

UNA EXPLICACIÓN NATURALISTA DE LOS SUEÑOS: EL FENÓMENO ONÍRICO EN EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO

A NATURALISTIC EXPLANATION OF DREAMS: THE ONEIRIC PHENOMENON IN ARISTOTELIAN THINKING

MARÍA ELENA DÍAZ*

Resumen: En este trabajo se aborda la lectura de los tratados aristotélicos *De somno et vigilia*, *De insomniis* y *De divinatione per somnum* como una trilogía destinada a la fundamentación, desde los puntos de vista fisiológico y psicológico, de que los sueños puedan contener mensajes proféticos enviados por la divinidad. Aristóteles aparece leído como un continuador de tradiciones médicas y filosóficas que ya habían devaluado el valor premonitorio de los sueños, y como un innovador en la estrategia de fundamentación científica de la naturaleza de los fenómenos oníricos.

Palabras clave: Aristóteles, sueños, *phantasía*, sensorio común.

Abstract: In this article the Aristotelian treatises *De somno et vigilia*, *De insomniis* and *De divinatione per somnum* are read as a trilogy directed at discussing, from the point of view of physiology and psychology, the basis for the possibility that dreams could contain prophetic messages transmitted by the divinity. Aristotle emerges both as continuing in the medical and philosophical traditions that had devalued the premonitory virtue of dreams, and as innovating a strategy of providing a scientific foundation for the nature of oneiric phenomena.

Keywords: Aristotle, dreams, *phantasía*, common sense.

La psicología aristotélica abarca el estudio del conjunto de las funciones de los vivientes, entre las que se encuentran, en algunos de ellos, los sueños.¹ Estos son propios de los animales en tanto quedan vinculados con la facultad perceptiva, la cual define al animal. En los animales humanos, el fenómeno onírico se relaciona, además, con la controvertida cuestión de su

* María Elena Díaz é professora da Universidad de Buenos Aires. E-mail: nosoymary@hotmail.com.

¹ Algunos autores como Bernabé Pajares (1987) y Suárez de la Torre (1973) prefieren traducir *búpnos* por “sueño” y *enúpnion* por “ensueños”. En mi caso prefiero “sueño” o “dormir” para el primero y “ensueños” para el segundo, dado que “ensueños” se aparta del uso común actual del término.

interpretación. En diversas fuentes anteriores a Aristóteles, los sueños son objeto de valoraciones dispares: portadores de mensajes de la divinidad, proféticos, pero también difíciles de interpretar y, en ocasiones, engañosos. Para Aristóteles, en cambio, son manifestaciones residuales de la percepción, de tal modo que su investigación acerca de ellos lo conduce a la refutación de cualquier capacidad sobrenatural.

En este trabajo me propongo tratar dos aspectos clave del tratamiento aristotélico de los sueños: su marcado interés fisiológico y su tratamiento crítico del valor profético. La crítica del valor profético de los sueños se había iniciado ya antes de Aristóteles, de modo que su aporte original se revela más bien, según entiendo, en su esfuerzo por la construcción de una explicación fisiológica a la vez que psicológica de los fenómenos oníricos, fundamentando de un modo científico estas apariciones, lejos de la presencia de factores sobrenaturales.

Ahondar en el tratamiento aristotélico de los sueños implica sumergirse en el estudio de la amplia facultad perceptiva y, dentro de ella, de la *phantasia*, una de sus funciones especializadas.² Existen, en efecto, dos modos de operación diferentes de la *phantasia* humana, uno destinado a ofrecer sus contenidos a la facultad intelectual,³ para las operaciones teóricas o prácticas, y otro autónomo, en caso de obnubilación temporaria o definitiva del intelecto.⁴

El tratamiento aristotélico de los sueños se encuentra, más allá de algunas referencias dispersas, en los *Parva Naturalia*. Su tratado *De insomniis* forma parte de una trilogía que trata tres temas interconectados, anunciados todos ellos al comienzo del *De somno et vigilia*: el tratamiento del sueño y la vigilia, el de los sueños y el de la adivinación por medio de los sueños, este último objeto de estudio en el *De divinatione per somnum*. Todos ellos comparten con los del resto del tratado el estar dedicados al estudio de funciones que son comunes al alma y al cuerpo, pero que son estudiadas con un marcado

² Tradicionalmente traducida por “imaginación”, la *phantasia* aristotélica es una actividad especializada de la facultad perceptiva del alma, que consiste en un movimiento de segundo grado producido por la percepción (*DA* III 3). En los últimos treinta años ha sido objeto de variadas interpretaciones. Cfr. al respecto Díaz (2009) en Marcos y Díaz (2009).

³ La necesidad de los *phantasmata* para el pensamiento es mencionada por Aristóteles en varias oportunidades (cfr. p.e. *DA* 431a14-17; 432a10-14; *DM* 1, 449b31-32)

⁴ La *phantasia* puede dar lugar a la acción de manera independiente de la intelección, al encontrarse el intelecto temporalmente incapacitado por la enfermedad, el sueño o las pasiones. Mientras que los términos “enfermedad” (*nóso*) y “sueño” (*húpnō*) aparecen en todos los manuscritos, “pasiones” (*páthei*) sólo lo hace en E, L, U, V, X y F^b (cf. introducción a la edición de Barbotin et Jannone, 1966, pp. XXIV-XLIV). En estos casos, el hombre puede actuar movido por ella tal como lo hacen algunos animales (*DA* III 3, 429a5-8).

acento sobre las funciones corporales, a diferencia de la perspectiva anímica dominante en *De anima*. La cuestión del sentido y la interpretación de los sueños es objeto propiamente solo del último de los tratados, y Aristóteles trata estas cuestiones en función de la refutación de que los sueños sean mensajes proféticos enviados por los dioses.

