, debido al segundo sentido de este listado, en algunos casos como Heródoto, se emplea para designar aquello que se ve en el sueño, es decir, en algunos casos llega a aproximarse mucho a la palabra «ensueño».

Esta multiplicidad de significados obliga a que, en cada pasaje de Aristóteles, se tenga que precisar y distinguir con claridad a qué refiere la palabra. Es un concepto que difícilmente se puede traducir siempre de la misma manera en el castellano ya que, de ser así, se corre el riesgo de que la traducción orille a su lector a malinterpretar el texto. En todo caso, aquí en el *Div. Somn.*, esto no representa una dificultad mayor, puesto que tan sólo se hace

uso del mismo en este preciso pasaje. Aquí, en tanto que se trata de un sustantivo que complementa al verbo ὀράω, no cabe duda de que significa «visiones». Asimismo, considero que, de acuerdo con el contexto, no se refiere a todo tipo de visiones, en un sentido amplio del término, sino tan sólo a aquellas que se perciben ἐν τοῖς ὕπνοις.

463b23-25 **tampoco <muchas> de las señales en el cuerpo, ni de los fenómenos del cielo como, por ejemplo, las lluvias y los vientos**

Para explorar un poco más sobre por qué se habla sólo de señales corporales o celestiales, tómense en cuenta los comentarios previos hechos en 462b29 y 462b30 respecto a la fiebre y los eclipses.

463b29 **τὸ ἐσόμενον καὶ τὸ μέλλον**

Cabe notar la manera tan hábil en la que Aristóteles maneja ambos conceptos. Se trata, por un lado, del participio futuro del verbo εἶμί, y el participio presente del verbo μέλλω. En el primero, se observa el sufijo –σ– que, de acuerdo a las gramáticas, posee un matiz desiderativo, es decir, originalmente no expresa que algo va a ocurrir, sino que se quiere que ocurra. Por su parte, el segundo verbo significa «pensar» con el sentido de que «alguien tiene el pensamiento o la intención de hacer algo». Posteriormente, con el paso del tiempo, esté último verbo se comenzó a recurrir como parte de una perífrasis verbal que se empleaba con el fin de indicar una acción que se va a producir en un futuro no muy lejano, tal como ocurre en cierta medida con el uso del verbo «ir» en lengua castellana. El manejo tan habitual de

este verbo para indicar sucesos futuros llegó a ser tanto que con el paso del tiempo se perdió la idea de que se trataba de una intencionalidad respecto al futuro e incluso se construyó el concepto de τὸ μέλλον que significa «el porvenir».

De cualquier manera, a pesar de que τὸ ἐσόμενον posiblemente tuvo un matiz desiderativo y que τὸ μέλλον perdió paulatinamente el suyo, Aristóteles le da un significado específico a cada uno de ellos en donde el primero indica «algo que es un hecho que va a ocurrir» (futuro absoluto) y el segundo «algo que se piensa que va a ocurrir, aunque puede que no sea así» (futuro contingente).

Aunque en este tratado no explique cada uno de estos conceptos, en un pasaje de gran paralelismo lo hace de la siguiente manera: [...] *por esto se advierte la diferencia entre decir que algo «será» [τὸ ἔσται, 3ª sing. fut. de εἶμί] y que algo «está por ser» [τὸ μέλλον]. En efecto, si es verdadero decir que algo será, deberá ser verdadero en algún momento decir que eso es, mientras que si ahora es verdadero decir que algo está por ser, nada impide que no llegue a ser; así, uno podría no caminar, aunque ahora «esté por» [μέλλων] caminar. Cf. GC.337b3-7.*

463b31-64a1 Con respecto a los ensueños que no tienen principios de tal clase como los que dijimos

Es decir, sueños, especialmente extravagantes, cuyo principio no se puede encontrar en la persona misma, sino que refieren a sucesos ajenos o lejanos a él como una batalla naval. Se trata de aquellos que en 463a31 y ss. describieron como producto de la

casualidad.

464a5-6 como dice Demócrito cuando se lo atribuye a las imágenes y los efluvios

Según los testimonios doxográficos conservados, Demócrito sostenía, de manera muy consistente con su teoría materialista, que a partir de los objetos se propagaban imágenes (εἶδωλα) o efluvios (ἀπόρροιαί), los cuales penetraban en el cuerpo por medio de los poros o los sentidos y llegaban hasta el alma misma, de tal forma ésta podía producir διανοητικὰς φαντασίας a partir de ellas (cf. 67 a 30, 68 a 78, 68 a 79, 68 a 118, 68 a 119, 68 a 135.) La importancia de esta concepción para su teoría epistemológica y su pensamiento en general fue tanta para el autor que inclusive redactó un Περὶ εἰδώλων. Asimismo, estas ideas gozaron de numerosos simpatizantes, quienes se encargaron de defenderla y divulgarla, especialmente los epicúreos durante los siglos posteriores.

Con base en ello, según Plutarco (cf. 68 a 77), Demócrito consideró que los sueños se producían cuando estas imágenes, después de que han ingresado, sobrevienen mientras la persona duerme. Aecio lo sintetiza diciendo (68 a 136): *Demócrito dice que los sueños se producen por la activación de las imágenes*. Por otra parte, resulta interesante notar que según un testimonio, (68 b166), Demócrito ligo esta teoría al tema de la adivinación, ya que en algún punto de su obra consideró, y posiblemente explicó, que los εἶδωλα podían anunciar el futuro de manera efectiva.

En relación con Aristóteles, cabe señalar que en ningún momento

del tratado presenta una crítica a esta teoría atomista, sino que parte del principio de que es errónea. No obstante, esto no representa una falta de su parte, ya que en otras de sus obras ya se había dado a la tarea de hacerlo de manera extensa. A grandes rasgos, está en completo desacuerdo con una concepción materialista del alma y con la reducción de todos los sentidos a una especie de tacto. Cf. *Sens.* y *de An.* I y II.

De cualquier manera, hay que notar que, a pesar de que niega la teoría atomista, su propuesta parece ser una readaptación de la misma por medio de la sustitución de los elementos que le causan recelo. A mi modo de ver, ahí donde Demócrito habla de las imágenes y efluvios que proceden de la materia, Aristóteles lo suplanta con un sistema de movimientos encadenados.

464a6**εἶδωλον**

El término εἶδωλον tiene dos usos diferentes sentidos dentro del tratado: uno que refiere a la teoría atomista (cf. 464a6 y 11) y otro que se emplea de manera más libre conforme al significado corriente de la palabra (cf. 464a9, 11 y 14). Para el primero, véase el comentario a 464a5. Sobre el segundo, cabe recordar que el término en cuestión se deriva de εἶδος, «vista» o «visión», el cual procede de εἶδω «mirar». En Homero, ésta es la palabra con la que se designa a Patroclo cuando, ya muerto, se aparece ante Aquiles en el canto XXXIII de la *Ilíada*; también se usa en el canto V cuando Apolo, para salvar a Eneas, retira al héroe del campo de batalla y lo suplanta con una copia del mismo; e incluso, en la *Odisea* IV, designa aquel mensaje que, bajo la forma de su hermana Iftima, envía Atenea a Penélope para tranquilizarla. De

esta manera, el término εἶδωλον se emplea para designar la percepción de alguien que no es propiamente esa persona.

