

EL SUEÑO Y LOS SUEÑOS EN LA FILOSOFIA PREARISTOTELICA

Resumen: *Se estudian las teorías psico-fisiológicas del sueño en los presocráticos, y las implicaciones gnoseológicas, antropológicas y metafísicas de esas teorías (Alcmeón, Heráclito, Empédocles, Demócrito, etc.). Trátase asimismo de rastrear la concepción de los sueños en los diálogos platónicos, subrayando en especial las anticipaciones freudianas (teorías de la represión, etc.). Finalmente se analizan las teorías médico-filosóficas de Hipócrates y su concepción de los sueños como mensajeros del cuerpo.*

Summary: *We deal here with Pre-Socratic psycho-physiological theories on the nature of dreams, as well as with their epistemological, anthropological and metaphysical implications. Alcmaeon of Croton, Heraclitus, Empedocles, Democritus and other philosophers are considered. The Platonic conception of dreams as exposed in the Dialogues is analyzed, with special emphasis on the anticipations of Freudian notions (such as repression). Finally, Hippocrates's medico-philosophical theories are taken into account, in particular his conception of dreams as messengers of the body.*

El primero de los filósofos griegos que intenta una explicación del sueño, esto es, del *dormir*, es el médico Alcmeón de Crotona, a quien puede considerarse también como el primer biólogo experimental por su tentativa de demostrar, mediante la utilización de una balanza, que el esperma de los animales no tiene su origen en la médula espinal (Cfr. H. Erhard, *Alkmaion, der erste Experimentalbiolog*— "Archiv für die Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft-

ten", 1941, p. 75). En efecto, según testimonia Aecio (V 24, 1 = 24A 18), Alcmeón "sostiene que el sueño sobreviene cuando la sangre se concentra en las venas; que, cuando dicha sangre se dispersa, uno se despierta; y que, cuando se marcha enteramente, uno muere". Esto parece implicar, como dice John J. Beare (*Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford, 1906, p. 252), que la sangre constituye el órgano principal de la conciencia, pero sabemos que la sensación es para Alcmeón imposible sin la cooperación del cerebro con cada sentido (por lo cual Siebeck, seguido por el mismo Beare, considera que el crotoniata sitúa la conciencia de la sensación, esto es, el sentido común, en el cerebro, y no en el corazón, como Aristóteles después).

Heráclito de Efeso se refiere tanto al dormir como al soñar, pero en un contexto más gnoseológico-metafísico que psico-fisiológico.

Ya en fragmento 1 (Sext. *Adv. math*, VII 132 = 22 B 1), que seguramente encabezaba el *Sobre la Naturaleza* (Cfr. Aristot. *Rhet.* 1407 b = 22 A4; Sext. *Adv. math.* VII 132 = 22 A 16), el efesio dice que para la mayoría de los hombres, ignorantes del Logos, permanece oculto cuanto hacen en estado de vigilia, del mismo modo que no son conscientes de cuanto hacen durmiendo. Los ignaros, esto es, los hombres que se guían exclusivamente por los sentidos y la opinión, son asimilados así a los que sueñan. Más aún, los sabios, los que poseen el Logos e identifican su pensamiento individual con él, los que conforman su razón singular con la Razón universal, y tienen un mundo único y común, son quienes merecen el nombre de "despiertos", por contraposición a los insipientes, que desconocen el Logos universal y creen tener cada uno un logos privado y un mundo

particular y exclusivo, por lo cual son denominados "dormidos" (Plut. *De superst.* 3 p. 166 C = 22 B 89). En efecto, el pensar (el orden y la conexión de las ideas), paralelo y coextensivo con el ser (el orden y la conexión de las cosas) es común a todos los sujetos (Stob. *Flor.* III 1, 179 = 22 B 113). Por eso dicen también que "es necesario adherirse a lo imparcial, esto es, a lo común, pues lo común es imparcial; pero, aun siendo imparcial el Logos, viven los más como si tuvieran un entendimiento particular" (Sext. *Adv. math.* VII 133 = 22 B 2). He aquí por qué recomienda: "No se debe obrar y hablar como cuando estamos dormidos" (Marc. Anton. IV 46 = 22 A 73). El sueño es una imagen de la muerte, pero aun en la vigilia el común de los hombres vive dormido (Clem. *Strom.* IV 143 = 22 B 26). Es claro que quienes duermen y viven así un ilusorio mundo privado, regido por un logos particular y engañoso, son artífices de cuanto sucede en el Universo único y común y, sin saberlo, colaboran con el logos universal (Marc. Anton. IV 42 = 22 B 75). Por otra parte, en cuanto todos los contrarios son modos del único ser (physis), todos se identifican entre sí, y de esta manera debe decirse que "lo mismo (y uno solo): vivo y muerto, despierto y dormido..." (Plut. *Cons. ad Apoll.* 10 p. 106 E = 22B 88). Sexto Empírico (*Adv. math.* VII 129-131 22 A 16) refiere que el efesio añade a esta doctrina metafísico-gnoseológica (que contrapone el sueño y la vigilia) una explicación psico-fisiológica del fenómeno del sueño. Según Heráclito, —dice— absorbemos la Razón divina (o Logos universal) con la respiración, y de este modo llegamos a ser inteligentes o racionales; durante el sueño, en cambio, olvidamos el Logos y caemos en un estado de irracionalidad, aunque al despertar recuperamos la razón. En el sueño —añade Sexo, interpretando a Heráclito los poros de nuestros sentidos se cierran y la razón que reside dentro de nosotros, queda segregada del mundo circundante (con el cual sólo sigue uniéndola, como una raíz, la respiración). Pero, cuando despertamos, vuelve también a salir fuera del cuerpo, a través de esas puertas que son los poros sensoriales, se une otra vez con la realidad exterior y con la Razón universal. Aclara esto mediante una comparación: Así como los carbones ubicados junto al fuego se tornan incandescentes, pero, al ser alejados de éste, se apagan, así también la porción de la realidad circundante (y del Logos) que está dentro de nosotros se vuelve casi enteramente incapaz de razonar por la mencionada separación,

siendo así que, gracias a la unión natural de la misma a través de los poros, llega a ser de la misma naturaleza que el todo, es decir, enteramente racional, en cuanto identificada con el Logos universal y común. Este mismo Logos o Razón universal, común o divina, nos hace racionales cuando participamos de él y constituye, para Heráclito, el criterio de verdad, de manera que lo que aparece como cierto o todos en general debe tenerse por digno de fe, en cuanto captado por dicho Logos o Razón común y divina, mientras lo que le parece verdad a un individuo aislado no debe tenerse por tal, por el motivo contrario.

