

LA TEORIA DEL SUEÑO Y LOS ORIGENES DE LA PARAPSICOLOGIA EN ARISTOTELES

ANGEL J. CAPPELLETTI

El sueño como fenómeno psico-fisiológico no escapó a la atención de los pensadores presocráticos. Aquellos, sobre todo, que fueron al mismo tiempo médicos (como Alcmeón de Crotona o Empédocles de Agrigento) lo estudiaron con especial interés y formularon sobre él teorías vinculadas con sus respectivas doctrinas anátomo-fisiológicas. Tampoco el punto de vista gnoseológico fue ajeno a filósofos como Heráclito, ni los hechos parapsicológicos eran ignorados por otros, como Demócrito. El sofista Antifón escribió un tratado *Sobre la interpretación de los sueños* e Hipócrates otro *Sobre los sueños*, donde, dejando a los adivinos la interpretación de aquellos que supuestamente provienen de los dioses, se reserva como médico la de aquellos otros que se originan en un estado corporal.¹ Platón no dedica ninguno de sus diálogos al tema del sueño ni trata en ninguno de ellos sistemáticamente el problema de su origen, su naturaleza, su alcance cognoscitivo, etc. Algunos pasajes donde alude ocasionalmente a ello revelan, sin embargo, ideas originales y geniales intuiciones. Baste considerar aquel lugar² donde se refiere a los deseos ilícitos, proscriptos por la Sociedad y las leyes, que afloran en los sueños, precisamente cuando la parte racional del alma deja de cumplir su función (esto es, cuando cesa la represión de la conciencia).

Sin embargo, el primero que estudia sistemáticamente tanto la naturaleza del dormir como el significado del soñar es Aristóteles.

¹ Cfr. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, 1849, VI, p. 638.

² Platón, *Rep.* 571 A-572 B.

Sus investigaciones van desde la fisiología hasta la parapsicología y se extienden al terreno de la gnoseología y de lo que hoy suele llamarse psicología profunda, psicología diferencial y psicopatología.

En el *De somno et vigilia* comienza por delimitar el sujeto del sueño. Todos los seres vivientes que tienen un alma sensitiva duermen. Duermen, pues, los hombres y los animales, pero no las plantas, que sólo tienen un alma vegetativa (454 a 11-19).

La parte del alma sensitiva de la cual depende el sueño es el sentido común. Una de las funciones de este sentido interno, como se ve en el *De anima* (II 2), consiste en hacer al sujeto conciente de sus propias percepciones.³ Cuando el agotamiento de su órgano propio (el corazón) lo obliga a suspender tal función, se produce el sueño. Esto se prueba por el hecho de que, en el sueño, todos los sentidos dejan de funcionar simultáneamente, es decir, por obra de aquel sentido que los rige a todos por igual (*De somno et vigilia*, 454 b 14-23). El finalismo de Aristóteles lo obliga a preguntarse enseguida para qué sirve el sueño y cuál es la finalidad a la que tiende la naturaleza en el dormir. Este puede compararse a una atadura de la capacidad sensorial, que se rompe con el despertar. Esa atadura implica el cansancio o agotamiento temporal del órgano del sentido común, según dijimos. El sueño se presenta, pues, como un estado de reposo, que sirve para reponer las energías del corazón, en cuanto órgano del sentido común. La meta del sueño es evidentemente la vigilia y la prosecución de la vida sensorial (*De somno et vigilia*, 454 a 19-b 14; Cfr. *Metaph.*, 1048 b 1-2).⁴

El órgano central de la sensación es, para el estagirita, el corazón, el cual es también el verdadero sensorio del tacto y el centro de la locomoción (*De somno et vigilia*, 456 a 15-24). De esta manera vincula el sueño con el movimiento local. La causa eficiente del sueño es, en efecto, un movimiento de la exhalación, húmeda (proveniente de los alimentos ingeridos) desde el vientre hacia el cerebro y desde el cerebro hacia el corazón (*De somno et vigilia*, 456 b 17-457 a 33).

Una elemental observación de los efectos de la comida en el organismo humano induce a Aristóteles a relacionar esencialmente el sueño con el proceso digestivo. Los alimentos, al ser digeridos en el estómago, generan vapores que ascienden hasta el corazón (no sin

³ Cfr. J.G. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford, 1906, p. 299.

⁴ Cfr. Clarence Shute, *The Psychology of Aristotle*, New York, 1964, p. 116.

antes haber llegado al cerebro) y producen así un estado de sopor. El calor se concentra así en el pecho, al paso que las partes exteriores del cuerpo se van enfriando.