Un significado semejante es el que se encuentra en Aristóteles. Se emplea en la mayoría de los casos para referirse a «una imagen reflejada», ya sea en un espejo, en el agua o en otra superficie semejante. En *Met.* 373b5, un εἶδωλον se puede generar por el reflejo que produce una visión débil. En *Sens.* 438^a12, se habla de ἐμφαίνεται τὰ εἶδωλα. Asimismo, en *Div. Somn.* 64b9 y 11, se emplea como sinónimo de ἔμφασις.

Es importante remarcar que, debido a estas características, no hay que tomar este concepto como sinónimo de φάντασμα. Aunque los dos se pueden emplear en relación con la actividad onírica, un εἶδωλον se emplea para una imagen, en tanto que reflejo de un objeto, mientras que φάντασμα siempre consiste en ser un producto de la capacidad imaginativa. De ninguna manera, un φάντασμα podría reflejarse en el agua o en un espejo (*cf.* el comentario a 463a22). Esta idea se encuentra reforzada por el hecho de que en todo el tratado nunca se dice que se ve un εἶδωλον ἐν τοῖς ὕπνοις mientras que, por otro lado, para el caso de los φαντάσματα, encontramos expresiones como: καθ' ὕπνον φαντασμάτων γ' ἐν τοῖς φαντάσμασι (*cf.* 463a22 y 29). El único pasaje del que tengo conocimiento en el que el término εἶδωλον se liga a lo que ocurre en la noche, aparece en *Insomn.* 462a11 y 14, y, sin embargo, se trata de una situación en la que la persona no se encuentra profundamente dormida, pues se halla mirando con gran claridad (διαβλέπειν) en medio de la oscuridad y se atemoriza ante los εἶδωλα que están en mucho

movimiento.

464a6-9 **Pues tal como cuando algo mueve el agua o el aire, esto movió otra cosa, y, habiéndose calmado lo primero, ocurre que semejante movimiento se proyecta hasta algún punto, aunque no esté presente lo que comenzó a mover**

Esta idea de un movimiento encadenado que se mantiene aun cuando desaparezca lo que lo puso en movimiento aparece ya desde *Insomn.* 459a30: *en el caso de los proyectiles, se mueven cuando lo que los puso en movimiento no está ya en contacto con ellos, pues lo que los puso en movimiento movió una porción de aire y ésta, puesta en movimiento, mueve otra a su vez; y producen su movimiento de la misma manera hasta que se detienen, tanto en el aire como en los líquidos.* Otras ideas afines se encuentran en *Insomn.* 459b2 y ss.; *de An* 428b11 y ss. y 428b11; *Phys.* 215a14 y ss. y 266b27 y ss.

464a9-11 **nada impide que algún movimiento y especialmente una sensación llegue hasta las almas que están soñando**

Esta idea presenta cierta dificultad interpretativa. Es comprensible todo este proceso de movimientos encadenados por medio de los cuales un hombre puede llegar a tener percepción de un suceso lejano. Sin embargo, no es claro cómo es que este movimiento puede ingresar dentro de una persona que duerme. Esto sólo es posible por medio de los sentidos; sin embargo, en *Somn. Vig.* 455a4, Aristóteles ya había dejado bien en claro que durante el sueño queda incapacitado el principio con el que se perciben todas las sensaciones y, por lo tanto, se ven incapacitados

también todos los órganos sensoriales. Si durante el sueño los sentidos no son capaces de sentir, entonces no es evidente cómo pueden percibirse movimientos externos a la persona. La únicas dos posibilidades para esta situación es argumentar que dichos movimientos habían ingresado en la persona antes de quedar dormida, por lo que es posible percibirlos a partir de sus residuos. No obstante, este argumento no es convincente, pues Aristóteles es enfático al decir que este movimiento llega en la noche a la persona mientras duerme. La otra posibilidad es pensar que no puede ser interpretada de manera absoluta la definición lógica del sueño como *στέρησις τις τῆς ἐγρηγόρσεως* (cf. *Vig. Somn.* 453b27). En otras palabras, hay que considerar la posibilidad de que la vigilia no tenga que ser un concepto que excluye de absolutamente al sueño y viceversa. De hecho, el mismo Aristóteles parece reconocer la posibilidad de que una de estas afecciones acompañe a la otra, inclusive aun cuando esta última se encuentre de modo absoluto: *es posible, en efecto, que cuando una de las dos cosas –estar despierto o estar dormido– está presente de modo absoluto, la otra lo está en cierto modo* (*ἐνδέχεται γὰρ τοῦ ἐγρηγορέναι καὶ καθεύδειν ἀπλῶς θατέρου ὑπάρχοντος θάτερόν πη ὑπάρχειν*, cf. *Insomn.* 462a28-29). Si se reconoce esto, entonces es posible que, durante el sueño, los sentidos no se encuentren completamente incapacitados y que, por lo tanto, puedan alcanzar a percibir movimientos del exterior. En todo caso, también hay que tomar en cuenta que, siendo estrictos, aquellas imágenes que producen estos lejanos movimientos que se propagan desde el exterior, no

pueden ser considerados como ensueños. El mismo Aristóteles lo advierte inmediatamente en *Insomn.* 462a29: οὐθὲν ἐνύπνιον φατέον.

464a12-15 **las que llegan son más perceptibles en la noche, porque las que son llevadas durante el día se disuelven más (pues el aire de la noche es más tranquilo, ya que las noches son menos ventosas)**

La consideración de los influjos atmosféricos y climatológicos en la transmisión de estímulos que culminan con la producción de la actividad onírica, es algo que Aristóteles posiblemente también retoma de Demócrito. El atomista ya había señalado que el escenario ideal para la propagación de los εἶδωλα ocurre cuando el aire está tranquilo. Como ejemplo de ello, juzgó que en el otoño, cuando las hojas de los árboles caen y existen mayores corrientes de aire, se da una mayor tendencia a que el sentido de los εἶδωλα se distorsione y se ensombrezca (68 a 77). Véase el comentario a 463a7-9, pasaje con el que existe cierta proximidad.

464a15 **y producen una sensación en los cuerpos**

Por lo que se ha visto, existe una gran proximidad entre los conceptos de κίνησις y de αἴσθησις. De hecho, la mayoría de las definiciones de esta última implican a la primera. En *de An.* 416b35-36 se dice: *la sensación [...] tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración* (ἢ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, [...] δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι). Esta misma definición de la αἴσθησις como ἀλλοίωσις se repite por lo menos en *de An.* 415b24, *Insomn.* 459b4 y

*Phys.*247a7. Por su parte, la ἀλλοίωσις es un cambio que afecta κατὰ τὸ ποιὸν (cf. *Metaph.* 1069b10 y ss.) y ocurre cuando: *el sustrato permanece y es perceptible, pero cambia en sus afecciones, sean éstas contrarios o intermedios (por ejemplo, el cuerpo, permaneciendo el mismo, está sano y otras veces enfermo; y el bronce, aun siendo el mismo, es esférico y en otra ocasión de forma angular) (cf. GC 319b10 y ss.).*

Conforme con ello, la αἴσθησις se podría considerar como el resultado de un movimiento que genera una alteración en el hombre pero no en él en tanto que ente, sino tan sólo en tanto que capaz de ser afectado. Para ello, hay que considerar que se trata de un proceso completamente físico en el que la αἴσθησις resulta del contacto directo de las personas con los objetos externos. Básicamente éstos, gracias a la existencia de distintos medios como el aire o el agua, son capaces de impactar directamente los diferentes órganos sensoriales, los cuales son: *la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia* (τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, cf. *de An.* 424a19-20), y de ahí propagarse, a manera de movimiento, hasta el corazón y al alma misma. Por ello, en *Somn. Vig.* 454a10, define muy bellamente a la sensación como *un cierto movimiento del alma por mediación del cuerpo* (κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς) . Cabe aclarar que este “movimiento del alma” no debe ser tomado de manera literal, pues Aristóteles advierte que: *Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella* (cf. *de An.* 408b15).