Parece probable, sin embargo, que esta teoría del sueño y la vigilia, basada en la idea de la respiración y la comunicación por medio de los poros, sea en buena parte una elaboración de Sexto Empírico, el cual, con el objeto de llenar lo que considera tal vez una laguna en la doctrina heraclítica, añade a la perspectiva metafísico-gnoseológica del efesio una explicación psico-fisiológica, fundada en parte en doctrinas posteriores (estoicas, epicúreas, etc.).

En todo caso, si esta explicación psico-fisiológica se remontara realmente al propio Heráclito, tendríamos ya en este primer momento de la filosofía y de la ciencia helénica, dos teorías opuestas del sueño: 1) la basada en la circulación o movimiento de la sangre; 2) la basada en la respiración o comunicación (por poros y pulmones) de los órganos internos con el medio ambiente (y el aire circundante). Ambas teorías reaparecerán hasta la época de Aristóteles.

Empédocles de Agrigento, a cuya teoría reprocha el estagirita la falta de un sentido común unificador de los heterogéneos datos sensoriales (*De anima* 410 b 10-13), no omitió, sin embargo, toda referencia a un sensorio central. En efecto, este papel lo desempeña, para el agrigentino, la sangre y en especial, la que se encuentra alrededor del corazón. Y esto nos sugiere que ni siquiera estaba Empédocles demasiado lejos, en este punto, del propio Aristóteles. En un fragmento citado por Porfirio (*De Styge* ap. Stob. *Ecl.* I 49, 53= 31 B 105), dice: "Aliméntase (el corazón) en la corriente de la sangre que late, donde reside, de un modo especial, lo que los hombres suelen denominar "pensamiento"; pues, para los hombres, la sangre que rodea al corazón constituye el pensamiento". Con tal concepción se vincula una teoría del sueño, bastante próxima a la del estagirita. El sueño se produce, en efecto, según Empédocles,

como consecuencia de un periódico calentamiento de la sangre, en lo cual, como anota Beare (op. cit. p. 254), éste concuerda también con Alcmeón y Platón, para los cuales, sin embargo, el cerebro es el órgano central de la percepción. Dice, en efecto, Aecio (V 24, 2 = 31 A 85) que según Empédocles el sueño se origina por un relativo enfriamiento de la sangre (de por sí caliente), mientras la muerte proviene de un enfriamiento absoluto (Cfr. Aet. V 25, 4).

Por otra parte, Empédocles, pese a su condición de mago, taumaturgo, iniciado y poeta, no parece haber arriesgado hipótesis nuevas o demasiado imaginativas sobre la actividad onírica. Filopón (*De anima* 486, 13 = 31B 108) refiere que, al hablar de las diferencias entre los sueños, el agrigentino afirma que las imágenes surgidas en nosotros mientras dormimos se originan en las experiencias y actividades diurnas (Cfr. Aristot. *Metaph.* 1009 b 18; *De anima* 427 a 24).

Anaxágoras, según testimonia Aecio (V 25,2 = 59 A 103), afirma que el sueño surge de una interrupción de la actividad del cuerpo, por lo cual debe ser considerado como una afección somática y no psíquica. Pero Zeller tiene serias dudas sobre el valor de este testimonio, y Lanza (*Anassagora, testimonianze e frammenti*—Firenze—1966—p. 175) sostiene que no se entiende qué cosa podría corresponder en la formulación doctrinaria de Anaxágoras a los términos utilizados allí por Aecio. Parece, sin embargo, que el filósofo clazomenio quiso expresar que el origen del sueño no debe buscarse en el alma (*psykhé*) considerada en su aspecto intelectual (*noûs*) sino en el cuerpo, aunque tal cuerpo esté obviamente dotado de vida y no sea, en ese sentido, ajeno al alma sensitiva. Según nos dice Tertuliano (*De anima* 43), Anaxágoras concuerda en su concepción del sueño con Jenófanes. Pero, si entendemos el testimonio de Aecio tal como lo hemos hecho, puede decirse que tampoco contradice a Alcmeón, a Empédocles o al propio Aristóteles. En todo caso, la semejanza con el estagirita resulta mayor (aunque no llegue a la identidad) en Diógenes de Apolonia. En efecto, según éste, el sueño sobreviene cuando la sangre obliga al aire que está en las venas a replegarse hacia el pecho y el vientre (con lo cual el tronco se calienta más). No deja de comparar el sueño con la muerte, como lo hicieron antes Empédocles y Anaxágoras (Stob. *Flor.* IV 52 B, 39 H), y añade que, cuando el aire se retira completamente de las venas, en vez del sueño sobreviene la muerte

(que es un sueño total) (Aet. V 24,3 = 64 A 29). Ahora bien, como hace notar Beare (op. cit. p. 259), el sueño es para Aristóteles una afección de la misma región pectoral o cardíaca donde tiene su sede el sentido común. Pero, contrariamente a lo que cree el mismo Beare, la noticia de Aecio (IV 5,7 = 64A 20), según la cual la parte rectora del alma se encuentra, para Diógenes, en la cavidad arteriosa del corazón (que está llena de aire), es inaceptable y debe ser considerada, con Guthrie (*History of Greek Philosophy*, II p. 377, n. 2), una mera equivocación. En efecto, dicha parte rectora (*tò hegemonikón*) es para Diógenes de Apolonia (lo mismo que antes para Alcmeón y Anaxágoras, y después para Platón), el cerebro, y no la región cardíaca o el corazón (como para Empédocles y luego para Aristóteles) (Cfr. Guthrie, op. cit. II p. 376). Si quisiéramos ser más exactos, deberíamos decir, sin embargo, que para Diógenes de Apolonia el alma se identifica con el aire cálido (Aristot. *De anima* 405 = 64A 20), que corre por las venas junto con la sangre, pero tiene su centro de dirección, desde donde rige todas las partes del cuerpo, en el cerebro (Cfr. Hippocr. *De morbo sacro* 16 = 64 C 3a).