Trataré, entonces, en primer término la fisiología de los sueños, luego la responsabilidad que le compete a la *phantasia* respecto de ellos, para ir, por último, al tratamiento del sentido y la interpretación los sueños. Me propongo mostrar que el aporte aristotélico respecto de los fenómenos oníricos consiste en brindar una explicación científica que articula aspectos fisiológicos y psicológicos, en el marco del primer tratamiento de conjunto de la dinámica de la facultad perceptiva. La trilogía de tratados aristotélicos puede ser leída, según mi entender, como una progresión, en tanto el filósofo entendía que sólo un adecuado estudio de la fisiología y de las facultades del alma es capaz de descifrar el arcano problema de la interpretación de los sueños. Para ello se apoya, como es su costumbre, en pensadores anteriores e innova en su estrategia de fundamentación.

Antes de centrarme en el análisis de los textos aristotélicos, haré una breve referencia a un texto de Eurípides que sintetiza de modo magistral, respecto de los sueños, el clima cultural del siglo V AC, en pleno auge de la sofística. El contexto del mismo es el relato del coro acerca del desalojo, por parte de Apolo, de Temis y las divinidades ctónicas que controlaban anteriormente del oráculo delfico. Como consecuencia de ello, Ctón engendró “nocturnos fantasmas” (*phasmata' oneiron*, IT 1263), que manifiestan a los mortales el pasado, presente y porvenir, para vengar a su hija Temis, de modo tal que Apolo no fuera el único en gozar de este privilegio. Apolo pidió la ayuda de Zeus y éste, entonces, eliminó los sueños veraces de los hombres, de modo tal que Apolo fuera restituido como el único poseedor de ese poder y el oráculo fuera visitado por aquellos que confiaban en sus vaticinios.⁵ Esta valiosa referencia muestra cómo las imágenes oníricas son rebajadas de su valor profético, en consonancia con otros relatos desconfiados y suspicaces respecto del valor de los sueños.⁶ En un tema como este no es posible, y quizás ni siquiera interesante, establecer quién fue el primero que

⁵ En la literatura homérica, en cambio, los dioses podían enviar tanto sueños veraces como engañosos (Cf. Harris, 2009, p. 230).

⁶ Es digno de mención un texto de Heródoto, por ejemplo, en el que Artábano le dice a Jerjes que los sueños reflejan las preocupaciones diurnas (*Hist.* VII 16 21-22).

esbozó un discurso racional acerca de los sueños, dado el escaso material que nos ha sido transmitido de los presocráticos. Aristóteles, en todo caso, fue un lector ávido de los pensadores anteriores, si bien más interesado en sus propias investigaciones que en la exégesis de sus doctrinas, de modo que no sería sorprendente que sus afirmaciones estuvieran enraizadas en afirmaciones de sus predecesores.⁷ En todo caso, como tendré ocasión de referirme más adelante, si bien Aristóteles le dedica un tratado completo a la crítica de la capacidad adivinatoria de los sueños, le interesa también desarmar argumentos sofísticos que destacaban la imposibilidad de distinguir entre el sueño y la vigilia.⁸

En *De somno et vigilia* 1, 436a11-15, Aristóteles organiza en cuatro pares de contrarios las funciones principales de los animales: vigilia y sueño, juventud y vejez, inspiración y espiración, vida y muerte. En el primer par aparece el dormir como uno de los opuestos en el cual acontece el fenómeno que interesa a mi exposición. Al ser contrarios, infiere, deben pertenecer a la misma parte del alma y esta parte debe ser la perceptiva, en tanto estar despierto significa poseer los sentidos en actividad. Sueño y vigilia se alternan en virtud de que en el mundo sublunar ningún movimiento puede durar para siempre, de tal modo que el sueño queda definido como una incapacitación de los sentidos para moverse perpetuamente.⁹ Para diferenciarlo de otros tipos de incapacidad (demencia, sofoco, desvanecimiento), recurre a la fisiología del sueño y precisa que se trata de una incapacidad de percibir debida al proceso fisiológico que sigue a la ingesta de alimentos.

⁷ En los tratados hipocráticos, sobre todo, aunque no exclusivamente en *Acerca de la dieta*, se alude a los sueños como signos de diversas patologías. No es posible asegurar, sin embargo, que Aristóteles haya leído ese tratado. Cf. Van der Eijk (2005, p. 198).

⁸ Ya en el *Teeteto* Platón destacaba, para estupor del lector moderno, que pasamos el mismo tiempo despiertos que dormidos. La confusión entre sueño y vigilia se acentúa cuando Teeteto agrega que es posible, en el transcurso de un sueño, creer que se está llevando a cabo la misma discusión que está teniendo con Sócrates en ese momento y que “cuando, al soñar, creemos estar contando sueños, la semejanza de una y otra situación es inaudita (*átopos*)” (158c5-7). A estas características tanto del sueño como de la vigilia, Sócrates les suma la convicción con que el alma afirma sus opiniones en cada estado, así como el tiempo que pasa en cada uno de ellos – que, un poco holgadamente, calcula como el mismo –. Incluso se sugiere que esta duración temporal es la única diferencia, respecto del argumento anterior, con los estados de locura y enfermedad.

⁹ El dormir, en efecto, es conceptualizado por Aristóteles como un *pátbos* de la facultad sensitiva, durante el cual esta experimenta “un cierto encadenamiento e inmovilidad” (*desmóstitis kai akinesía*, 454b9-11).

Determinar la función del alma responsable de los sueños conduce al problema de la polisemia del sensorio común.¹⁰ Los sentidos que me interesa destacar son dos. Uno, amplio, que involucra la unidad del conjunto de la facultad perceptiva. Así, Aristóteles afirma que el sueño y la vigilia son funciones que pertenecen a “alguna parte común a todos los órganos sensorios” (*DSV2*, 455a19-20), *i.e.*, al sensorio común, el cual posee su sede central en el corazón.¹¹ El sentido restringido, en cambio, abarca solamente la unidad de la percepción propiamente dicha, esto es, la coordinación central de la actividad de los sentidos en presencia de sus objetos. Los sueños, en tanto en ellos no se verifica la acción causal de los objetos del mundo sobre los órganos de los sentidos, son una función específica de la *phantasia*. El dormir se caracteriza precisamente por la inactividad del sensorio común en sentido estricto, que deja paso al dominio de la *phantasia*, de modo que se pierde la posibilidad de la conciencia del mundo y se toman los *phantásmata* como algo experimentado. Volveré más adelante sobre esta cuestión.