Finalmente, retomando la idea del cercano vínculo que existe entre sensación y movimiento, cabe recordar además que aquellos seres vivos que carecen de movimiento también están privados de sensación y viceversa, y de igual manera, para aquellos que poseen ambas facultades, hay que considerar que: *el principio de la sensación se origina en los animales en la misma parte en la que se origina el movimiento (cf. Somn. Vig. 456a y PA 665a10 y ss.)*.

464a18-19 a partir de las cuales se prevén las cosas futuras

No resulta muy claro cómo es que esta serie de movimientos que llega a la persona que duerme, puedan servir para prever las cosas futuras. Tal como Aristóteles lo expuso, existen movimientos, iniciados por objetos lejanos a quien se encuentra dormido, que se propagan paulatinamente hasta que llegan al mismo y se vuelven causa de sus sueños. Si esto es correcto, a mi modo de ver, si después se juzgan correctamente dichos sueños, tan sólo se identificará la fuente del movimiento que los provocó, la cual actuó en el pasado. Por ello, juzgo que estos sueños tan sólo sirven para conocer sucesos pretéritos (o quizá presentes si es que se trata de un suceso que nunca se detuvo), pero no futuros, pues no es posible que llegue hasta el durmiente un movimiento que no ha ocurrido todavía. La única posibilidad por la que se podrían prever las cosas futuras a partir de ellos, es que se les tome tan sólo como señales de lo que va a ocurrir, es decir, que no sólo se les juzgue certeramente, sino que también se deduzca correctamente a partir de ellos.

- 464a19** **respecto a tales [que mencionamos]**
Recuérdese 464a5-6, donde se da inicio a la explicación que concluye aquí.
- 464a22-24** **el pensamiento de tales no está entregado a meditar, sino que como <está> aislado y vacío de todo, habiendo sido movido, se conduce según aquello que lo mueve.**
Estas personas se parecen a alguien que padece una intensa fiebre y *hace movimientos acordes con lo que cree ver* (cf. *Insomn.* 460b15). Esto se debe a que no se juzga con la misma facultad con la que se producen las imágenes internas.
- 464a32** **melancólicos**
Para conocer la explicación sobre por qué se les asocia a la vehemencia y la agitación *vid. supra.* el comentario a 463b17.
- 464a33-b1** **a causa de su variabilidad, se hace visible más rápidamente en sí mismos lo que tienen**
Juzgo que este pasaje guarda un gran paralelismo con *Mem.* 453a15 y ss., en donde se señala que los melancólicos, debido a que se agitan más fácilmente por las imágenes internas, son más propensos a que el cuerpo por sí sólo los lleve a recordar cosas que no podían por medio del pensamiento: *La causa de que no les sea posible es que, igual que a los que arrojan un objeto, ya no les es posible detenerlo, así también el que intenta recordar y buscar algo, pone en movimiento algo corporal en lo que reside la afección*, lo cual no se detiene hasta que aparece lo que se buscaba. De hecho, esta simetría entre los pasajes se comprueba porque en *Mem.* se menciona que una afección semejante es la

que le ocurre a aquellos que no pueden parar, aunque lo intenten, de decir o cantar ciertos nombres, canciones o dichos, ejemplo muy parecido al que a continuación se va a poner sobre los poemas de Filénides.

464b2

Filénides

Se sabe muy poco sobre la vida de esta poetiza a la que también a veces también se le nombra como Filégides. Se considera que vivió en el siglo IV a.C. y se le relaciona principalmente con obras de carácter erótico. De hecho, se le adjudica la creación de un manual pornográfico. No obstante, la cantidad de material que conservamos de ella es prácticamente nulo, por lo que es difícil juzgar sus características. Se preserva un pequeño fragmento de su obra en el Papiro de Oxirrinco 2891, además de un puñado de referencias.

464b3

Afrodita frodita

Se trata de un pasaje que los editores modernos han tratado de corregir en más de una ocasión dada la confusión que presenta. Sin embargo, estos intentos no han prosperado, especialmente después de que Van Groningen señaló en su artículo “Ad Aristotelis De Divinatione Per Somnum 464b3” (*Mnemosyne* 1, 1948, p. 107-108), que esta misma frase se reproduce de manera idéntica en el *Papiro Oxirrinco* 1060, por lo que es muy probable que el pasaje aristotélico sea correcto. El pasaje del papiro mencionado presenta una fórmula, que se cree que formaba parte de un amuleto gnóstico, y que se usaba para mantener alejados a los reptiles del hogar. La fórmula abre precisamente

con el nombre de Afrodita, al cual se le van cortando progresivamente las primeras sílabas hasta que queda sólo la última. Posteriormente se presenta una invocación al Dios Ἰαῶ, seguida de la petición y finalmente una referencia a San Focas, cuya tumba se había convertido en un lugar de refugio para las personas que habían sido objeto de la mordedura de una serpiente. El amuleto comienza de la siguiente manera:

Τὴν θύραν τὴν Ἀφροδίτην
 Φροδίτην ροδίτην οδίτην
 δίτην ιτήν την τημ ην.

Por otro lado, si se revisa nuevamente el pasaje del *Div. Somn.*, en ningún momento se atribuye directamente esta composición a Filénides, sino que tan sólo se dice que sus poemas se pueden recitar por largo tiempo, puesto que son ricos en semejanzas, tal como la expresión Afrodita, frodita, etc. En todo caso, independientemente de si Filénides tenía alguna composición en la que se hiciera uso de estas palabras y de cual sea el texto correcto en el *Div. Somn.*, hay que considerar que lo que Aristóteles está presentando es una comparación entre los melancólicos y los furiosos, quienes dado su comportamiento vehemente e intempestivo, son capaces de proferir muchas cosas sin que ello implique que están pensando lo que dicen. Por ello, si llegan a decir algo que ocurre, esto no significa que sepan o sean capaces de dar razones de ello, sino que tan sólo ocurrió así por coincidencia. Se trata de personas que, por su naturaleza, hablan mucho sin que necesariamente sepan de lo que hablan. Una idea afín se encuentra en *EN 1147b11 y ss.*, donde se dice: *Puesto que*

la última premisa es una opinión relativa a un objeto sensible, y es ella la que determina nuestros actos, el incontinente sujeto a su pasión o no la tiene o la tiene de tal modo que no se puede decir que el tenerla sea un conocer, sino un hablar, como el borracho que recita los versos de Empédocles.