La teoría que Demócrito para explicar el origen de los sueños será explícitamente mencionada y criticada por Aristóteles. Su explicación del origen del dormir se vincula estrechamente con su teoría atómica del alma, y puede decirse que no es sino un corolario de la misma. El propio Aristóteles refiere que Demócrito identifica el alma con los átomos que tienen forma esférica, por el hecho de que tales átomos son especialmente aptos para penetrar en todas partes y para mover, en moviéndose, todas las cosas (*De anima* 404 a 1—9; 405 a 5—13) (Cfr. Vittorio Enzo Alfieri, *Atomos Idea*, Galatina 1979, p. 139 sgs). Así explica el abderita la vida y la muerte de los animales: supuesto que el alma es lo que confiere la vida a los animales, sostiene que esa vida acaba al acabar la respiración. En efecto, mediante la respiración se evita que el alma sea expulsada del cuerpo. Cuando los átomos ígneos que la constituyen son empujados por el aire circundante hacia afuera, la inspiración repara en seguida esa pérdida introduciendo en el cuerpo otros tantos átomos ígneos tomados del aire circundante. Mantiénesse de tal modo el equilibrio entre egresos e ingresos del elemento vital y anímico en el cuerpo animal o humano (Cfr. Lucret. III 370 = 68 A 108). Pero, cuando tal equilibrio se rompe y los átomos que salen son más que los que entran, se

produce la muerte (Aristot. *De respiratione* 471 b 30—472 a 16 = 68 A 106). De aquí puede inferirse que el dormir es, para el abderita, una salida parcial de los átomos ígneos hacia el exterior. Beare afirma por eso: "Sleeping, according to Democritus, is a cooling of the heat —atoms of the body, or rather the expulsion, under the pressure of the environment, of a certain number of them" (op. cit, p. 255). Parece lícito interpretar en este sentido el testimonio de Tertuliano (*De anima* 43 = 68A 136), según el cual Demócrito dice que el sueño tiene su origen en una insuficiencia del soplo vital.

Por otra parte, Demócrito ofrece también una explicación del origen de los sueños, basada en su teoría de la sensación y del conocimiento en general. De acuerdo con dicha teoría, todos los objetos, formados por átomos, emiten de continuo imágenes de sí mismos, gracias al flujo de átomos que de ellos se desprende. Esas imágenes penetran en los cuerpos (humanos o animales) a través de los poros, pero particularmente a través de los que se hallan en los órganos sensoriales (ojos, oídos, lengua, etc.), y de allí pasan al alma (que no es algo diferente del entendimiento), donde se constituyen en imágenes (y en conceptos) de los objetos (Cfr. Cic. *Ad. fam* XV 16,1 = 68 A 118). Tal teoría será reproducida luego por Epicuro (*Ad Herod*, 49). Ahora bien, lo que sucede durante la vigilia no deja de suceder mientras dormimos. He aquí la razón por la cual soñamos. En efecto, mientras dormimos las imágenes o ídolos de las cosas siguen penetrando en nuestros cuerpos y poniéndose en contacto con nuestras almas alojadas en éstos o, habiendo penetrado antes, durante la vigilia, se manifiestan durante el sueño. Aristóteles menciona y critica (*De divin. per somn.* 464 a), esta teoría del origen de los sueños. Lucrecio, siguiendo a Epicuro y a Demócrito, desarrolla (*De rer. nat.* IV 722 sgs.), a partir de la teoría de los ídolos (simulacra), una detallada explicación de la dinámica de los sueños. Aecio nos dice (V 2,1 = 68 A 136) que para el abderita los sueños surgen al aparecer los ídolos. Plutarco refiere (*Quaest. conv.* VIII 10,2 p. 735 A = 68 A 77) que, habiendo afirmado Demócrito que los ídolos o imágenes desprendidas de las cosas entran a través de los poros en el cuerpo humano y llegan hasta las partes más bajas del mismo, al volver a subir originan los sueños o fantasías oníricas. Dichos ídolos —sigue, exponiendo la teoría democritea— penetran en los cuerpos humanos

de continuo, surgiendo de todas partes y desprendiéndose de muebles, vestidos, árboles y, en especial, de los seres vivos (que son los que más se mueven y más calor encierran), pero no sólo llevan consigo el retrato fiel de los objetos corporales sino que también reproducen los movimientos anímicos, los hábitos y las pasiones (de esos seres vivos), de manera que aparecen en los sueños como seres vivientes, hablan y expresan las ideas y los deseos de aquellos a quienes representan, siempre que se mantengan con sus límites bien claros y no se confundan unos con otros. Esto sucede en especial si el aire que deben atravesar es límpido y sin agitaciones, porque entonces los ídolos cumplen sin dificultad el trayecto (entre el objeto y el sujeto). Durante el otoño, sin embargo, cuando caen las hojas de los árboles, el aire agitado y humoso distorsiona los ídolos hasta tornarlos irreconocibles al cabo de su accidentado y largo trayecto. Los ídolos que provienen, en cambio, de objetos claros y luminosos y se mueven velozmente, hacen aparecer en los sueños imágenes vivas y siempre renovadas.

Por su parte, sabemos por Cicerón que Demócrito no sólo creía que el examen de las entrañas de los animales sirve para predecir las epidemias y la esterilidad o fecundidad de la tierra (*De divin.* I 57, 131 = 68 A 138) sino también que los sueños pueden utilizarse para predecir el futuro (*De divin.* I 3,5 = 68A 138). Sabemos además por Sexto Empírico (*Adv. math.* VII 135 = 68 B 10 a), que el filósofo de Abdera era autor de una obra intitulada *Sobre los ídolos o Sobre la previsión*.

El mismo Sexto refiere, un poco más adelante (*Adv. math.* IX 19 = 68B 166), que, fundado en su teoría de los ídolos o simulacros, Demócrito explica no sólo los sueños sino también la aparición de genios y fantasmas, justificando así parcialmente la creencia popular en los dioses. Los ídolos (surgidos de las cosas) se aproximan a los hombres, algunos como portadores del bien y otros como vehículos del mal (según la cosa de la cual se han desprendido). Uno puede desear, por eso, que se le acerquen ídolos benignos y propicios. En general, todos los ídolos tienen un gran tamaño y una estructura muy sólida (lo cual hace que difícilmente se disuelvan, aunque no son sin duda inmortales, como el vulgo tiende a creer). Ellos suelen predecir el futuro a los hombres, se les aparecen y les hablan. Para el filósofo, esto explica por qué nuestros antepasados, al percibir a estos seres, creyeron que ellos eran divini-

dades. De hecho, éstos son los únicos dioses que la naturaleza nos ofrece, aunque no sean inmortales.