Desde el punto de vista estrictamente fisiológico, el sueño debería definirse, pues, según el estagirita, como el estado corporal que se produce cuando los vapores surgidos de la digestión de los alimentos concentran su calor en torno al corazón.⁵

También la duración del sueño tiene, para Aristóteles, una razón de ser teleológica. Un hombre (o animal) duerme el tiempo necesario para que se lleve a cabo la digestión y la sangre pura (que rodea al cerebro y a los órganos sensoriales) es separada de la impura (que va hacia las partes inferiores y centrales del cuerpo) (*De somno et vigilia*, 458 a 10-25). Así como en otras teorías más modernas los procesos nerviosos y cerebrales constituyen el factor fundamental en la explicación fisiológica del sueño, así en Aristóteles el factor básico está dado en los procesos digestivos y circulatorios (si así pueden llamarse en él los movimientos de la sangre). Sin embargo, es claro para nosotros que limitar el origen y la regulación del sueño a la composición sanguínea y las variaciones térmicas del cuerpo resulta científicamente insuficiente. Entre otras cosas porque en la teoría aristotélica se pasan por alto los factores ambientales. Por otra parte, es claro también que tal teoría queda afectada por una noción todavía enteramente inadecuada de la circulación de la sangre, por el desconocimiento de las funciones del corazón y del cerebro (aunque Aristóteles describe mejor que sus predecesores la anatomía y fisiología de éste).⁶

Todo esto no impide que el estagirita haya sido el padre de la más completa y coherente teoría psicofisiológica del sueño en su época y en toda la historia de la ciencia griega.

Pero el estagirita no sólo se ocupa del dormir sino también del soñar. De la psicofisiología pasa a la psicología y a la gnoseología, al examinar, en otro ensayo titulado *De insomniis*, el contenido y la naturaleza de los sueños.

El "trait d'union" de este ensayo con el anteriormente mencionado lo constituye el hecho de que la facultad por la cual dormimos es la misma por la cual soñamos.⁷

⁵ Cfr. J.G. Beare, *op. cit.*, p. 301.

⁶ Cfr. Ignacio Roger Romo, *Historia de la medicina*, Barcelona, 1971, p. 98.

⁷ J.G. Beare, *op. cit.*, p. 301.

Pero, aun cuando es claro que los sueños se dan siempre dentro del sueño y que el soñar supone siempre el dormir, Aristóteles no deja de hacer notar que éste no está exclusivamente poblado por sueños sino también por juicios, creencias, opiniones (*De insomniis*, 458 b 15-25). Aristóteles no desdeña la introspección y, como se ve, no sucumbe fácilmente al esquematismo simplificador y a los juicios “a priori”.

El problema del origen de los sueños es planteado por él, con toda claridad, por vez primera. El planteo está hecho en términos de gnoseología y psicología del conocimiento: ¿Cuál es la facultad que produce los sueños? La respuesta es también clara pero no simplista. En cuanto los sueños suponen una cesación de la actividad sensorial, dependen del sentido común, según hemos visto. Pero esta dependencia es de carácter negativo. Si se busca la verdadera causa (positiva) de los sueños, es preciso recurrir a la fantasía, es decir, a aquella misma facultad que, mientras estamos despiertos, produce en nosotros esas pseudo-sensaciones que se conocen con el nombre de “ilusiones”.

El origen de los sueños no puede explicarse, entonces, solamente por: (1) la actividad de los sentidos externos (vista, oído, olfato, (2) la actividad supervisora del sentido común, (3) la actividad del entendimiento (opinión, creencia, etc.). Supone, sin duda, la sensación y el sentido común, pero no se reduce a ellos. En cuanto su verdadera causa eficiente es la fantasía debe decirse, sin embargo, que su origen está en el alma sensitiva, ya que la fantasía no es sino uno de los sentidos internos (o, si se prefiere, un aspecto del sentido interno). De ninguna manera se puede buscar ese origen en el alma intelectual o racional (*De insomniis*, 458 b 25-459 a 9).

Pero no se conforma Aristóteles con proponer esta tesis. Quiere mostrar también cómo las sensaciones pueden ser conservadas, mezcladas y transformadas por la fantasía en los sueños. Los sensorios (ojos, oídos, etc.) reciben las impresiones de los objetos sensibles y las conservan aún después de que estos objetos dejan de estar presentes. Pero el corazón es el sensorio no sólo del tacto, del sentido común y de la memoria sino también de la fantasía. Y, por eso, no sólo conserva las sensaciones sino que también las transforma (mezclándolas y deformándolas) (*De insomniis*, 459 a 23-b 27).