464b7 juzgar los sueños francos es de cualquiera

Es decir, juzgar aquellos sueños que no han sido distorsionados por una gran cantidad de movimiento no representa ninguna dificultad. *Vid. Supra* el comentario a 463a23-27

464b10 como dijimos antes

Cf. Insomn. 461a14 y ss.

464b12-16 Sería respetado, al juzgar los reflejos, el que sea capaz de distinguir rápidamente y ver en conjunto entre los <elementos> dispersos y desfigurados de las imágenes lo que es de un hombre o de un caballo o de cualquier cosa. Y aquí, de igual manera, <lo será el que distinga> qué es determinado sueño, pues el movimiento aniquila el sueño franco.

Esta es la conclusión, que inicia desde 464b5, con la que culmina propiamente el *Div. Somn.* El tratado se ha enfocado a establecer los fundamentos psicossomáticos de los sueños, y de ahí la posible conexión entre la actividad onírica y los fenómenos del mundo. El manejo de la cuestión ha sido sutil y durante todo el tratado sobresale la maestría con la que Aristóteles ha evitado abordar el tema de los ensueños bajo una única categoría abstracta y general. En su lugar, ha optado por tratar de distinguir entre los diferentes tipos de ensueños que existen y analizar cada uno de

ellos a partir de sus características propias (sueños francos y sueños que no lo son; sueños sobre situaciones que parecen sobrepasar en el tiempo y la distancia a la persona que duerme y sueños sobre situaciones cuyo principio parece estar dentro de ella; sueños de melancólicos, de personas en éxtasis, etc.). Para todos estos casos, se ha demostrado, sin excepción alguna, que son causados siempre, por un movimiento, ya sea éste interno o externo, de la misma manera que se producen los productos de la φαντασία.

Los productos de ésta, a pesar de que se dieron a partir de una percepción sensible, la cual siempre es verdadera (*cf. de An. 427b12-13*), no son verdaderos ellos mismos. A partir de ello, hay que pensar que la relevancia epistemológica que se le puede conferir a los ensueños, es exactamente la misma que la que se le puede otorgar a cualquier otro producto de la fantasía, es decir, carecen de una veracidad absoluta. Por ello, en un segundo momento, corresponde a la persona dar un juicio al respecto para tratar de esclarecer la cuestión. Es necesario recordar que la facultad imaginativa οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ [νόησις] καὶ ὑπόληψις (*cf. de An. 427b17-18*) y que: *La capacidad rectora no juzga con la misma facultad que aquella por la que se producen imágenes* (*cf. 460b17*). De ahí, ha de concluirse que se puede tener confianza en que los sueños son indicativos o causa de sucesos futuros, pero nunca en sí mismo, sino sólo cuando se les han juzgado correctamente y se ha identificado las causas naturales a partir de las cuales se formó un ensueño.

464b16 el movimiento aniquila el sueño franco.

Es interesante subrayar que el mucho movimiento, no sólo aniquila los ensueños, sino también a la memoria, la cual, al igual que éstos, también es obra de la φαντασία. Cf. *Mem.* 450b1 y 453b4.

464b16-18 Qué es el sueño y qué es el ensueño, y la causa por la que se da cada uno de ellos, y además acerca de la adivinación a partir de los ensueños, se ha tratado acerca de todas éstas < cuestiones >.

Tal como observa, el tratado en cuestión es una subunidad de una trilogía integrada por *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, Περὶ ἐνυπνίων* y *Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς*. Por ello, este cierre no pertenece propiamente al *Div. Somn.*, sino al conjunto de estas obras. Su desarrollo unitario se encuentra perfectamente acotado por estas líneas de clausura y su planteamiento general que se presentó a comienzos del *Somn. Vig.* en 453b11-24.

Sin embargo, es importante notar que la proyección que, en *Sens.* 436a15, se hace sobre los diversos tratados que se incluyen en los denominados *Parva Naturalia*, tan sólo se anuncia la cuestión del sueño y la vigilia, lo que excluye la consideración de los contenidos de *Insomn.* y *Div. Somn.* Asimismo, este hecho coincide con otro pasaje cf. *de An.* 432b11, en el cual nuevamente sólo se proyecta una obra sobre el sueño y la vigilia, pero en ningún momento sobre los ensueños y su adivinación. ¿Habría que pensar que *Insomn.* y *Div. Somn.* son posteriores?, ¿qué se derivaron de sus investigaciones para el primer borrador de *Somn. Vig.*?, ¿o simplemente que los contenidos de los tres tratados se

habían proyectado en uno sólo? *Vid supra* estudio introductorio IV.

464b18a Y se ha de hablar [ahora] acerca del movimiento común de los animales.

Es una tendencia generalizada que los editores de los *Parva Naturalia* supriman estas palabras, ya que se considera una interpolación de los editores antiguos. No obstante, es importante remarcar que en varios manuscritos aparece esta oración, la cual sirve como puente para introducir el *MA*. Se ha mantenido esta oración entre corchetes en la presente traducción porque así lo hace Drossaart. Asimismo, juzgo pertinente su preservación en tanto que contribuye al estudio de la trasmisión y edición antigua del *Div. Somn.* Por otro lado, es importante notar que, si se trata de una adición, lo cual es lo más seguro, posiblemente se debe a que el causante tenía en mente el último pasaje de *MA* (cf. 704a2-b3), en donde se señala que: Περὶ μὲν οὖν τῶν μορίων ἑκάστου τῶν ζώων, καὶ περὶ 704b ψυχῆς, ἔτι δὲ περὶ αἰσθήσεως καὶ ὕπνου καὶ μνήμης καὶ τῆς κοινῆς κινήσεως, εἰρήκαμεν τὰς αἰτίας: λοιπὸν δὲ περὶ γενέσεως εἰπεῖν. También podría tratarse de dos interpolaciones realizadas por el mismo autor en búsqueda de dotar de una secuencia a los tratados mencionados.

INDEX NOMINUM

Ἀφροδίτη	464 b 3
Βορυσθένης	462 b 25
Δημόκριτος	464 a 5
Ἡράκλειαι στήλαι	462 b 24
Φιλαινίς / Φιλαιγίδης	464 b 2