La teología de Demócrito (cuya originalidad consiste precisamente en su coherencia con el materialismo mecanicista) tiene su origen en esta teoría de los ídolos. Los dioses no son, para el abderita, probablemente, sino ídolos o simulacros desprendidos de los cuerpos y las almas de los mejores hombres (los más sabios), y aposentados en remotos (y serenísimos) espacios interastrales. También los demonios, que pueblan todo el aire, son simplemente ídolos o simulacros (Ioann. Catrares, *Hermippus de astrologia* I 16,122 = 68A 78), emitidos por hombres perversos, no carecen por cierto de sensibilidad y de deseos sino que están llenos de la maldad de aquellos que los emiten. Más aún, se aposentan en las personas a las cuales son dirigidos por un maleficio y perturban tanto sus cuerpos como sus almas (Plut. *Quaest. con.* V 7,6 p. 682 F = 68 A 77a).

Fundándose en esta misma teoría de los simulacros, Clemente de Alejandría (*Strom.* V 88 = 68 A 79) supone que Demócrito, igual que Jenócrates de Calcedonia, debe sostener que la noción de divinidad se encuentra no sólo en los animales racionales sino también en los irracionales. Si se tienen en cuenta estas ideas sobre los dioses y los demonios, no será difícil comprender cómo y por qué admite Demócrito la posibilidad de sueños adivinatorios y premonitorios. Tampoco costará mucho imaginar cuáles debían ser las explicaciones que reservaba para los diferentes tipos de sueños (placenteros, angustiosos, obsesivos, etc.).

En Demócrito encontramos así, por primera vez, una teoría de los sueños que no sólo se presenta como directa y necesaria consecuencia de la teoría del conocimiento sino que posee la suficiente elasticidad y amplitud como para dar razón de los diversos fenómenos oníricos y de su complejo dinamismo, sin excluir los hechos que hoy llamaríamos "parapsicológicos". Se trata de una teoría estrictamente materialista y mecanicista, que satisface, sin embargo, la opinión, común en la Antigüedad, sobre el carácter adivinatorio de los sueños y sobre la intervención de dioses y demonios en los mismos.

Como después Aristóteles, sabe Demócrito hacer un lugar a la mántica y aun a la teología, sin necesidad de abjurar de su naturalismo o de admitir tradiciones mitológicas y cuentos fantásticos. El hecho de que el abderita insista sobre todo en

el movimiento mecánico de los simulacros y descuide casi por completo el aspecto propiamente fisiológico de los sueños hace que su teoría parezca, inclusive, más clara y comprensible que la del estagirita. Pero su verdadero mérito y su mayor originalidad consiste en haber logrado una explicación de los sueños que, manteniéndose en un terreno estrictamente materialista y mecanicista, sin hacer siquiera concesión alguna al pampsiquismo y al hilozoismo de sus predecesores jonios (y mucho menos al dualismo de su enemigo Platón), da razón no sólo del aspecto representativo (es decir, cognoscitivo) de los sueños sino también de su aspecto emotivo y volitivo, no sólo de la imagen sino también del sentimiento y del deseo.

Entre los sofistas, Antifón de Atenas escribió un libro *Sobre la interpretación de los sueños* (Suid. s.v. 87 A1). Tertuliano lo considera (*De anima* 46 p. 377, 3) como uno de los más famosos intérpretes de sueños en la Antigüedad. Ningún intento encontramos, por cierto, en él de una explicación física o fisiológica del dormir. Todo su esfuerzo se concentra en una interpretación de los sueños que Cicerón juzga original pero no natural, antes bien rebuscada o artificiosa, y que compara significativamente con la labor de los gramáticos ante el texto de los poetas (*De divin.* 51, 116 = 87B 79). El mismo Cicerón nos dice que Crisipo, igual que Antipatro, recoge los sueños que, interpretados por Antifón, revelan ante todo la penetración y el ingenio de éste (*De divin.* I 20,39 = 87B 79).

Ante la insistencia del orador romano en señalar el ingenio de Antifón y el carácter rebuscado de su interpretación de los sueños, puede afirmarse que el sofista ha distinguido ya, obviamente, el contenido manifiesto del contenido latente de los mismos. Nada nos permita suponer directamente que tal distinción se base en la noción de inconsciente (en el sentido psicoanalítico del término). Sin embargo, el hecho de que Antifón escribiera un *Arte de no sufrir*, es decir, una terapéutica del alma, análoga a la terapéutica del cuerpo que profesan los médicos; más aun, el hecho de que abriera en Corinto, junto a la plaza, un consultorio donde curaba con palabras a los afligidos y perturbados y, después de llegar a las causas del mal, aliviaba a los pacientes ([Plut.], *Vita X oratorum* 1 p. 8383 C = 87 A 6), nos lo presenta como un remoto predecesor del psicoanálisis y nos permite conjeturar que su arte de interpretar los sueños estaba puesto al servicio de una práctica psicoterapeu-

péutica (Cfr. Guthrie, op. cit III p. 290—291). Esta parece haber sido, en efecto, una original combinación de la retórica (ars persuadendi) y de la interpretación de los sueños, artes ambas tan cultivadas como prestigiosas de la época. Sobre tal “arte de no sufrir” dio inclusive una serie de lecciones públicas, según nos informa Filóstrato, y en ellas sostuvo que nadie era capaz de mencionar un dolor (psíquico) tan terrible que él no pudiera eliminarlo de la conciencia (*Vita soph.* I 15,2 = 87 A6). Aunque no exista una conexión explícita, señalada por la doxografía, podemos suponer que todo esto se vincula con lo que dice Luciano cuando habla de la isla de los sueños, donde se levantan los dos templos enfrentados de la Mentira y de la Verdad, dentro de los cuales está el oráculo presidido por Antifón (intérprete de los sueños, según encargo honorífico del Sueño) (*Variae historiae* II 33 = 87 A 7).