Aristóteles no ignora, sin embargo, el papel de las emociones y, particularmente, del temor y del deseo, en la génesis de los sueños. Sentimientos, afectos y pasiones alteran, según él, las imágenes de la

fantasía o, por mejor decir, las condicionan desde sus raíces (*De insomniis*, 460 b 4-16). Hay que tener en cuenta —observa— que aun cuando la fantasía funciona tanto en la vigilia como en el sueño, en el primer caso sus movimientos están controlados y limitados por el entendimiento y por la misma actividad de los sentidos frente al mundo real, mientras en el segundo, al quedar suspendida dicha actividad así como la del entendimiento, aquellos movimientos se expanden indefinidamente (*De insomniis*, 461 a 1-8).

El interés que Aristóteles suele demostrar en el *De anima* y en el *De sensu* por la psicología de la personalidad⁸ y por la psicopatología se manifiesta también en el *De insomniis*, como no podía menos de suceder tratándose de esa especie de ilusión que son los sueños.

Anota así que los mismos no suelen producirse en los individuos demasiado jóvenes o en momentos en que los vapores originados por la digestión llegan a ser demasiado abundantes y producen movimientos internos demasiado violentos (*De insomniis*, 461 a 11-14), mientras en otros casos, cuando se trata de dementes, ebrios o enfermos febriles, tales movimientos suelen originar sueños monstruosos o disparatados (*De insomniis*, 461 b 14-25). Por otra parte, no puede rehusar el intento de dar una explicación psicofisiológica de las ilusiones en general y de las oníricas en particular. Todas ellas se originan en el corazón, que es, como vimos, el órgano del sentido común. Sucede, en efecto, que dicho sentido interno cree que un objeto sensible ha impresionado a determinado sensorio (ojo, oído, etc.), y en realidad tal objeto no tiene existencia real. Esto supone una equivocación en ese árbitro de toda actividad sensorial que es el sentido común. Se origina entonces una ilusión aislada. Pero, cuando el sentido común resigna su arbitraje (por fatiga o por cualquier otra causa), la ilusión se hace permanente y continua. Aparece entonces el sueño, el delirio o la demencia (*De insomniis*, 461 a 25-b 7).

Las emociones, los sentimientos, las pasiones, que suelen ser causa de muchas ilusiones durante la vigilia, alteran, como vimos, las imágenes oníricas. La sangre que fluye hacia el corazón en abundancia, desde el cerebro, lleva consigo (actual o potencialmente) los movimientos pasionales (*De insomniis*, 461 b 7-13).

Durante el sueño las imágenes se suceden ininterrumpidamente,

⁸ Cfr. D.B. Klein, *A History of Scientific Psychology*, New York/London, 1970, pp. 93-95.

pero no llegan al nivel de la conciencia sino una tras otra, siguiendo el ritmo del flujo sanguíneo (*De insomniis*, 461 b 13-20).

Dando muestras de sus condiciones de agudo observador y de su capacidad introspectiva, distingue Aristóteles también los sueños en que tenemos conciencia de estar soñando y aquellos en que carecemos de tal conciencia (*De insomniis*, 461 b 31-462 a 8).

Señala igualmente la existencia de estados intermedios entre el sueño y la vigilia, durante los cuales tenemos, atenuada o distorsionadamente, diferentes sensaciones, y captamos luces, olores, sonidos, etc. (*De insomniis*, 462 a 8-27).

Por eso, es preciso tener siempre en cuenta, según el estagirita, que no todas las imágenes que se nos presentan mientras dormimos forman parte del sueño propiamente dicho (*De insomniis*, 461 a 27-31).

Hay, por lo demás, individuos —observa volviendo otra vez a la psicología diferencial— que no han soñado jamás o que sólo llegan a hacerlo cuando viejos. La causa de este extraño fenómeno la encuentra en una peculiaridad fisiológica: Dichos individuos tienen una copiosa evaporación digestiva, la cual asciende y, al descender, ocasiona movimientos violentos que inhiben la producción de los sueños. Sin embargo, los muchos años y las emociones suelen modificar esta disposición corporal y dejan al fin sitio para los sueños (*De insomniis*, 461 a 31-b 11).