INDEX VERBORUM

ἄγεσθαι	64 a 24	ἀνάγκη ης ἢ	62 b 26
ἀεὶ	63 a 2, b 10	ἄνθρωπος	63 b 15; 64 b 14
ἀήρ ἀέρος ἢ	64 a 7, 14	ἀπιστεῖν	62 b 20
αἰσθάνεσθαι	64 a 17, 27, 30	ἄπιστος ον	62 b 17
αἴσθησις εως ἢ	64 a 10, 15	ἀπό	62 b 13, 23; 63 a 26, b 25, 30; 64 a 4, 11
αἰσθητός ἢ ὄν	64 a 12	ἀποβαίνειν	63 b 8, 10, 22
αἰτία ας ἢ	62 b 19, 23, 24; 64 b 17	ἀπολαύειν	63 a 14
αἰτιᾶσθαι	64 a 6	ἀποραπίζεσθαι	64 a 26
αἰτίον ον τό	62 b 27, 28; 63 a 1, 3, 22, 25, 31, b 7, 9; 64 a 25	ἀπορρόη ἦς ἢ	64 a 6, 11
ἀκαραῖος α ον	63 a 14	ἄρα	63 a 3
ἀληθινός ἢ ὄν	64 b 11	ἀρτιά[μερι]ζειν	63 b 20
ἄλλά	62 b 22; 63 a 21, b 9, 14, 16, 29; 64 a 1, 23, 26	ἀρχή ἦς ἢ	62 b 26; 63 a 18, 27, 28, b 2, 28, 29; 64 a 1, 3
ἀλλήλων	64 a 29	ἀστήρ έρος ἢ	62 b 30
ἄλλοῖος α ον	63 b 21	ἀταραχωδέστερος	64 a 14
ἄλλος η ο	62 b 18, 21, 23; 63 a 19, b 12, 25, 27	α ον	
ἄλλοτε	63 b 21	ἄτοπος ον	62 b 22; 63 b 23
ἄλογία ας ἢ	62 b 21	αὐτός ἢ ὁ [όν]	63 b 2, 3, 7, 29; 64 a 3, 17, b 1, 5, 17
ἄλογος ον	63 a 23	ἀφαιρεῖσθαι	62 b 22
ἄν	62 b 18, 19, 26; 63 a 8, b 13, 17, 21, 25; 64 a 5, 21, b 10, 12	ἀφικνεῖσθαι	64 a 10, 12
ἀναγκαῖος α ον	63 a 20, 27	βαδίζειν	62 b 32; 63 a 2, 15
		βάλλειν	63 b 21 ^{bis} , 64 a33
		βέλτιστος η ον	62 b 21

βουλεύεσθαι	63 b 26		18, 18 ^a
βροντᾶσθαι	63 a 13	δεῖν	63 a 5, b 27
		δεινός ἢ ὄν	64 b 12
γάρ	62 b 14, 17, 20, 24, 32; 63 a 7, 10, 12, 23, b 3, 5, 10, 14, 15, 18, 20, 23, 25, 28; 64 a 6, 14, 21, 22, 30, 31, b 2, 7, 16	δή	62 b 20; 64 a 12, b 12, 15
γε	63 a 22, b 30; 64 a 3	δῆλος ἢ ὄν	63 a 11, 18
γίγνεσθαι	62 b 12, 19, 27; 63 a 2, 8, 13, 16, 19, b 5, 11, 13, 26 ^{bis} , 28, 31; 64 a 4, 21, b 10, 11, 17	δία	63 a 15, 28, b 18, 27; 64 a 13, 14, 16 ^{bis} , 19, 29, 32, 33, b 4, 17
γλυκύς εἶα ὑ	63 a 14	διαισθάνεσθαι	64 b 13
γλώσσα ἡς ἢ	62 b 31	διαλύεσθαι	63 b 27; 64 a 13
γνωρίζειν	64 a 30	διανοῖσθαι	64 b 3
γνωριμος ὄν	64 a 28 ^{bis} , 29, 31	διάνοια ας ἢ	63 a 29; 64 a 22
γνωριμώτερος α	64 a 31	διαστρέφεσθαι	64 b 14
ὄν		διαφορεῖσθαι	64 b 13
γοῦν	63 a 5	διό	62 b 17; 63 a 2, b 9
δαιμόνιος α ὄν	63 b 14 ^{bis}	δοκεῖν	62 b 26; 63 a 11
δέ	62 b 12, 18, 22, 28, 30, 31, 32; 63 a 4, 6, 7, 10, 11, 17, 25, 31, b 1, 6, 12, 15, 22, 31; 64 a 17, 22, 24, 27, 32, b 4, 6, 8, 10,	δύνασθαι	64 b 6, 12, 15
		ἐάν	63 a 8, b 21, 25; 64 b 10
		ἐγρηγορέναι	63 a 21, 64 a 17
		ἐγρηγορικός ἢ ὄν	63 a 9
		εἰ	63 b 17; 64 a 4, 21
		εἶδωλον οὐ τό	64 a 6, 11, b 9, 11, 14
		εἰκός ὅτος τό	63 b 4, 6; 64 a 22
		εἶναι	62 b 16, 20, 23, 25, 27; 63 a 1, 3, 9, 11, 20, 22, 24, 28, 31, b 1, 3, 13, 16, 17, 19, 29,

INDEX NOMINUM

	30; 64 a 5, 12, 15, 21, 27, 30, 33, b 6, 7, 12, 14, 16,	ένυπνιάζουν	64 a 10
εἶκειν	63 b 1	ένύπνιον ου τό	62 b 13, 15, 17, 18, 27; 63 a 3, 6, 30, b 8, 9, 13, 22; 64 a 1, 4, b 6, 15, 17, 18
εἰς	64 b 4	έπεγείρεσθαι	63 a 16
εἷς μία ἔν	62 b 28	έπει	63 a 18, b 12
έκ	62 b 16; 64 a 18 b 18,	έπί	62 b 24; 63 a 3, 11, b 10, 21
έκαστος η ον	63 a 23	έπιτελεῖσθαι	63 b 30
έκάτερος α ον	64 b 17	έπιτυγχάνειν	63 b 19
έκεῖ	63 b 8; 64 b 10, 15	έπιτυχής ές	63 b 19
έκεῖνος	64 a 8, 11	έρημος η ον	64 a 23
έκκόπτειν	64 b 16	έτερος α ον	64 a 7, b 5
έκκρούεσθαι	64 b 5	έτι	64 b 4, 18
έκλείπειν	62 b 29, 32; 63 a 1	εύθυονειρία ας ή	63 a 25; 64 b 7, 16
έκλειψις εως ή	62 b 30, 63 a 1	εύθυόνειρος ον	63 b 16; 64 a 27
έκστατικός ή όν	64 a 25	εύλογος ον	62 b 19, 23; 63 a 6
έμμανής ές	64 b 2	εύρίσκειν	62 b 26
έμπειρία ας ή	62 b 16	εύστοχος ον	64 a 33
έμφασις εως ή	64 b 11, 12	εύτελής ές	63 b 15
έν	62 b 12, 17, 25; 63 a 10, 13, 19, 20, 21, 24, 29, b 2, 5, 19, 23; 64 a 3, 15, b 9	έχειν	62 b 15, 17; 63 a 17, b 4; 64 a 1, 3, b 1, 2
έναντίος α ον	63 a 10	ζώνον ου τό	63 b 12; 64 b 18 ^a
ένδέχεσθαι	63 a 30	ή	62 b 14, 25, 27 ^{ter} , 28 ^{ter} ; 63 a 21, 24 ^{bis} ; 64 a 1, 2 ^{ter} , 5, 7, 17, b 14 ^{bis}
ένιοι αι α	62 b 16, 28; 63 a 22, 31, b 20; 64 a 24	ήλιος ου ό	62 b 29, 32
ένοχλεῖν	64 a 26	ήμέρα ας ή	63 a 8, 26, 28; 64
έντός	64 a 16		