Sin embargo, de acuerdo con los ejemplos que la tradición doxográfica nos ha legado de tal interpretación de los sueños, Antifón atendía más al futuro que al pasado y se acercaba más a la mántica tradicional que al moderno psicoanálisis. Así, según nos informa el mismo Cicerón, cuando un corredor que intentaba competir en los juegos olímpicos, soñó que era conducido por un carro de cuatro caballos, un intérprete común le dijo: Triunfarás, porque ese sueño revela en tí una fuerza y una rapidez análoga a la de los caballos. Antifón, por el contrario, interpretó así el sueño: Serás vencido necesariamente, porque delante de tí corren cuatro. Otro corredor soñó que se había convertido en un águila. Un intérprete se inclinó por lo que parece más obvio y le pronosticó: Vencerás, porque no hay ave que vuele más rápido que el águila. Antifón, en cambio, le dijo: Serás vencido, porque esta ave (que es de rapiña) va siempre detrás de las otras, sus presas, a fin de darles caza, y por eso es siempre la última (*De divin.* II 70, 144 = 87 B 80). Sabemos, por el mismo testimonio de Cicerón, que este tipo de interpretación de los sueños abundaba en las obras de Crisipo y de Antípatro dedicadas al tema. Y por Séneca, el retórico, nos enteramos de que los libros de Antifón sobre los sueños eran objeto de ironía por parte de ingenios como Galión (*Controv.* II 1, 33 = 87 B 81). Por otra parte, parece que Antifón, tal vez en un apéndice a su obra sobre los sueños, se ocupó de palmomántica, y Melampo (87 B 81a), nos informa que, según él, si el ojo derecho tiembla, quiere decir que uno caerá en poder del enemigo o

también que han de llegar forasteros; si tiembla el párpado superior del ojo derecho, significa buenos negocios y salud, pero, para una esclava, quiere decir acechanzas, y para una viuda, viaje. Pero esto no significa necesariamente que entre la actividad mántica o adivinatoria y la actividad psiquiátrica de Antifón no existiera vínculo alguno. Nos inclinamos a creer, más bien, que el sofista puso al servicio de su labor psicoterapéutica no sólo las brillantes dotes de orador que poseía (y que le valieron el sobrenombre de Néstor) sino también la habilidad y el ingenio de que hacía gala como intérprete de los sueños. Lo único que no podemos afirmar es que su interpretación de los sueños tuviera una finalidad única o principalmente terapéutica o que su terapéutica se fundara única o principalmente en la interpretación de los sueños de los pacientes.

Dejando de lado las ideas que sobre los sueños podríamos señalar en los poetas y, sobre todo, en los dramaturgos (cuya obra queda fuera del plan de este trabajo), sólo nos resta tratar ahora de Sócrates, de su discípulo Platón, y de Hipócrates (*Corpus hippocraticum*).

Sócrates era, según nos lo muestra la escena final del *Banquete*, un hombre particularmente resistente al sueño (*Symp.* 223 D). A veces, sin embargo, solía entrar en un sueño sin sueños, en medio de la vigilia, como vemos al comienzo del mismo diálogo (*Symp.* 174 E). Platón, quizá no sin reminiscencias heraclíteas, introduce, de esta manera, la imagen (casi se diría el mito) del antisueño. Sócrates se aísla de sus amigos y discípulos y se reconcentra, no para entrar en el mundo “privado” de sus sueños sino para acceder mejor (al margen de la charla y de la opinión) al mundo absolutamente universal y común (“allgemeine” y “gemeinsame”) de las Ideas. En ocasiones, el sueño es para Sócrates, sin embargo, como para cualquier mortal, una mera expresión de deseos. Así, en el *Critón* (44 A—B) se narra que aquél ha soñado con una bella mujer, vestida de blanco, que le prometió que llegaría al fértil país de Ftia, al cabo de tres días. El sueño también comporta la expresión de un deseo en *Teeteto* 173 D, donde Sócrates dice que el particular en banquetes con niñas flautistas es algo que no se le ocurrirá (al filósofo) ni en sueños. Platón no nos ofrece, sin embargo, una teoría del dormir ni del soñar. A diferencia de su discípulo Aristóteles que se ocupa detalladamente de tales problemas, dedicándoles tres tratados específicos, sólo alude tangencialmente al sueño y a

los sueños.

Debe reconocerse, sin embargo, que en alguna ocasión ello da lugar a planteos filosóficamente muy interesantes. Tal sucede, por ejemplo, en el *Teeteto* (158 A—D). Sócrates se pregunta allí por el fundamento de la tesis según la cual la sensación es verdadera ciencia y la apariencia equivalente a la realidad. Y como su interlocutor, Teeteto, hace notar que tanto en la locura como en los sueños se generan opiniones falsas, ya que los locos suelen creerse dioses y los que sueñan creen volar por los aires, Sócrates lo invita a discutir sobre los estados del sueño y de la vigilia. El primer problema que plantea a ese respecto es el de la posibilidad de distinguir el uno del otro. ¿Quién podrá juzgar entre la convicción que tiene el que sueña de que su experiencia es real y la convicción del despierto que está convencido de lo contrario? (Cfr. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1979, p. 52 n. 1). Más aún, como Chuang tse, podría haberse preguntado Platón aquí: Anoché soñé que era mariposa: ¿Era en realidad Chuang tse que creía entonces ser mariposa o soy ahora (despierto) una mariposa que cree ser Chuang tse? En todo caso, no deja de inferir lo siguiente: Puesto que empleamos casi el mismo tiempo en el sueño y en la vigilia, y en ambos estados nuestra mente se aferra con vigor a la idea de que sus convicciones son verdaderas, puede decirse que casi por igual lapso es cierta y verdadera la existencia de ambos mundos, y que tanta confianza nos merece, en definitiva, la realidad del uno como la del otro. Es claro que, para Platón, según se comprueba en el mismo *Teeteto* y en todos los otros diálogos, ni el sueño ni la vigilia, en cuanto determinados por la sensación y por la fantasía, nos ponen en contacto con la Realidad en sí, a la cual sólo accedemos en esa especie de contra-sueño o super-vigilia que es la contemplación de las Ideas. En el *Cratilo* (439 C), sin embargo, parece llamar sueño precisamente a este contra-sueño o super-vigilia, cuando dice que, por oposición al perpetuo flujo de las cosas, ha soñado muchas veces en algo que es en sí, en una belleza y en un bien eternos, ajenos a todo devenir. También en el *Filebo* (20B), Sócrates dice recordar, como algo tal vez aprendido en un sueño, que el Bien no es el placer ni el conocimiento, sino algo diferente de ambos, algo perfecto y autosuficiente. De todas maneras, en el citado pasaje del *Teeteto*, Platón sostiene, por boca de Sócrates, lo mismo que en nuestros días escribió B. Russell:

"I do not believe that I am now dreaming, but I cannot prove I am not". Pero, respecto al primer problema del *Teeteto*, responderá Aristóteles (recurriendo a su universal principio teleológico) que el estado de vigilia y de plena conciencia representa al animal en la perfección de su ser y de su operar (*De somno et vigilia* 455 b 13-28) (Cfr. cap. II).