En el tratado acerca de los sueños, Aristóteles profundiza en la fisiología propia de la *phantasia*, pues da cuenta del movimiento que la define en términos de la continuación de un movimiento generado en la percepción. Lo que quiere probar es que la alteración – o cuasi-alteración, ya que no se trata, propiamente de una *alloísis*¹² – que constituye la base fisiológica de la percepción no se agota en el momento mismo en que se produce sino que tiene prolongaciones. El *páthos* perceptual se transmite desde los órganos sensorios al sensorio común ubicado en el corazón y persiste aun cuando ya no se esté percibiendo, pues de algún modo se ha independizado de

¹⁰ Más adelante me referiré al excelente estudio de Gregoric (2007).

¹¹ La opción por el corazón como centro perceptual tiene su origen en la escuela médica de Cnido y Sicilia y aparece en los tratados hipocráticos *Acerca de la enfermedad* y *Acerca del corazón*. Platón, por el contrario, optó en el *Timeo* por considerar al cerebro el centro de la percepción, conforme a la escuela médica de la isla de Cos y también tiene aparición en los tratados hipocráticos, *Acerca de la enfermedad sagrada* y *Acerca de la naturaleza del hombre*. En la primera escuela se enfatizaba el rol de la sangre en la capacidad de percepción y en la segunda, del aire. Aristóteles argumenta contra la concepción del cerebro como sede central perceptiva en *PA II* 10, 656a13ss. Respecto de esta polémica es útil tener en cuenta que recién en el s. III los médicos alejandrinos descubrieron el sistema nervioso.

¹² Con cierta prudencia en su caracterización, en *De motu animalium* y *De insomniis* afirma que la *aísthesis* es “una cierta alteración” (*alloísis tis*, *MA* 7, 701b16 y *DI* 2, 459b4). No obstante, en *De anima* corrige la cuestión planteada en estos tratados sosteniendo que o bien no es una alteración, o es un tipo diferente de ella (*bêteron gênos*, 417b7), lo que nos obligaría a tomar “*alloísis*” en un sentido amplio que incluya los cambios hacia la actualización de la propia naturaleza. Finalmente, en la misma obra, niega que la *aísthesis* sea una *alloísis* (*DA III* 7, 431a6).

su objeto. Aristóteles se vale de esto para explicar fenómenos tales como los efectos que se producen en la visión al pasar de la luz a la oscuridad, o la persistencia de la observación de un color luego de que se ha tenido la vista fija en él. Incluso luego de haber mirado el sol o cualquier otro objeto brillante, si se cierran los ojos, se persiste observando una mancha de color, que vira desde el color anteriormente observado al rojo, luego al púrpura y finalmente al negro, antes de extinguirse; o cuando se tiene la impresión de que todo está en movimiento después de mirar cosas que se mueven con rapidez, como la corriente de un río (*DI 2*, 459b8-23). No se trata de un fenómeno de naturaleza solo visual, pues sentidos como el oído y el olfato pueden saturarse con las percepciones intensas y verse entorpecidos para percibir algo diferente en lo inmediato. Con todo esto, lo que Aristóteles quiere demostrar es que los efectos fisiológicos de la percepción no se agotan una vez desaparecido su objeto.

La explicación de la base fisiológica de la percepción en este tratado ha suscitado una polémica aguda acerca de la datación del escrito y, en general, de la evolución de la psicología aristotélica, especialmente a partir de una extraña afirmación que intenta ejemplificar la persistencia de los movimientos perceptuales. A los ojos de un lector contemporáneo, al menos, el recurso explicativo al que me voy a referir a continuación resulta extraño, sobre todo porque Aristóteles está explicando lo más claro – que los sueños proceden de residuos perceptuales – a partir de lo más oscuro – que los espejos pueden ser afectados, en algunas condiciones atípicas, por estos movimientos. Analizaré el extraño caso de los espejos que se colorean de rojo al ser contemplados por las mujeres menstruantes, el cual aporta elementos interesantes para la comprensión de la fisiología de la *phantasia*, sin dejar de destacar la serie de dificultades que ofrece.

El pasaje en cuestión (459a23-460a31) ha sido sospechado de espurio, posiblemente en base a prejuicios modernos por la falsedad científica de sus afirmaciones. No es acertado, sin embargo, seguir tal estrategia hermenéutica respecto de un texto antiguo, en tanto impide entender los presupuestos, la metodología y los modelos de explicación aceptados por el autor. Por lo demás, la articulación de este pasaje con lo precedente ha sido convincentemente defendida por Lulofs (1947), en tanto el propósito general del ejemplo es mostrar el movimiento de reflujos de los movimientos perceptuales, el cual no se detiene en los límites de los órganos sensorios, para identificar luego con estos la base fisiológica de los sueños. Son dos las líneas principales de lectura del pasaje. Por un lado, la de quienes se inclinan por considerarlo un escrito de una etapa diferente a la correspondiente a *De anima* y *De sensu*

en la evolución de la psicología aristotélica, antes o después de ellos.¹³ Por otro lado, ciertos intérpretes intentan compatibilizar la exposición aristotélica de este tratado con los otros dos escritos, entendiendo que no cambia sino que añade algo que antes no había precisado. Esta última es la interpretación de Preus (1968), para quien no existe la incompatibilidad señalada por otros autores, en tanto no encuentra en *De insomniis* una teoría emanantista de la percepción, entendiendo por tal aquellas que suponen un movimiento de emanación que parte de los sentidos y que se encuentra con otro proveniente del exterior.¹⁴

Lo nuevo en este tratado es que, además de las afirmaciones acostumbradas de que el sentido padece algo durante la percepción, también entra en juego un retro-movimiento, que no tiene como límite el cuerpo. A partir de los fenómenos fisiológicos persistentes que suceden a las percepciones, Aristóteles edifica la explicación física de los sueños, la que se complementa, como ocurre con el resto de las funciones propias de los vivientes, con la explicación anímica. Estos movimientos residuales no poseen la intensidad suficiente como para ser captados durante la vigilia, durante la cual son superados por los provenientes de las percepciones y los pensamientos. De noche, sin embargo,

a causa de la inactividad de los sentidos en todas sus partes y su incapacidad para actuar, por lo que desde el exterior hacia el interior se produce el reflujo del calor, se dirigen nuevamente al principio de la percepción y llegan a ser manifiestos (*phaneraî*) al aquietarse la perturbación (461a4-8).