	a 13, 20	κόπος ου ό	62 b 29
ήμέτερος α ον	62 b 25	κρίνειν	64 b 7, 12
ήχος ου ό	63 a 13	κριτής ου ό	64 b 6
		κυριώτερος α ον	63 b 25, 28
θειός α ον	63 b 15	κωλύειν	63 b 5; 64 a 9
θεός ου ό	62 b 20, 23; 63 b 16; 64 a 21	λάλος ον	63 b 17
θεόπεμπος ον	63 b 13	λανθάνειν	63 a 9
θερμαίνειν	63 a 15	λέγειν	62 b 13, 16, 28; 63 a 4, b 20, 30; 64 a 1, 5, b 3, 8, 10, 18a
θερμασία ας ή	63 a 16		
θεωρεῖν	64 b 7	λόγος ου ό	62 b 17
θεωρήμα ατος τό	63 b 19		
		μάλλον	63 a 21, b 5, 64 a 5, 12, 13, 17
ίατρός ου ό	63 a 5	μάλιστα	63 b 1; 64 a 26, 28, 29
ἵππος ου ό	64 b 14	μαντεία ας ή	64 b 18
ίσχυρός ά όν	63 a 9	μαντική ή	62 b 12, 16
		μέγας μεγάλη	63 a 8, 11
καθάπερ	64 b 9	μέγα	
καθεύδειν	63 a 10; 64 a 17	μέγεθος εος τό	64 a 2
καλῶς	63 b 27	μείζων ον	63 a 9
κατά	62 b 19; 63 a 12, 22, 27; 64 a 24	μελαγχολικός ή	63 b 17; 64 a 32
καταρρεῖν	63 a 15	όν	
καταφανής ές	63 a 21	μέλι ιτος τό	63 a 13
καταφρονεῖν	62 b 13	μέλλειν	63 a 19, 23, b 26, 28, 29; 64 a 18
κενός ή όν	64 a 23	μέν	62 b 14, 29; 63 a 3, 7, 30, b 13; 64 a 2, b 16
κεραυνοῦσθαι	63 a 12	μέντοι	63 b 14, 64 a 3
κινεῖν	63 b 18; 64 a 6, 7, 9, 24 ^{bis}	μέρος εος τό	63 a 16
κίνησις εως ή	63 a 8, 10, 26, 27, b 25; 64 a 8, 9, 16, 18, 25, 31, 32, b 5 ^{bis} , 10, 16, 18 ^a	μετά	63 a 8, 26, 28; 64
κοινός ή όν	64 b 18 ^a		

	a 13, 20	ὄνειρώττειν	63 b 12
μεταβλητικός ἢ ὄν	64 a 33	ὄπη	64 a 12
μέχρι	64 a 8	ὄρα̃ν	62 b 19; 63 b 18
μή	62 b 21; 63 a 6, 8, b 2, 31; 64 a 3, 4	ὄς ἢ ὄ	62 b 19; 63 b 1, 26, 30; 64 a 11, 18
μηδεῖς μηδεμία	62 b 19; 64 a 3	ὄσος ἦ ὄν	63 b 16
μηδέν		ὄστις ἦτις ὄτις	64 b 6
μήν	63 a 21	ὄτισσὴ ὄποτε	64 b 15
μικρός ἄ ὄν	63 a 10, 13, 16, 18; 64 a 16	ἦτισσὴ ὄποτε	
μιμνήσκεσθαι	63 b 4, 6	ὄτισσὴ ὄποτε	
μόνον	462b28	ὄταν	63 b 4; 64 a 6
		ὄτι	63 a 5, 18, 20, 25, b 22; 64 a 25, b 8, 14
ναυμαχία ας ἦ	63 b 2	ὄ	62 b 17; 63 a 23, b 10, 13, 14, 16, 22, 26, 28, 30, 31; 64 a 9, 20, 23, 25, b 5
νήνεμωτέρος α ὄν	64 a 14	ὄδέ	62 a 17, 18, 28, b 4, 5; 63 b 6, 7, 8, 23, 29
νόσος ου ἦ	63 a 18	ὄδεις ὄδεμία	62 b 9, 23; 63 a 2, b 23; 64 a 3, b 11
νυκτερινός ἢ ὄν	63 a 30	ὄδέν	
νύκτωρ	64 a 13	ὄν	62 b 26; 63 a 3, 20, 30, b 6; 64 a 26, b 16
νύξ νυκτός	64 a 14, 15	ὄράνια τά	63 b 24
		ὄς ὄτός τό	63 a 13
ξενικός ἢ ὄν	64 a 26	ὄυτε	62 b 13, 14, 32; 63 a 1, a2, b 8, 9, 10
ὄδε ἦδε τόδε	63 b 7	ὄυτος αὔτη τοὔτο	62 b 19, 26, 28;
ὄϊεσθαι	62 b 18; 63 a12		
ὄικεῖος α ὄν	63 a 22; 64 a 25		
ὄϊον	62 b 29; 63 a 4, b 2, 4, 24; 64 a 1		
ὄϊος α ὄν	64 a 1		
ὄλως	63 b 12, 28		
ὄμοῖος α ὄν	63 b 19; 64 b 11		
ὄμοιος τό	64 b 3		
ὄμοίως	64 b 15		
ὄμοιότης ἦτος ἦ	64 b 6, 8		
ὄμως	63 b 29		

	63 a 1, 17 ^{bis} , 20, 25, 29, b 3, 4, 13, 19, 21, 22, 25, 31; 64 a 2, 7, 19, 20, b 15	ποιήμα ατος τό	64 b 2
οὔτω(ς)	63 a 6, 27, 30, b 5, 8; 64 a 9, 22, 31, b 4	πολλάκις	63 a 12, 24, 28
ὄψις εως ἡ	63 b 18	πολύς πολλή	62 b 14; 63 a 3, 31, b 6, 9, 11, 18, 21, 22, 26; 64 b 10
πάθος εως τό	63 a 19; 64 a 19	πόρρω	63 b 3; 64 a 30
πάλιν	63 a 27, 29	πόρρωθεν	64 a 33
παντοδαπός ἡ ὄν	63 b 17, 18	πρᾶξις εως ἡ	63 a 23, 24, 28
πάνυ	63 b 15	πράσσειν	63 a 24 ^{bis} , 25, b 27
παρά	63 a 9	προέρχεσθαι	64 a 8
παραγίνεσθαι	63 b 7	προοδοποιεῖσθαι	63 a 26, 29
παραπλήσιος ον	64 b 8	προορᾶν	62 b 25; 64 a 4, 18, 22, 25, 28
παρεῖναι	64 a 9	προορατικός ἡ ὄν	63 b 15
παρέχεσθαι	62 b 15	πρός	62 b 20; 64 a 10
πᾶς πᾶσα πᾶν	62 b 14, 28; 63 a 18, b 1, 28; 64 a 24, b 7, 18	προσέχειν	63 a 5
παύεσθαι	64 a 7	πρόσω	64 b 4
πείθεσθαι	62 b 14	πρότερον	64 b 10
πέμπειν	62 b 20, 22; 63 b 16; 64 a 21	πῦρ πυρός	63 a 15
περί	62 b 12, 16, 18, 24; 63 a 4, 16, b 2, 3, 4, 7, 31; 64 a 19, 28, b 18, 18 ^a	πυρετός οὔ ὁ	62 b 30
πίστις εως ἡ	62 b 15	πυρέσσειν	62 b 31
πνεῦμα ατος τό	63 b 24	ῥάδιος α ον	62 b 14
ποιεῖν	62 b 20; 64 a 11, 15, 18	σελήνη ης ἡ	62 b 29
		σημεῖον ου τό	62 b 27, 30, 32; 63 a 4, 31, b 7, 8, 15, 23, 26, 30
		σημειῶδης ες	62 b 15
		σκοπεῖσθαι	63 a 7
		σοφός ἡ ὄν	64 a 21
		στήλη ης ἡ	62 b 24
		συμβαίνειν	62 b 13; 63 a 4,