El sueño representa para Platón, desde un punto de vista ontológico, la sombra de una sombra, en cuanto está formado por imágenes (reproducidas o transformadas) de los objetos sensibles, los cuales, a su vez, no son sino imágenes o sombras de la Realidad en sí, esto es, de las Ideas. Así se ve en el conocido esquema de la línea dividida en fragmentos, que encontramos en la *República* (509 D 511 E). Cuando se refiere al sector más bajo del mundo sensible y de la opinión, es decir, al mundo de la "imaginación" o de la "conjetura", fácilmente puede establecerse que, además de las sombras propiamente dichas, de las figuras reflejadas en el agua y en todo cuerpo liso y brillante, se refiere a las imágenes oníricas ("a todo lo que es semajenado a esto"). Explícitamente lo reconoce en el *Sofista* (266 B). En efecto, después de dividir las obras divinas y humanas en dos partes, la de las esencias y la de sus copias o imágenes, sostiene que entre las obras divinas están por una parte los elementos y los seres vivientes y por otra las sombras, las imágenes reflejadas en espejos y los sueños (Cfr. P. Friedländer, *Plato*, 3 p. 259). Por otro lado, en el *Teeteto* (201 D), Platón llama "sueño" a una definición aparentemente correcta de la ciencia ("opinión verdadera basada en una razón"). El sueño aparece como portador de un mensaje y, más aún, de un imperativo moral y religioso en el *Fedón* (60 C — 61 B). Allí, ante una pregunta de su discípulo Cebes, explica Sócrates la razón que lo llevó a poner en verso las fábulas de Esopo y a componer un himno a Apolo, una vez ingresado en la cárcel (de la cual no debía salir vivo), cuando nunca antes se había dedicado a la poesía. Al hacerlo ha querido responder a lo que se le ha sugerido en ciertos sueños y, al mismo tiempo, cumplir con un mandato divino. Muchas veces, en efecto, había tenido en sueños una visión en la que se le ordenaba: "Oh Sócrates, haz música y cumple". Hasta entonces Sócrates había creído que la voz lo incitaba a continuar haciendo lo que efectivamente hacía, esto es, a seguir filosofando, puesto que, según él, no hay música más sublime que

la filosofía. Sin embargo, después del juicio y de la condena (cuya ejecución había sido postergada por una fiesta religiosa), pensó que tal vez lo que la voz le mandaba era hacer música (esto es poesía) en el sentido corriente del término. Por eso, compuso primero un himno al dios cuya fiesta se celebraba (Apolo) y después, reparando en que la poesía trabaja no con raciocinios sino con mitos y, puesto que él mismo no era mitólogo (sino filósofo), recurrió a los mitos que tenía más a mano, esto es, a las fábulas de Esopo (que, como la mayoría de sus contemporáneos y compatriotas, debía saberse de memoria) y las versificó.

El mandato recibido en el sueño podría parangonarse con el del "genio" que guía los pasos de Sócrates en la vigilia.

El sentido real del sueño parece ser éste: Sócrates ha pensado durante toda su vida (y sigue, sin duda, pensando hasta el final) que ninguna manifestación del espíritu y ninguna forma de la cultura supera a la filosofía. Pero en las últimas horas de su existencia se abre paso en su conciencia una duda, o, por mejor decir, una sospecha: Tal vez el hombre sabio, que es ante todo "hombre de razón" (es decir, filósofo), deba a veces ser también "hombre de fantasía" (es decir, poeta), para ser cumplidamente sabio. Recordemos, con Friedländer, que Píndaro había presentado a la música como símbolo del orden en el hombre y en la sociedad, y a Apolo como su patrono en ambas esferas, y recordemos también que, con frecuencia, en las biografías míticas de Platón figuran Apolo y los cisnes canosos. El mismo Friedländer dice que en tales biografías Platón es considerado como descendiente del propio Apolo, que los padres de Platón aparecen sacrificando en el monte Himeto a Pan, a las ninfas y a Apolo, mientras las abejas se ocupan en destilar su miel entre los labios del niño, y que, la noche antes de que Platón se convierta en discípulo de Sócrates, éste tiene un sueño en el cual un pequeño cisne se refugia en sus rodillas y después sale volando y cantando, con todo su plumaje. Más aún, mientras muere el propio Platón —según esta mítica biografía— se sueña a sí mismo como un cisne que canta y vuela de árbol en árbol sin que ningún cazador pueda abatirlo. El pitagórico Simias comenta este sueño de la siguiente manera: Todos quisieran atrapar el pensamiento de Platón, pero cada uno quisiera hacer una interpretación basada en el pensamiento propio

(Friedländer, op. cit. 3 p. 39).

Pero el pasaje más interesante que en toda la obra de Platón encontramos sobre los sueños está en la *República* (571 A 572 B). Allí queda establecida una relación entre los deseos reprimidos y los sueños, que constituye un notable preanuncio de las ideas psicoanalíticas. Se trata de examinar las diferentes clases de deseos. Hay algunos que, sin ser necesarios, resultan ilícitos y puede decirse que se encuentran en todos los hombres, aunque reprimidos por las leyes y por los deseos más elevados, a través de la razón, o reducidos y debilitados, en algunos individuos. Estos deseos son los que se manifiestan en los sueños, cuando la parte buena y rectora del alma (esto es, la parte racional) está dormida y no ejercita su función, mientras la parte animal, repleta de comida o bebida, empieza a agitarse y soliviantarse, a fin de satisfacer sus deseos reprimidos. En tales circunstancias, ésta rompe las inhibiciones del pudor y de la razón y se atreve a hacer cualquier cosa. No se detiene ante el incesto y se imagina que tiene relaciones sexuales con la propia madre o con cualquiera de los dioses, de los hombres o de los animales; se mancha con sangre ajena y no rechaza comida alguna; no hay locura o desvergüenza que lo intimide. Sin embargo, si uno lleva una vida higiénica y temperada y duerme después de haber ejercitado su razón y de haberla nutrido con bellas palabras y pensamientos, de haber reflexionado sobre sí mismo y de haber satisfecho su alma apetitiva, evitando los extremos del hambre y de la hartura, para que ella se adormezca y no perturbe la parte superior con su gozo o con su tristeza, sino que le permita buscar por sí misma y llegar a conocer lo que no sabía, ya sea del pasado, del presente o del futuro, y, análogamente, después de haber quietado su alma irascible, no duerme con el corazón iracundo, de modo que haga posible el ejercicio de la sana razón, podrá alcanzar mejor que nunca la verdad, sin que se le presenten imágenes fantásticas en sus sueños. En definitiva: dentro de cada uno de nosotros, inclusive en aquellos que parecen ser mejores, hay un cúmulo de deseos terribles, salvajes y criminales; éstos se manifiestan sin duda en los sueños. Freud, después de un largo análisis, arriba a la siguiente definición del sueño: "El sueño es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido" (*Obras I* p. 337—338).