Con esto Aristóteles abre el planteo hacia la *phantasía*, pues estos movimientos no son los sueños sino su base fisiológica, esto es, son los residuos perceptuales que mueven a la *phantasía*. Esta última sólo opera a partir de este material remanente susceptible, capaz únicamente de manifestarse al alma que no tiene en ese momento en funciones ni a su percepción propiamente dicha ni a su intelecto. La naturaleza de estos residuos perceptuales, en efecto, es sutil, y no pueden producir efecto anímico alguno en presencia de otros movimientos más fuertes.

¹³ Cf. Block (1961) considera que es un escrito posterior a *De anima*. Lulofs (1947, pp. XXXII-XXXIII) entiende que los capítulos 2 y 3 del tratado poseen una datación temprana, de una época en la cual Aristóteles compartía una concepción de la visión cercana a las teorías emanantistas de Empédocles y Platón, y que luego escribió *De anima* y *De sensu*.

¹⁴ Cf. *Teet.* 156c y *Tim.* 45b. En este último texto Timeo sostiene que el fuego puro que reside en el interior del cuerpo fluye de modo plácido e ininterrumpido a través de los ojos. Aristóteles critica esta concepción de la percepción en *De sensu et sensibilibus* 437b.

Encuentro un paralelismo estrecho entre la argumentación que Aristóteles despliega en *De anima* III 3 para mostrar que la *phantasía* no se identifica con la percepción ni con el juicio, ni con la combinación de ambos, y la que desarrolla en *De insomniis* acerca de que la función responsable de los sueños tampoco puede ser ninguna de ellas. Esto da cuenta de cierta pauta general que Aristóteles sigue respecto de las funciones que le atribuye a la *phantasía*, la cual involucra, hasta donde puedo ver, dos criterios diferentes. El primero de ellos es el menos problemático, dada su conceptualización de la *aísthesis* propiamente dicha como dependiente de la presencia efectiva de los objetos que causan tales percepciones y de la disponibilidad de los órganos perceptuales. Así, cuando no pueden cumplirse estas condiciones porque se trata del pasado o del futuro, por ejemplo, o porque los órganos de los sentidos se hallan incapacitados para operar, no puede tratarse de la *aísthesis*. A esto se suma otro criterio algo más problemático que el anterior, por medio del cual Aristóteles desecha que se trate de alguna de las operaciones de la facultad perceptiva. La dificultad surge porque si bien a primera vista parece sencillo, de suerte que si no están operando los sentidos, pero se manipulan contenidos perceptuales, la que estaría funcionando es la *phantasía*, lo cierto es que también el juicio opera con contenidos perceptuales. En este punto es donde el tratado acerca de los sueños permite incorporar algunas precisiones importantes e interpretar ciertas afirmaciones del *De anima* acerca de la necesidad de los *phantásmata* para el pensamiento. Veamos, entonces, en primer lugar, su argumentación basada en la inactividad del sentido, para ir luego a su negación de que sea la *dóxa* la responsable de los sueños.

El sentido que más claramente puede advertirse que no opera durante el sueño es la vista. A partir de esta evidencia, Aristóteles extiende la inoperancia al resto de los sentidos, aunque no, como se verá más adelante, a la facultad perceptiva en su conjunto.

Tampoco sería posible afirmar, entiende el Estagirita, que el sueño pertenece a la facultad intelectual. Niega, en efecto, que se trate de una *dóxa*, sobre la base de que “no decimos solo que lo que vemos [en sueños] es un hombre o un caballo, sino también blanco o bello, acerca de lo cual la opinión sin las percepciones no podría decir nada, ni verdadero ni falso” (458b10-13).

Algunas cuestiones de este pasaje no son difíciles de interpretar. La *dóxa*, en efecto, como cualquier otra función de la facultad intelectual, requiere de *phantásmata* para poder ejercitarse. Además, no podría existir un hombre o un caballo (los ejemplos clásicos de *ousíai* que aparecen en *Categorías* 5), sin los accidentes correspondientes, los cuales caen dentro del campo de la percepción. Pero decíamos antes que en los sueños no existen percepciones,

de modo que en esta sección del tratado, Aristóteles está preparando magistralmente el terreno para el ingreso de la *phantasía* en su argumentación. El lector atento, si sigue el orden de presentación de los *Parva Naturalia*, no podría esperar otra cosa.

Aristóteles traza un paralelismo entre tres situaciones en las cuales algo se aparece, para mostrar que es la misma función del alma la que está involucrada en los tres casos. Uno de ellos es el caso del tamaño del sol, al que Aristóteles alude en *De anima* III 3, 428a24-428b10, en ocasión de su crítica a la *phantasía* platónica, el otro son los errores perceptuales que se producen en el caso de los enfermos, y el tercero, los sueños. Al intentar determinar cuál es la facultad que opera en estos tres casos, realiza las precisiones más claras que he encontrado en todos los escritos conservados del filósofo acerca de la relación entre la *aísthesis* propiamente dicha y la *phantasía*. Esto obedece, claro está, a que tiene que hacer frente a la aporía de que en ausencia de percepción – en efecto, no existe propiamente acción causal de las cosas sensibles para el que duerme –, se experimenten contenidos perceptuales.

Para terminar de esclarecer la función del alma responsable de los sueños, Aristóteles remite a su tratamiento de la *phantasía* en *De anima*, recordando su definición como movimiento producido por la percepción. Precisa entonces que “es también lo mismo la facultad perceptiva y la de la *phantasía*, pero el ser de la facultad de la *phantasía* y de la perceptiva es diferente” (459a15-17).