	11, b 3, 6, 22, 25; 64 a 8, 19, 28, b 8	τυγχάνειν	62 b 22; 63 a 26; 64 a 12, 20, 22
σύμπτωμα ατος τό	62 b 27, 31; 63 a 2, 31, b 9, 10; 64 a 4	τύχη ης ή	63 b 4
σύνειναι	63 a 25	ϋδωρ ϋδατος τό	63 b 24, 64 a 7, b 9
συνείρειν	64 b 4	ϋπέρ	62 b 25; 64 a 29
σύνεσις εως ή	62 b 26	ϋπερβατός ή όν	63 b 1
συνοράν	64 b 13	ϋπερορία ή	64 a 1
σφόδρα	63 a 5, 8, 16	ϋπνος	62 b 12; 63 a 12, 20, 22, 27, b 5; 64 a 16, b 16
σφοδρόν τό	64 a 32	ϋπό	64 b 5
σφοδρότης ητος ή	64 b 4	ϋπολαμβάνειν	62 b 14; 63 a 6
σῶμα ατος τό	63 a 4, 19, b 23; 64 a 15	φαίνεσθαι	62 b 24
		φανερός ά όν	63 a 17, 20
τάχιστα	64 a 30	φαντάζεσθαι	64 b 1
ταχύ	64 b 1, 13	φάντασμα ατος	63 a 22, 29; 64 a
τε	62 b 20; 63 b 1; 64 a 21	τό	18, b 9
τεχνικώτατος α ον	64 b 5	φέρεσθαι	64 a 13
τεχνίτης ου ό	63 a 7	φιλοσοφεῖν	63 a 7
τις τι	62 b 15, 17, 18, 25; 63 a 16, b 4 ^{bis} , 12, 30, 31; 64 a 7, 8, 9, 27	φλέγμα ατος τό	63 a 14
τι adv	63 a 7	φρονιμωτάτος α ον	62 b 21; 64 a 20
τίς τί	63 b 5; 64 b 15, 16, 17 ^{bis}	φροντίζειν	64 a 29
τοιόσδε άδε όνδε	64 a 5	φροντιστικός ή όν	64 a 23
τοιούτος τοιαύτη	63 b 6, 31; 64 a	φύειν	63 b 30
τοιούτον	8, 19, 23	φύσις εως ή	63 b 14, 17
τόπος ου ό	64 a 2	χαρίεις εσσα εν	63 a 5
τραχύτης ητος ή	62 b 31	χάριν	63 b 14
τρόπος ου ό	63 a 17, b 3	χρόνος ου ό	64 a 2
		χυμός	63 a 14
		ψυχή ης ή	64 a 10

INDEX NOMINUM

ώς 62 b 16; 63 a 3, b
10, 16

ὥσπερ 63 a 23, b 6, 16,
20^{bis}; 64 a 5, 6,
23, 30, 33, b 1

ὥστε 63 a 17

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones y traducciones de los *Parva Naturalia*

Aristotle on Sleep and Dreams, ed. y trad. David Gallop, Aris and Phillips, Warminster, 2001.

Parva Naturalia, ed. David Ross, Clarendon, Oxford, 2001.

Micra Physica, varios traductores, Cacto, Atenas, 1995.

Parva Naturalia, trad. Jorge A. Serrano, Alianza, Madrid, 1993.

Parva Naturalia: Breves tratados de filosofía natural, trad. Jorge A. Serrano, JUS, México, D.F., 1991.

Tratados breves de historia natural, trad. Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

On the Soul; Parva Naturalia; On Breath, trad. J. I. Beare, W. Heinemann, Londres, 1964.

Parva Naturalia, Graece et Latine, ed. P. Siwek, Desclée, Roma, 1963.

Petits traités d'histoire naturelle, ed. y trad. René Mugnier, Les Belles Lettres, Paris, 1953.

Kleine Schriften zur Seelenkunde, trad. Paul Gohlke, Ferdinand Schöningh Paderborn, 1953.

Parva Naturalia, trad. J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1951.

BIBLIOGRAFÍA

De Insomniis et de Divinatione per somnum, ed. H. J. Drossaart Lulofs, E. J. Brill, Leiden, 1947.

Aristotle's Psychology: A treatise on the principle of life (De Anima and Parva Naturalia), trad. W. A. Hammond, Swan Sonnenschein, Londres, 1902.

Aristotelis Opera, ed. E. Bekker, Academia Regia Borussica, Berlín, 1831.

2. Comentarios antiguos

Albertus Magnus, "De Somno et Vigilia" en *Opera Omnia*, vol. IX, ed. Augustus Borgnet, Bibliopolam Editorem, Paris, 1890.

Michael Ephesius, *In Parva Naturalia Commentaria*, ed. Pauls Wendland, Georgius Reimerus, Berlin, 1903.

Themistius, *In Parva Naturalia Commentaria*, ed. Paulus Wendland, Georgius Reimerus, Berlín, 1903.

3. Otras obras aristotélicas consultadas

Aristotelis Opera, ed. E. Bekker (vol. 1, 2 y 5), Academia Regia Borussica, Berlín, 1831-1870.

Acerca de la generación y la corrupción, trad. Ernesto la Croce, Gredos, Madrid, 1987.

Acerca del Alma, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2008.

Acerca del cielo; Meteorológicos, trad. Miguel Candel, Gredos, Madrid, 1996.

BIBLIOGRAFÍA

Ética Eudemia, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, D.F., 1994.

Ética Nicomaquea, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, D.F., 2012.

Física, trad. Ute Schmidt Osmanzik, UNAM, México, D.F., 2005.

Fragmentos, trad. Álvaro Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 2005.

Investigación sobre los animales, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2008.

Metafísica, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, Madrid, 1994.

Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales, trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

Poética, trad. Juan David García Bacca, UNAM, México, D.F., 2000.

Política, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, D.F., 2000.

Problemas, trad. Ester Sánchez Millán, Gredos, Madrid, 2004.

Reproducción de los animales, trad. Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 2008.

Retórica, trad. Arturo Ramírez Trejo, UNAM, México, D.F., 2002.

Tratados de lógica, trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 2007.

4. Otras fuentes consultadas

Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, trad. E. Ruiz García, Gredos, Madrid, 1989.

Bucólicos y líricos griegos, trad. Rafael Ramírez Torrez, JUS, México, D.F., 1970.

BIBLIOGRAFÍA

Cicerón, *De la adivinación*, trad. Julio Pimentel Álvarez, UNAM, México, D.F., 1988.

Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trad. C. D. Yonge, G. Bell and Sons, Londres, 1915.

Hesíodo, *Los trabajos y los días*, trad. Paola Vianello de Córdoba, UNAM, México, D.F., 2007.

_____, *Teogonía*, trad. Paola Vianello de Córdoba, UNAM, México, D.F., 2007.

Herodoto, *Historias*, 3 vols., trad. Arturo Ramírez Trejo, UNAM, México, D.F., 1976.

Hipócrates, *Tratados médicos*, trad. Josep Alsina, Anthropos, Barcelona, 2001.