Hipócrates de Cos, el médico famoso de la Anti-

güedad clásica y, según la apreciación corriente, el verdadero fundador de la medicina científica, no puede ser aquí pasado por alto, ya que su obra científica está estrechamente vinculada a la especulación filosófica de su tiempo (y, cuando decimos "su obra científica", nos estamos refiriendo a todo el *Corpus hippocraticum*, en el cual, como se sabe, están incluidos diversos tratados que fueron compuestos por sus seguidores y discípulos). Así por ejemplo, el *De victu* revela una directa y literal influencia de la filosofía de Heráclito (Cfr. R. Mondolfo—L. Tarán, *Eraclito, Testimonianze e imitazioni*, Firenze, 1972, p. 231 sgs.). Hipócrates era un poco anterior a Platón (quien lo menciona en el *Protágoras* y en el *Fedón*) e influyó, como vemos en Aristóteles (el cual se refiere a él en la *Política*). (Como no podemos entrar a discutir aquí cuáles son las obras que él mismo escribió y cuáles las que se deben a sus discípulos, al decir "Hipócrates" queremos decir "*Corpus Hippocraticum*"). A través de todo el *Corpus hippocraticum* encontramos ideas y referencias tanto al dormir como al soñar.

En el tratado *Sobre los vientos* (14), dice Hipócrates que de todos los componentes del cuerpo humano ninguno es tan importante como la sangre para la inteligencia, de manera que ésta permanece intacta mientras aquélla no es alterada o no se pierde. Y, entre las pruebas de esta afirmación, aduce el hecho de que el sueño, que es común a todos los animales (como dirá también Aristóteles), se produce cuando cualquiera de ellos siente deseos de dormir, ya que entonces la sangre se enfría y marcha por eso más despacio. Esto resulta claro, para Hipócrates, cuando se considera que en tal ocasión el cuerpo se torna pesado, los ojos tienden a cerrarse y la inteligencia se altera, convirtiéndose en sede de fantasías que denominamos "sueños".

Como evidente, sin embargo, la mayoría de las veces Hipócrates menciona al sueño en un contexto terapéutico o propiamente médico. Así, por ejemplo, en *Sobre las afecciones* (36), aclara que los remedios que provocan el sueño deben tranquilizar al paciente; en *Pronósticos* (I 109) habla de los casos en que un exceso de sueño produce espasmos; en *Prenociones de Cos* (352) anota, en cambio, que el sueño (como la defecación) puede resultar útil para curar los espasmos; en el *Régimen de las personas sanas* (7) prescribe prolongar el sueño a los individuos que regurgitan los alimentos, etc. En otros pasajes hace notar asimismo Hi-

pócrates que el sueño (y los sueños) constituyen fuentes importantes del diagnóstico (*Epidemias* I 10) y considera nocivo cambiar el orden del sueño y la vigilia (dormir de día y velar de noche) o simplemente no dormir (*Pronósticos* 10). También se refiere a los sueños como medio de diagnóstico; y así dice, por ejemplo, que sueños angustiosos y perturbadores suelen anunciar el acceso epiléptico (*Prenociones de Cos* 587).

Un tratado completo, *Sobre los sueños* que Littré considera como el libro cuarto del *De victu*, es consagrado por Hipócrates al examen del soñar y de los sueños. Según él, éstos pueden dividirse, por su origen, en dos especies: los que proceden de los dioses y los que surgen de un estado corporal. Un arte especial se ocupa de los primeros, pero cuando este arte (que es una especie de la mántica) se aplica a la interpretación de los segundos, todo se torna incierto y confuso. Dice Littré: "Así, siguiendo esta división de los sueños, unos provienen de los dioses y caen en el dominio de los adivinos; otros provienen del cuerpo y caen en el dominio de los médicos. He hecho notar que es doctrina firmemente establecida del autor de los tratados *Sobre los aires, las aguas y los lugares* y *Sobre la enfermedad sagrada*, que todas las enfermedades son naturales y ninguna es divina. El autor del libro sobre el *Régimen* deroga este principio, que debe llamarse hipocrático, cuando se refiere a los sueños". Y, haciendo honor a su filiación positivista, añade el ilustre polígrafo: "Tal compromiso puede compararse con el que hizo Descartes cuando, al establecer el automatismo de las bestias declaró del dominio de la física toda la naturaleza, inclusive los animales, y reservó el hombre solo para la metafísica. Separar los sueños en dos categorías, una divina y otra natural, o separar el reino orgánico en dos partes, una animal y otra humana, es un error análogo y que, en ambos casos, ha sido inspirado por el estado mental de la época. Se creía demasiado en la divinidad de los sueños en tiempos de Hipócrates; se tenían demasiado pocas luces sobre biología en tiempos de Descartes, para que la concepción verdadera pudiera introducirse de golpe y toda a un mismo tiempo" (*Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, 1849, VI p. 638, 639).

El autor del tratado *Sobre los sueños* divide, a su vez, los que considera de origen corporal en seis clases: 1) los que reproducen sucesos o pensamientos de la vigilia; 2) los que se refieren a fenómenos meteorológicos o astronómicos; 3) los que se refieren a fenómenos terrestres; 4) los que re-

flejan la propia persona del que sueña; 5) los que evocan a los muertos y 6) los que brindan visiones diversas. Los signos que aparecen en el sueño tienen gran importancia para quien sabe comprenderlos. Durante la vigilia, el alma sale de sí misma y se dispersa. Aunque dispensa parte de su actividad en los diversos sentidos y operaciones corporales, la razón no se pertenece a sí misma. Durante el sueño, en cambio, gobierna su propia casa y ejecuta por sí misma todo lo que debe hacerse. Mientras el cuerpo duerme, no siente; pero el alma despierta, posee el conocimiento, ve, escucha, toca, camina, se contrista, se acuerda y realiza en el breve espacio que ocupa, durante el sueño, todas las funciones del cuerpo y del alma. Por eso, quien sea capaz de juzgar la actividad onírica del alma correctamente poseerá una gran parte de la ciencia (86).