Ahora bien, resta una dificultad. En *De memoria* 1, 450a10, Aristóteles sostiene que los *phantásmata* son afecciones del sensorio común. Para solucionar el problema de la aparente contradicción entre la inactividad del sensorio común durante el sueño, que aparecía en el pasaje de *De somno et vigilia* 2, 455a 19-20, y el hecho de que Aristóteles adscriba los *phantásmata* al sensorio común, Gregoric (2007, p. 171) ha propuesto entender al sensorio común en dos sentidos diferentes. Uno, limitado a la capacidad de la percepción, otro que engloba a la percepción y la *phantasía*.¹⁵ La distinción propuesta por este autor es útil para comprender la delimitación conceptual entre la *aísthesis* y la *phantasía*, en tanto se pueden rastrear dos usos del término “*aísthesis*” en Aristóteles: uno amplio, que incluye a la *phantasía* y otro restringido que apela sólo a la percepción propiamente dicha (designada, como acostumbra en casos análogos, como *haplôs*).¹⁶

¹⁵ Cf. el esquema ofrecido por el autor en Gregoric (2007:57-58).

¹⁶ *Aisthanoménou haplôs* y *akoúein haplôs* (459a10). El término “*haplôs*”, de difícil traducción, suele aparecer en las traducciones como “absoluto”, que no me parece adecuada porque el

Lo que he expuesto hasta el momento se refiere a la determinación de la función responsable de los sueños, identificada con la *phantasia*. Ahora abordaré con más detalle su funcionamiento específico. Comencemos con un pasaje que delimita las funciones de la percepción propiamente dicha y de la *phantasia*, a modo preparatorio para la especificación de la función de esta última durante el sueño:

En general, el principio afirma lo que proviene de cada percepción, a menos que otra cosa más dominante se le oponga. Se aparece algo siempre, entonces, pero no se opina siempre sobre ese fenómeno, a menos que la facultad de discernimiento se vea dominada o no se mueva con su movimiento acostumbrado. (461b3-7)

En este pasaje queda claro que el sensorio común, principio de la percepción, recibe continuamente movimientos directos, así como residuales, provenientes de los diferentes órganos sensorios, pero sólo presta su asentimiento a los más intensos. Es interesante advertir allí cómo estos movimientos pueden ser descriptos también como lo que se aparece (*phaínetai*), pero no todos ellos ganan asentimiento para dar así lugar a una opinión.

Si la facultad capaz de discriminar entre estos movimientos que se reciben continuamente, o que hacen eco de los anteriormente recibidos, es dominada por ellos por una condición desacostumbrada o está en reposo, estos se imponen. A nivel anímico, el asentimiento se traduce en la aparición de imágenes oníricas, que recrean las percepciones verdaderas produciendo algo semejante, en grado suficiente como para ser reconocido como el mismo objeto de la percepción. En el ejemplo aristotélico, la percepción verdadera afirmaba, de alguien, que es Corisco, mientras que en el sueño se presenta un *phantasma* del que a lo sumo se puede decir que es “como (*hóios*) Corisco”. Para el que está soñando, sin embargo, es Corisco, pues el durmiente toma como real lo que es solo una apariencia, una semejanza (*dokeî tò hómoion autò ênαι tò alethés*, 461b29). Y es esto último lo que constituye, para Aristóteles, la potencia del sueño: el hacer pasar por verdadero aquello que no es más que una semejanza fantasmagórica.

Para arribar a su definición de los sueños, luego de las reflexiones anteriores, a Aristóteles sólo le resta despejar dos casos. Uno es el caso en que se

término posee un matiz ausente del término griego o bien, lo cual es mejor pero implica pasar del griego al latín, “*simpliciter*”. Aplicada a la función perceptiva como diferente de la propia de la *phantasia*, “absoluto” no me parece adecuado y en vez de pasar al latín preferiría conservar el griego, por lo cual he optado, a lo largo de mi investigación, por referirme más bien a la percepción *propiamente dicha*.

experimenta algo durante el sueño, como una visión o un sonido, y luego, al despertar, verifica que se trataba propiamente de una percepción. El otro es el caso donde el que sueña se da cuenta de que está soñando. Respecto del primero, se limita a precisar que en ese caso no se trataría propiamente de un sueño, sino de una suerte de estado intermedio entre el sueño y la vigilia, así como tampoco pueden calificarse de sueños los pensamientos que pueden producirse durante los sueños, en tanto no son estos “sino el *phántasma* que proviene del movimiento de las sensaciones, cuando se está durmiendo y en cuanto se está durmiendo, lo que es el sueño” (462a29-31).

La potencia del sueño, en algunos casos excepcionales, entiende Aristóteles, puede verse afectada por alguna de las facultades capaces de discriminación, las cuales durante el sueño mismo pueden juzgar que no se trata de algo verdadero, sino de una aparición onírica. Se trata de esos casos en los cuales quien sueña se da cuenta de que está soñando, lo cual no es lo que ocurre en la mayoría de los casos. Lamentablemente, el filósofo no aporta mayores precisiones acerca de cuál sería la facultad que juzgaría acerca de esto, si bien la que mejor cumple con los requisitos, pues es la capaz de pronunciarse respecto de una *phantasía*, como en el ejemplo del sol, es la intelectiva. Esta misma línea parece seguirse del pasaje de *Ética Nicomaquea* I 13, en el cual Aristóteles señala que los sueños actúan en la parte irracional del alma – la división a la que apela en la ética es bipartita –, y por eso el bueno y el malo no se distinguen durante los sueños. Sin embargo, inmediatamente después de afirmar esto, atenúa la afirmación anterior, al admitir la posibilidad de que los sueños sean influenciados por la otra parte del alma y que resulte así que los sueños de los hombres mejores sean también mejores que los de los hombres vulgares.¹⁷ Esto último abre el camino hacia la hermenéutica de los fenómenos oníricos.