Homero, *Ilíada*, trad. Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, México, D.F., 2005.

_____, *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1982.

Píndaro, *Epinicios*, trad. Alberto Bernabé Pajares y Pedro Bádenas, Akal, Madrid, 2002.

Platón, *Banquete*, trad. M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 1986.

_____, *Fedro*, trad. E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1986.

_____, *Leyes*, trad. Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1999.

Sófocles, *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1981.

5. Bibliografía secundaria

Alsina, José, *Aristóteles. De la filosofía a la ciencia*, Montesinos, Barcelona, 1986.

Araiza Martínez, Jesús, “De duelo y melancolía en la *Medea* de Eurípides”, *Nova Tellus*, núm. 18-2, 2000, pp. 31-55

_____, “Percepción sensorial y teoría del conocimiento en Aristóteles”, *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, núm. 126, 2009, pp. 33-43.

Barrigón, Carmen y J. Ma. Nieto, “Algunos problemas de la traducción de la terminología onírica griega al castellano”, *Epos: revista de Filología*, núm. 8, 1992, pp. 465-472

Bloch, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, FCE, México, 1985.

Block, Irving, “The Order of Aristotle's Psychological Writings”, *The American Journal of Philology*, vol. 82, núm. 1, 1961, 50-77.

Bos, A.P., *Cosmic and Meta-cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, E. J. Brill, Leiden, 1989.

_____, *The Soul and its Instrumental Body: a Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, E. J. Brill, Leiden, 2003.

Burkert, W. *Religión griega: arcaica y clásica*, Abada, Madrid, 2007.

Cappelletti, Ángel, *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*, FCE, México, D.F., 1989.

Chroust, Anton-Hermann, *Aristotle: New Light on his Life and on Some of his Lost Works*, Routledge- Kegan Paul, Londres, 1973.

BIBLIOGRAFÍA

Cootjans Guerit, "La physiologie sensorielle dans le Corpus aristotélicien: schéma et terminologie", *Revue belge de philologie et d'histoire*, núm. 72-1, 1994, 10-24.

Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid, 1983.

Dodds, Eric, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1999.

_____, *Parapsicología nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

Donnadiéu Sánchez, Virma, "Acerca del léxico onírico de Aristóteles y Artemidoro", *Nova Tellus*, núm. 17-1, 1999, pp. 13-41.

Düring, Ingerman, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. Bernabé Navarro, UNAM, México, D.F., 2005.

Eliade, Mircea, *Mitos sueños y misterios*, Madrid, Grupo libro, 1991.

Everson, Stephen, "The De Somno and Aristotle's Explanation of Sleep", *The Classical Quarterly*, vol. 57, núm. 2, 2007, pp. 502-520.

Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

Grellard, Christophe, y Pierre-Marie Morel (dir.), *Les Parva Naturalia d' Aristote: fortune antique et médiévale*, Publications de la Sorbonne, París, 2010.

Hardie, W. F. R., "Aristotle's Treatment of the Relation Between the Soul and the Body", *The Philosophical Quarterly*, vol. 14, núm. 54, 1964, 53-72.

Herschel M., Clifford, "Prophecy in the Ancient Epic", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 32, 1921, pp. 99-175.

BIBLIOGRAFÍA

- Hernández de la Fuente, David, *Oráculos griegos*, Madrid, Alianza, 2008.
- Hollowchak, M. Andrew, *Ancient Science and Dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity*, University Press of America, Lanham, 2002.
- Kerényi, Karl, *El médico divino*, Sexto Piso, México, D.F., 2009.
- Kessels, A. H. M., *Studies on the Dream in the Greek Literature*, HES Publishers, Utrecht, 1978.
- Lloyd, G.E.R., *Aristotle: the Growth and Structure of his thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- _____, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, Norton, Nueva York, 1970.
- _____, *Greek Science After Aristotle*, Norton, Nueva York, 1973.
- Lloyd, G.E.R., y G.E.L. Owen (ed), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE., México, México, D.F., 2011.
- _____, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, D.F., 2003.
- _____, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México, D.F., 2002.
- Jensen, Ad. E., *Mito y culto entre pueblos primitivos*, FCE, México, D.F., 1998.
- Lowe, Malcolm, "Aristotle's *De Somno* and his Theory of Causes", *Phronesis*, vol. 23, núm. 3, 1978, pp. 279-291.
- Nilsson, Martin P., "The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies", *The Harvard Theological Review*, núm. 33-1, 1940, pp.1-8.

BIBLIOGRAFÍA

Nuyens, F., *L'evolution de la psychologie d'aristote*, Eds. de l'institut superieur de philosophie, Lovaina, 1948.

Otto, Walter, *Teofanía: el espíritu de la antigua religión griega*, Sexto Piso, México, D.F., 2007.

Preus, Anthony, "On *Dreams* 2, 459b24-460a33, and Aristotle's ὄψις", *Phronesis*, vol. 13, núm. 2, 1968, pp. 175-182.

Rees, D. A., "Greek Views of Nature and Mind", *Philosophy*, vol. 29, núm. 109, 1954, pp. 99-111.

Suárez de la Torre, Emilio, "El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles", *Cuadernos de filología clásica*, núm. 5, 1973, pp. 279-312.

Shute, Clarence, *La psicología de Aristóteles*, José M. Cajica, Puebla, 1946.

Van der Eijk, Ph. J., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

_____, "Divine Movement and Human Nature in *Eudemian Ethics* 8,2", *Hermes*, núm. 117, 1989, pp. 24-42.

Van Lieshout, R. G. A., *Greeks on dreams*, HES Publishers, Utrecht, 1980.

Vaschide, N. y H. Piéron, "Prophetic Dreams in Greek and Roman Antiquity", *The Monist*, vol. 11, núm. 2, 1901, pp. 161-194.

Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 2011.

_____, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1973.

BIBLIOGRAFÍA

_____, “Esbozos de la voluntad en la tragedia griega”, en Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (t.1), Paidós, Barcelona, 2002.

Watson, Gerard, “Φαντασία in Aristotle, *De Anima* 3.3”, *The Classical Quarterly*, vol. 32, núm. 1, 1982, pp. 100-113.

6. Obras de consulta

Carrière, Jean, *Estilística griega*, UNAM, México, D.F., 2009.

Chantraine, Pierre, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1999.

Crespo, Emilio *et al.*, *Sintaxis del griego clásico*, Gredos, Madrid, 2003.

Denniston, John, *The Greek Particles*, Clarendon Press, Oxford, 1934.

Goodwin, William, *Greek Grammar*, Gin and Company, Boston, 1900

_____, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, Gin and Company, Boston, 1896.

Liddell Henry y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon: A New Edition Revised and Augmented throughout by R. McKenzie*, Clarendon, Oxford, 1961.

Pabón, Jose M., *Diccionario manual griego clásico-español*, VOX, Barcelona 2007.

Rodríguez Adrados, Francisco, *Nueva sintaxis del griego antiguo*, Gredos, Madrid, 1992.

Rutherford, W. Gunion, *First Greek Grammar Syntax*, MacMillan, Londres, 1912.

BIBLIOGRAFÍA

Weir Smyth, Herbert, *A Greek Grammar for Colleges*, American Book Company, Nueva York, 1920.