En Aristóteles se plantea por vez primera, podría decirse, la cuestión de la posibilidad de una parapsicología científica, a propósito de la adivinación por los sueños. Su ensayo *De divinatione per somnum* difiere no sólo de los tratados que antes y después de él fueron escritos por los cultores de la mántica sino también de intentos como los realizados por el sofista Antifón de Atenas⁹ y por los filósofos Crisipo¹⁰ y Filón de Alejandría,¹¹ en el enfoque rigurosamente psicológico o, por mejor decir, psicofisiológico. No niega Aristóteles la existencia de sueños que anticipan el futuro, pero al mismo tiempo rehusa atribuirles cualquier carácter sobrenatural o divino. “En este

⁹ Cfr. Artemid., I 14, p. 109; Cic. *De divin.*, I. 20; II 70 (Véase L. Gernet, *Discours d'Antiphon*, Paris, 1954, obra que además de los discursos del logógrafo Antifón, contiene los fragmentos de Antifón el sofista).

¹⁰ Cfr. Cic., *De divin.*, I 3, 6; I 27, 57; I 56; II 63, 130, etc. (Cfr. J.B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, New York, 1970, pp. 76 sgs.).

¹¹ Filón escribió una obra en dos libros titulada *De somniis*, que conservamos íntegra (Cfr. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950).

ensayo extremadamente interesante —dice W. Jaeger— trata Aristóteles de dar una explicación natural del fenómeno de la adivinación por los sueños mediante la psicofisiología. No niega que a veces preveamos el futuro en el estado de sueño, pero sí niega ahora que esta previsión proceda de regiones metafísicas”.¹²

El consenso universal, que atribuye alcances adivinatorios a algunos sueños, basta según Aristóteles, para hacernos suponer que tal opinión tiene un fundamento en la experiencia. Por otra parte, nuestro desconocimiento de las verdaderas causas de ese tipo de adivinación nos obliga a considerarla con crítica prevención (*De divinatione per somnum*, 462 b 12-20). Una intervención directa de Dios en nuestros sueños, con el fin de transmitirnos un mensaje o hacernos una revelación, le parece al filósofo bastante absurda.

Su honradez científica lo obliga a confesar que, si excluimos tal intervención, no resulta fácil explicar cómo algunos individuos pueden saber lo que sucede en el otro extremo del mundo (*De divinatione per somnum*, 462 b 22-26). De esta manera se abre camino la posibilidad de recurrir a la idea de una percepción “extrasensorial” o “parasensorial” en relación con los sueños adivinatorios. ¿Pero qué quiere decir, ante todo, “sueños adivinatorios”? Estos sueños son a veces verdaderas *causas* de los hechos futuros; otras, constituyen *signos* de los mismos. Con frecuencia no son sino meras *coincidencias* con acontecimientos reales (*De divinatione per somnum*, 462 b 26-32).

El interés de Aristóteles por la clínica médica, heredado probablemente de sus ancestros, lo lleva a vincular, como antes Hipócrates (pero en sentido inverso), las enfermedades con los sueños. En sueños se nos hacen manifiestos —sostiene— los síntomas de aquellas dolencias que ya nos afectan pero que durante la vigilia, mientras estamos ocupados con las cosas del mundo exterior, no llegamos a advertir (*De divinatione per somnum*, 463 a 3-21). Sucede, en efecto, que durante el sueño continuamos lo comenzado en la vigilia, y también, algunas veces, durante la vigilia seguimos con lo empezado en el sueño (*De divinatione per somnum*, 463 a 21-31) Lucrecio describirá los perros de caza que persiguen una presa en sueños y pretenden seguir detrás de ella al despertar.¹³

¹² W. Jaeger, *Aristóteles*, México, 1983, p. 383 n. 14.

¹³ Lucr., *De rerum natura*, IV 987-1010.

Pero hay, sin duda, dice el estagirita, atento y crítico observador, sueños donde no cabe hablar de signos ni de causas de los hechos por venir, que se realizan por pura casualidad. Naturalmente, la casualidad no se da en la mayoría de los casos: los sueños proféticos, las más veces no se realizan (y dejan así de ser proféticos) o se realizan por causas psicofisiológicas (y, bien mirado, tampoco son entonces proféticos) (*De divinatione per somnum*, 462 b 31-463 a 3).