Más allá de su base fisiológica, Aristóteles reconoce que los sueños son un fenómeno de naturaleza psicológica, de modo que quien sueña experimenta determinados contenidos de origen perceptual o intelectual, aun cuando ninguna de estas dos funciones del alma se encuentre en acto. Respecto de estos contenidos, realiza dos tipos de precisiones diferentes. La primera de ellas sigue la línea del pasaje de la *Ética* comentado unas líneas más arriba, al indagar el sentido de los sueños respecto del carácter y los sucesos de la vigilia de quien los experimenta. El segundo merece un tratamiento aparte por parte de Aristóteles, quien en *De divinatione per somnum* se dedica a

¹⁷ Aristóteles retoma así una sugerencia platónica de *República* IX, 571b-572a, respecto de que los mejores hombres poseen menos sueños desenfrenados.

la refutación de que los sueños puedan tener un origen divino y profético, con algunas mínimas concesiones. Trataré ambos sentidos, mencionando en cada caso los antecedentes platónicos.

En *República*, Platón realiza una anatomía tripartita del alma, que se corresponde con las tres partes de la *pólis* sobre las que gira el proyecto político del diálogo (580d3-5). A cada parte del alma corresponde un tipo de placer diferente. La parte apetitiva, de la que depende la *phantasia*, es la responsable de los deseos de bebida, comida y sexo y, para poder satisfacerlos, los hombres en los que se verifica el predominio de ella, poseen como rasgo distintivo el amor de la riqueza (*philocrématon*, 580e5, *philokerdoús*, 582b7). Platón admite que es posible que este tipo de deseos sea connatural al hombre, pero lo considera controlable, pues los deseos corporales pueden ser limitados por la razón propia, así como por las leyes, de modo tal que se vean reducidos, o incluso extirpados.

Si no se los reprime de ningún modo, sin embargo, predomina la parte bestial y salvaje, tal como se verifica en los sueños durante los cuales, incapacitada la razón,

[el alma] se atreve, en tal estado, a hacer de todo, como si estuviera liberada y despegada de la vergüenza y la prudencia. Pues no vacila en acostarse con su madre, según cree, o con cualquiera de los hombres, dioses o bestias, o cometer cualquier crimen, no abstenerse de comer nada; en una palabra, no se aparta de ninguna insensatez ni desvergüenza (*Rep.* 571c7-d4).

El sueño revela, en este pasaje, lo que sería el hombre despojado del control racional, un ser más salvaje que las mismas bestias, por los actos a los que se atreve.¹⁸ En el contexto del pasaje, Platón afirma que el control racional llevado a cabo en la vigilia opera no solo sobre los actos conscientes, sino sobre los mismos sueños. De no operar este control, se alimenta a un tirano, peligroso para sí mismo y para la *pólis*, capaz de realizar en estado de vigilia las atrocidades que la mayoría comete en sueños.

Existe, sin embargo, otro posible sentido de los sueños vinculado a mensajes divinos, con los cuales Platón retoma la tradición a la que he aludido antes respecto de los sueños proféticos enviados por la divinidad.¹⁹ Es cierto

¹⁸ En *Pol.* I 2 hay un pasaje paralelo, inspirado, sin duda, en el de *República* que acabo de citar. Un poco más adelante de sostener que apartado de la ley y de la justicia el hombre es el peor de los animales (1253a32-33), agrega que "sin virtud, es el más impío y salvaje y el peor de todos respecto de la comida y el sexo" (1253a35-37). Sobre el tratamiento aristotélico de la bestialidad, cf. Díaz (2004).

¹⁹ Así aparece en *Apología* 33a, *Critón* 44a, *Leyes* 800a.

que Platón separa en el *Timeo* la recepción de los sueños proféticos de la interpretación de ellos. En el primer caso, experimentar tales apariciones está asociado al sueño y a la enfermedad:

nadie, en efecto, en plena posesión de sus facultades, alcanza la mántica inspirada y verdadera, sino cuando la potencia de su razón está encadenada por el sueño o por la enfermedad, o trastornado por algún arrebató (*Tim.* 71e3-6).

Los que son capaces de interpretar las visiones que se tienen en esos estados alterados, agrega *Timeo*, son los sabios. Los lectores platónicos están acostumbrados al tenor del pasaje, pues Platón valora la capacidad de comprensión como muy superior a la inspiración.²⁰ Por otra parte, es digno hacer notar que aparece nuevamente aquí la trilogía asociada por Aristóteles al funcionamiento autónomo de la *phantasia*: la enfermedad, los sueños y las pasiones a la que aludí anteriormente.²¹

En los escritos aristotélicos de juventud también aparecen mencionados sueños proféticos enviados por la divinidad (*Eudemo*, Fr. 1 Walzer, 37 Rose y *Sobre la filosofía*, 12a Walzer, 10 Rose), pero el pasaje del *Protréptico* (101 Düring) que habla de los sueños que se experimentan a diario, sigue la misma línea de los planteos posteriores e incluso permite iluminar una afirmación un tanto oscura de *De anima* III 3, allí cuando Aristóteles afirma que es más frecuente el error que la verdad.²²

Por esto dormir es también muy placentero, pero no es elegible, aunque supongamos que el que duerme experimente todos los placeres, porque los *phantasmata* en los sueños son falsos, y los de la vigilia verdaderos. No se diferencia en ninguna otra cosa el dormir de la vigilia, excepto en que en

²⁰ En la *Apología*, Sócrates le relata a los jueces cómo se había desarrollado su tarea de indagación de diferentes tipos de especialistas, para alcanzar comprensión de qué quería decir el oráculo cuando afirmaba que Sócrates era el más sabio de los hombres (21a-22a). Al interrogar a los poetas sobre sus composiciones, encuentra que no comprenden sus propias producciones y concluye que entonces forjan sus obras “por algún don natural o por estar inspirados, como los profetas y adivinos” (22c1-3).

²¹ Aristóteles entiende el *enthousiasmós* al que alude el pasaje como un estado de excitación anímica, y no como un resultado de la inspiración divina. Así, en *Política* 1340a-b, al referirse al uso de la música en la educación, indica que la música frigia es más capaz que la doria de inspirar el entusiasmo del alma.

²² En *DA* 427a29-b2 afirma que el error es más afín (*oikeiōteron*) al alma que la verdad. Calvo Martínez (1982) toma un uso comparativo de *oikeiōteron* y repone el segundo término de la comparación “y el alma permanece en él más tiempo (que en la verdad)”, mientras que Caston cree más bien que se trata de un uso intensivo, ya que de otro modo, sostiene, esta frase estaría en contradicción con la posición epistemológica general de Aristóteles (Caston, 1997, p. 10).

esta el alma está muchas veces en la verdad y al dormir, en cambio, siempre en el error, pues lo propio de los sueños es todo ello imagen y engaño.