Los intérpretes de sueños (al modo de Antifón) suelen dar explicaciones satisfactorias de los sueños divinos, siguiendo las reglas de su arte, pero tales reglas no tienen valor para los sueños de origen divino (87). Lo que sobre éstos puede decirse es lo siguiente: los sueños que representan hechos o pensamientos del día anterior en una actividad cotidiana son favorables. Indican salud, porque el alma permanece en los pensamientos diurnos y no es turbada por lo que viene de afuera. Sí, por el contrario, no se trata de una actividad cotidiana sino de una batalla o victorias, es señal de una perturbación en el cuerpo; si ésta es grave, grave será la enfermedad; si es leve, leve. El autor no juzga si es necesario realizar en el caso de acciones no corrientes aquello con lo que se sueña o, más bien, evitarlo. Aconseja, en cambio, tratar el cuerpo, porque hay allí una repleción y ésta origina una secreción que perturba al alma. Si la perturbación es grave, aconseja el vómito; si es leve, sólo disminuir en un tercio la cantidad de alimentos. Además, son convenientes los paseos, los ejercicios vocales y la invocación de los dioses (88).

Explica luego, detalladamente, el significado médico de los diferentes sueños en que aparecen astros y fenómenos celestes y aconseja cómo deben tratarse las perturbaciones corporales reveladas por algunos de tales sueños (89).

Se ocupa después de los sueños relacionados con objetos o hechos que se dan en la tierra. Dice así que ver u oír con claridad lo que se produce sobre la tierra, como caminar o correr con seguridad y sin miedo, ver la tierra unida y bien

labrada, los árboles cubiertos de hojas y frutos, los ríos corriendo regularmente con un agua limpia, etc. anuncia que el hombre está sano y que su cuerpo funciona normalmente, con todas las circulaciones y secreciones. Pero ver lo contrario es signo de una lesión en alguna parte del cuerpo. Así, por ejemplo, si se presentan árboles sin frutos, quiere decir que el esperma está dañado; si se les caen las hojas, significa que el daño se debe al frío y a la humedad; si tienen hojas pero no frutos, que el mismo es causado por el calor y la sequedad. En el primer caso, el régimen tenderá a secar y calentar el cuerpo; en el segundo, a enfriarlo y humedecerlo. Los ríos que no corren con regularidad revelan que la sangre está circulando mal; si traen mucha agua, que hay demasiada sangre; si traen poca, que la sangre falta. Y así en los demás casos (90).

Cuando uno se ve a sí mismo junto a un objeto de su misma estatura o se contempla vestido de blanco y bien calzado, quiere decir que goza de excelente salud. En cambio, anunciar enfermedad las partes del cuerpo demasiado grandes o demasiado pequeñas y los objetos negros (91).

Ver en sueños a muertos puros y vestidos de blanco o entregándonos objetos puros denota salud; verlos, en cambio, desnudos, impuros, vestidos de negro o sacando alguna cosa de la casa quiere decir enfermedad. En este caso, se aconsejan paseos y carreras, vomitar y tomar alimentos livianos (92).

Cuando se ven objetos de forma extraña, que provocan miedo, cabe inferir que el cuerpo está sobrecargado de alimentos no habituales o que padece un derrame biliar o una enfermedad peligrosa. En este caso, se deberá provocar el vómito, se consumirán alimentos ligeros, no ácidos ni caloríficos, se descansará, se harán caminatas y ejercicios naturales y se tomarán baños calientes. Comer en sueños es tan bueno como comer en realidad. No es preciso, por tanto, disminuir la cantidad de alimentos, porque dicho sueño revela que se tiene gran necesidad de ellos. Beber agua limpia es buena señal; pero en los demás casos es mala. Todos los objetos corrientes que se ven en sueños denotan un deseo del alma. Siempre que en sueños se huye por temor, debe inferirse que la sangre se detiene a causa de la sequedad. En tal caso, es preciso refrescar y humedecer el cuerpo. Siempre que uno pelea, o es herido o encadenado por otro, hay que pensar que se está dando en el cuerpo una secreción que contraría el movimiento cir-

cular. Conviene entonces vomitar, tomar alimentos ligeros y pasear. Ver el vadeo de un río, hoplitas, enemigos, monstruos extraños, indica enfermedad o delirio. Se prescriben alimentación parca y liviana, vómitos, muchos ejercicios naturales (aunque no después de la cena), baños calientes, evitar tanto el frío como el sol.

El tratado concluye con estas palabras: "Quiénes sigan lo que he dicho, llevarán una vida sana. Gracias a mí se ha descubierto la dieta, en la medida en que puede descubrirla un hombre, con la asistencia de los dioses" (93).

La originalidad de Hipócrates consiste en haber elaborado una teoría de los sueños como reveladores de la salud o enfermedad del cuerpo.

Tal teoría, que influirá luego en Aristóteles (*De divinatione per somnum*), tiene tal vez su fundamento en la opinión de Anaxágoras según la cual el sueño (el dormir) es una afección somática que se produce cuando la actividad del cuerpo queda interrumpida (Cfr. Aet. V 25,2 = 59 A 103).

De acuerdo con la teoría hipocrática, los sue-

ños comunes (no divinos) constituyen el lenguaje de nuestro cuerpo, el vehículo a través del cual éste da a conocer sus necesidades, sus exigencias, sus quejas y sus protestas.

Podría suponerse que los sueños "divinos" son, por el contrario, aquellos en que el alma manifiesta sus propias necesidades y deseos, en la medida en que éstos no pueden ser expresados durante la vigilia. Tal conjetura tiene su base en la interpretación que se da al concepto de "lo divino" en el tratado *De morbo sacro*. Allí, lejos de contraponer lo divino a lo natural, Hipócrates tiende a asimilar ambos conceptos, según la mejor tradición de la filosofía presocrática, centrada en la noción de naturaleza-divinidad.

La crítica de Littré al *Sobre los sueños*, resulta, por tanto, anacrónica, como lo muestra la comparación con Descartes. La oposición radical entre "lo natural" y "lo divino" (entendido como "lo sobrenatural") es, sin duda, un elemento fundamental en la crítica positivista de la ciencia, pero no puede aplicarse al período presocrático de la ciencia griega lo mismo que a la física del siglo XVII.