Si Aristóteles apela, en la explicación de los sueños (inclusive de los más extraordinarios) a causas psicofisiológicas, esto es, físicas, quiere decir que excluye lo sobrenatural en cuanto directa intervención de potencias superiores (dioses, genios, etc.), pero no que excluye el carácter “divino” de los sueños. Ciertamente no se puede suponer, según él, que tales potencias se inmiscuyan en los sueños de los hombres, los instruyan y aconsejen sobre el futuro, porque este tipo de sueños que solemos llamar “adivinatorios” le sobrevienen muchas veces a los individuos más ignorantes y menos virtuosos e inclusive a ciertos animales.¹⁴ Pero, en cuanto los sueños tienen causas físicas, esto es, naturales, puede decirse que son “divinos”. La naturaleza, en efecto, sigue siendo para Aristóteles, como para los presocráticos (*physis=theion*) y para Platón, algo “divino” en alguna medida (*De divinatione per somnum*, 463 b 12-15).

En todo caso, si algunos hombres tienen mayor número de sueños adivinatorios, ellos no son los mejores y los más sabios sino aquellos que están dotados de una “naturaleza” (esto es, de una constitución psicofisiológica) más adecuada. Tal es el caso, por ejemplo, de los individuos melancólicos y locuaces. Estos suelen tener muchas más visiones que los demás hombres. Ahora bien, entre tan grandes números de sueños referentes al futuro no es raro (por la ley de probabilidad, diríamos nosotros) que algunos se cumplan y lleguen a ser efectivamente “proféticos” (*De divinatione per somnum*, 463 b 16-22).

Si la predicción de ciertas enfermedades (que, como vimos, suele producirse en sueños) a veces no se verifica, es porque intervienen factores tan decisivos como imprevisibles que lo impiden (*De divinatione per somnum*, 463 b 22-31).

Aunque una parte del contenido de los sueños tiene su origen —reconoce Aristóteles, tal como lo hará el mismo Freud— en las experiencias del sujeto durante su vida diurna, hay algunos que por

¹⁴ Cfr. Aristot. *Hist. anim.*, 563 b.

su tono y sus elementos pueden considerarse “fantásticos” y que difícilmente hallarán su razón de ser en tales experiencias. En ellos aparecen datos que trascienden totalmente las posibilidades de los sentidos, ya sea por el tiempo, ya por el lugar, ya por las dimensiones que implican. Esos sueños tienen, sin embargo, una explicación racional en los movimientos que llegan al alma del hombre dormido desde objetos muy remotos y distantes. El sujeto que duerme los percibe mejor que el despierto: 1º) porque el aire durante la noche suele estar más sereno y quieto y constituye un medio más apto para transmitir los movimientos sutiles emanados de los objetos; 2º) porque el cuerpo humano, también más sereno durante el sueño que durante la vigilia (al no ser perturbado por las sensaciones y el raciocinio), capta mejor aquellos mismos sutiles movimientos. De esta manera, al soñar, pueden preverse a veces acontecimientos futuros y cosas que van más allá del alcance normal de los sentidos. Pero lo más notable en todo esto es tal vez el hecho de que esta capacidad adivinatoria o profética no se da sólo en hombres sabios o muy inteligentes sino en toda clase de sujetos, inclusive en aquellos que no poseen ninguna cualidad sobrenatural (*De divinatione per somnum*, 464 a 1-22).

En general, podría suponerse que Aristóteles considera especialmente dotados para ese tipo de percepción extrasensorial a aquellos sujetos cuyas almas oponen menos resistencia a los movimientos procedentes del exterior. Según él, en efecto, algunos enfermos mentales demuestran una especial capacidad para anticipar el porvenir precisamente porque sus movimientos internos no obstaculizan los movimientos que vienen de afuera, lo cual hace que éstos sean captados con mayor facilidad (*De divinatione per somnum*, 464 a 22-27). Gran importancia concede, en todo caso, el filósofo a la emotividad en la explicación de estos fenómenos parapsicológicos, así como a la inteligencia analítica en la interpretación de cualquier tipo de sueños y, en particular, de los más extraordinarios. Si algunas personas llegan a prever, en sueños, lo que les sucederá o está por sucederles a sus amigos y familiares se debe al hecho de que los aman, se preocupan por ellos y piensan con frecuencia en sus vidas, al mismo tiempo que los conocen íntimamente y son capaces de prever sus sentimientos y reacciones (*De divinatione per somnum*, 464 a 27-32).

Si los individuos de temperamento melancólico suelen ser más aptos que otros para ver en sueños lo que ha de pasar en el futuro es porque son por naturaleza inquietos e impacientes, al punto que no pueden esperar que las cosas lleguen sino que se anticipan mental-

mente a ellas y las fuerzan, en cierto modo, a llegar antes de tiempo. Su móvil fantasía confiere a las imágenes una gran velocidad en la mente (*De divinatione per somnum*, 464 a 32-b 5).