En este pasaje, Aristóteles considera que los sueños pueden ser placenteros, pero que eso no los torna preferibles, en tanto lo que sí es preferible, leemos en *Ética Nicomaquea* IX, es la vida consciente de los hombres buenos, es decir, el ejercicio de las diversas funciones que implican consciencia de su realización.²³ Respecto de la verdad y la falsedad, el texto citado permite entender el por qué de la afirmación de que el alma está más tiempo en el error que en la verdad: pues se mueve gran parte de su vida en sueños e incluso en la vigilia también a veces opera con *phantásmata* falsos. A propósito de la *aísthēsis*, el sentido de verdad que se impone es el que algunos autores han dado en llamar “prelógico”,²⁴ en tanto anterior a la predicación, susceptible de ser aplicado también a los *phantásmata* que, como productos de la *phantasía*, poseen también una naturaleza no judicativa.

Más allá de este carácter general de falsedad de todos los *phantásmata* propios de los sueños – son falsos porque se presentan como aquello que no son, en el sentido que Aristóteles precisa en *Metafísica* V 29 –,²⁵ es interesante notar cómo algunas causas de los errores en las percepciones dan cuenta también de que se experimenten ciertos contenidos oníricos. En estado de vigilia, a los que padecen alguna afección como la cobardía o el enamoramiento, ejemplifica Aristóteles en *De insomniis* 460a32-460b8, les parece ver al enemigo o al amado en casos donde el objeto percibido se asemeja poco a su objeto de temor o deseo, e incluso cuanto mayor sea el miedo o el amor, se requiere de menor semejanza para la identificación del objeto. Un fenómeno análogo puede ocurrir durante los sueños, solo que en este caso

²³ En *Ética Eudemia* II 1, 1219a24-25 le atribuye al alma la responsabilidad de la vida y la vigilia, oponiéndolas al sueño que consiste en inactividad y reposo. Como he señalado antes, la facultad perceptiva es responsable tanto de la vigilia como del sueño, pero es sólo a las funciones capaces de ser desempeñadas en la vigilia que les corresponde propiamente el vivir, en el sentido indicado de *Ética Nicomaquea* IX 9, 1170a29-1170b 5: la vida consciente.

²⁴ El tipo de verdad propio de la percepción es llamado por Moreau (1962) “verdad antepredicativa”, la cual constituye una revelación de la cosa anterior a su enunciación. No se trata, al modo protagórico, de meras impresiones subjetivas que en tanto tales no pueden ser falsas, sino de efectos causales que los objetos tienen sobre los órganos sensorios y que, si no se cumplen en determinadas condiciones, pueden dar lugar al error entendido como ausencia de correspondencia con cosas o estados de cosas.

²⁵ Allí Aristóteles analiza los distintos sentidos de “*pseûdos*” y señala como uno de ellos el caso en que las cosas se aparecen como no son y menciona que el caso de las pinturas (*skiagrafía*) y los sueños (*enúpnia*) como ejemplos de fenómenos que son algo, pero no son aquello cuya *phantasía* producen (1024b21-24).

no se trata de un error respecto de una percepción accidental, sino sobre un *phántasma* resultado de una percepción remanente (461b7-11). Suárez de la Torre (1973, p. 300) se lamenta de que Aristóteles no haya ahondado en este tipo de interpretación de los sueños, que considera antecedente del análisis freudiano, en vez de resolver la explicación de un modo mecanicista que minimiza el dinamismo psíquico de los sueños. Aristóteles, en efecto, no parece tener mayor interés en el análisis del contenido onírico, al que considera falso. Por lo demás, a pesar de haber reconocido una relación entre los deseos y los sueños, en su tratamiento del deseo se centra en las experiencias de la vigilia, de las que los sueños serían apenas un eco atenuado.

Dado este tenor general del tratamiento de los sueños, no sorprende la negación aristotélica de que puedan ser mensajes de los dioses. Incluso aduce razones adicionales, tales como que esos sueños pretendidamente divinos le acontecen a cualquiera y no a individuos especialmente elegidos por los dioses por ser los mejores y más razonables (462b20-22). Respecto de esto último, Aristóteles se revela heredero de algunos elementos de la tradición platónica, en la cual, como se ha visto antes, si bien se admitía que existen sueños enviados por los dioses, no se valoraba positivamente al receptor de tales mensajes sino más bien a su intérprete.

El único resquicio de sentido que Aristóteles otorga a los sueños, y con un alto grado de excepcionalidad, es que en ciertos casos puedan ser premonitorios. En este sentido afirma que existen tres posibilidades para la interpretación de los sueños, según se entienda que constituyan una causa (*aitía*), una señal (*semeía*) o una coincidencia (*sumptómata*). Ilustra con ejemplos estas tres posibilidades, tomados ellos de un caso que tradicionalmente se asociaba a un prodigio divino, pero que Aristóteles, en cambio, explica en términos científicos: un eclipse. Causa de un eclipse de sol sería la luna, señal, la entrada de un astro en el disco del sol, y coincidencia, el hecho de que se produzca mientras se está andando. La coincidencia está caracterizada porque no ocurre ni siempre ni la mayor parte de las veces, vale decir, responde a uno de los significados de ‘accidente’ en el capítulo 30 de *Metafísica* V.

La opinión que parece más plausible a Aristóteles es que los sueños sean señales de algunos procesos corporales, como aquellos que los médicos reconocen respecto de las enfermedades.²⁶ Ciertos desórdenes corporales

²⁶ Se advierte aquí la influencia de uno de los tratados hipocráticos, el Libro IV del *Acerca del régimen*, que trata precisamente sobre los signos que aparecen en los sueños, que el médico puede interpretar como indicios de salud o de enfermedad. En IV 88, por ejemplo, se indica

incipientes, que durante la vigilia pasan inadvertidos por verse sobrepasados por movimientos más intensos, son capaces, en efecto, de manifestarse durante los sueños, y así un pequeño aumento de la temperatura corporal puede provocar la imagen onírica de andar sobre el fuego.