En cambio, quienes están mejor dotados para la interpretación de los sueños son los individuos que tienen una inteligencia capaz de analizar y de distinguir, porque ellos son también los más capaces de aprehender con rapidez las imágenes divididas y dispersas que se dan en los sueños, las cuales están a merced de movimientos psíquicos muy fuertes y de perturbaciones fisiológicas de diversa índole (*De divinatione per somnum*, 464 b 5-16). La explicación de los sueños adivinatorios o premonitorios propuesta por Aristóteles en el *De divinatione per somnum* tiene un carácter definitivamente naturalista. Excluye lo sobrenatural al rechazar toda directa intervención de los dioses, aunque por otra parte concede que la naturaleza misma (fuente de todas las explicaciones posibles) es, en cierto modo, "divina". La sitúa, por otra parte, entre la explicación materialista y mecanicista de Demócrito y la teoría del destino y la concatenación universal de las causas de Crisipo. Tiende evidentemente a superar la idea popular del "milagro" mediante la aplicación de concepciones físicas y fisiológicas. Como en otros terrenos, acude también aquí a lo que llamaríamos hoy caracteriología. De la medicina hipocrática acepta, sin duda, la idea de los cambios somáticos como origen de muchos sueños. Hace lugar asimismo a la casualidad y al cálculo de probabilidades. Pero, en definitiva, propone la idea de una percepción extrasensorial, la cual en el contexto de su universo finito resulta físicamente verosímil, tal vez más que la de Demócrito, que se da en el seno de un espacio infinito. Con el filósofo de Abdera comparte, en todo caso, Aristóteles el honor de haber intentado por vez primera una explicación científica (física y psicofisiológica) de los sueños adivinatorios y de los fenómenos parapsicológicos en general.

Aun cuando el estagirita no acepta la física mecanicista de Demócrito, acoge, sin embargo, el atonismo, en cuanto considera que la materia es infinitamente divisible en potencia pero no en acto.

Por eso, la explicación de la percepción extrasensorial no es, en él, sustancialmente diferente de la que poco antes había propuesto el mismo Demócrito (la cual será acogida por Epicuro e ilustrada poéticamente por Lucrecio). Y, en un sentido general, hasta sería justo advertir que la dirección en que Aristóteles orienta sus investigaciones sobre los fenómenos parapsicológicos no es sustancialmente

diferente de la que ha tomado, contando con una física y una fisiología mucho más ricas y complejas, la ciencia contemporánea.

Jaeger hace notar que en el diálogo *De la filosofía*, que pertenece, según él, al período de transición del pensamiento de Aristóteles, éste “deriva de dos fuentes la convicción subjetiva de la existencia de Dios: de la experiencia humana del inspirado poder del alma, que en los instantes en que se desembaraza del cuerpo, *en el sueño* o en la proximidad de la muerte, reviste su propia ‘naturaleza real’ y penetra el futuro con mirada profética; y de la vista de los cielos estrellados.¹⁵ Y considera estas ideas de Aristóteles sobre el poder mántico o profético del alma durante el sueño como una pervivencia del platonismo: “En vez de hablar de la maravilla del alma como tal, habla de los poderes de profecía que dormitan en su seno, para despertar sólo cuando se ha desembarazado del cuerpo. Esta es la doctrina platónica”. Pero no deja Jaeger de hacer notar en seguida 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”.¹⁶ Si las ideas que aparecen en el fragmento 10 del *De philosophia* sobre la capacidad adivinatoria del alma siguen siendo platónicas, es evidente que las antes analizadas del *De divinatione per somnum* representan el estado maduro del pensamiento aristotélico, el cual sin haberse separado nunca por completo del platonismo, se inclina cada vez más hacia el estudio de la biología y hacia una actitud naturalista.¹⁷

En cualquier caso, si la doctrina platónica del sueño puede encerrar valiosas sugerencias para el psicoanálisis, la del Aristóteles maduro ha de interesar mucho más a la psicofisiología y a la parapsicología como disciplina experimental fundada en aquélla.

Universidad Simón Bolívar

¹⁵ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 187-188.

¹⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 188-189.

¹⁷ Según Jaeger (*op. cit.*, p. 276-277), también en la *Ética Eudemia*, que constituye para él la ética original, el valor atribuido a la profecía, como procedente de una inspiración divina, demuestra la pervivencia de la misma concepción platónica que domina en el diálogo *De la filosofía*.