Al abordar la posibilidad de entender a los sueños como causas, el tratamiento aristotélico se torna más complejo (463a23-30). En este contexto, Aristóteles admite que así como las acciones de la vigilia pueden dar lugar a determinados sueños, también las imágenes oníricas pueden ser comienzo de las acciones. Específicamente, sostiene que son capaces de “preparar el camino” (*proodopoiēsthai*, 463a29), sin darnos mayores precisiones acerca de cómo se daría esta relación. Podría pensarse en algún ejemplo sencillo, en la línea de lo que Aristóteles había afirmado antes respecto de los cobardes que creen percibir a sus enemigos aun observando objetos que tienen un parecido remoto. Si el mismo cobarde estuviera soñando, cualquier desorden corporal o movimiento remanente de las percepciones podría suscitar la aparición de la imagen onírica del enemigo, visión que podría ser recordada al despertar, provocando acciones que respondan al temor provocado por el sueño. Tal como se ha visto en el capítulo uno, el efecto podría potenciarse si se cree que el sueño es profético, o un aviso enviado por la divinidad.

La mayoría de los sueños responden, sin embargo, a la tercera de las posibilidades, esto es, la producción espontánea que, por coincidencia, puede luego cumplirse. Con todo, reconoce Aristóteles, el caso es raro, tanto como que aparezca alguien en el momento en que se lo está nombrando, lo cual se da sólo por casualidad. Las casualidades se multiplican en el caso de los que son fácilmente excitables, como por ejemplo los melancólicos, que se ven asaltados por toda suerte de imágenes oníricas y tienen, por lo tanto, mayores posibilidades de que algunas de ellas se cumplan.

He mencionado antes un caso mencionado en *De insomniis*, que ha sido interpretado como una concesión a una creencia popular: la coloración de los espejos por la mirada de las mujeres menstruantes (459a23-460a31). Sobre el final del *De divinatione* aparece un caso no menos problemático que ese y que refiere al mismo problema, no tratado en *De anima*, referido a la transmisión de las percepciones a través del medio, provocando fenómenos físicos y anímicos que no constituyen propiamente percepciones. El caso al que aludo ahora es una crítica a Demócrito a través de la cual Aristóteles intenta

que si los sueños reproducen acciones diurnas realizadas o pensadas, es síntoma de salud, pero si, por el contrario, presentan cursos de acción enfrentados con las acciones o propósitos diurnos, indican una perturbación del cuerpo.

explicar, retomando algunos elementos de sus planteos, la transmisión de elementos externos a los que duermen, casi diríamos “vibraciones” u “ondas” que viajan por el aire o el agua (464a5-27). El problema aquí es análogo al que Preus indica para el caso de los espejos, y que tantos problemas provoca al lector de los *Parva Naturalia*: Aristóteles emplea el término “*aísthesis*”, junto con los que refieren a percepciones específicas como la visión o la audición, para indicar tanto la captación propiamente dicha que se produce por medio de los órganos de los sentidos, como los movimientos fisiológicos que sirven de base para esas percepciones, pero que en sí mismos no son fenómenos anímicos. Creo que la dificultad del pasaje que estoy analizando va en la misma dirección. Lo que afecta a quienes duermen no son percepciones, lo cual es negado varias veces a lo largo de los tratados dedicados a los sueños, sino los movimientos capaces de generarlas. Mi lectura se basa en que Aristóteles expresa que son “percepciones” que durante el día no se captan, pero que durante la noche, cuando el aire es más tranquilo, viajan hasta el que duerme y producen una “percepción” en el cuerpo, la cual a su vez da lugar a un *phántasma*, que es lo que se experimenta como un sueño. No se trata, entonces, de percepciones propiamente dichas, como tampoco de *phantasíai*, sino de alteraciones del medio perceptual, alteraciones que afectan mínimamente a los que duermen y son capaces de generar *phantásmata* solo por el estado de reposo en el que se encuentra el durmiente, pero que no alcanzan a causar una percepción. Respecto de estos *phantásmata*, Aristóteles admite también que pueden ser premonitorios, pero, si se lee esta afirmación a la luz de todo el tratado, solo podría tratarse del mismo sentido casual del que se hablaba antes. Difícilmente mis sugerencias resuelvan todas las dificultades del pasaje, que extiende esta capacidad de prever acontecimientos futuros a las personas vulgares, los locos, los melancólicos y, en otro plano, en lo que atañe a las personas queridas. Sin embargo, y a pesar de que se trata de la mención de casos excepcionales y de lo escueto del tratamiento, considero digno de mención que Aristóteles sostenga allí que sería un juez muy competente y hábil (*technikótatos*, 464b5; *deinós*, b12) quien pudiera discriminar el origen de los sueños, distinguiendo los que se producen de este modo de aquellos que dependen de los movimientos remanentes de las percepciones y los pensamientos de la vigilia.

A lo largo de estas páginas he analizado la explicación aristotélica de los sueños como uno de los casos límite del funcionamiento de la *phantasia*, aquel que se da en ausencia de operación de la *aísthesis* propiamente dicha y de la facultad intelectual. En los tres tratados que Aristóteles dedica al estudio de los sueños, se verifica un marcado interés en la fisiología de

los mismos, en función, entiendo, de justificar la proveniencia de lo que se experimenta en ausencia de las percepciones y los pensamientos. El resultado de este modo de operación de la *phantasia* es la completa falsedad de todos sus *phantásmata*, en tanto durante el sueño se padece algo real (de allí el interés aristotélico por los aspectos fisiológicos), pero que se presenta como aquello que no es, porque el alma no lo reconoce como sueño en el momento en que lo está experimentando.

Los sueños son el único estado no patológico en el cual quien lo experimenta no se da cuenta del estado en que se encuentra, y esto se justifica porque es la *aísthesis* propiamente dicha la responsable de la conciencia de estar realizando las diferentes funciones del alma, pero sin estar ella operando en el caso de los sueños. La *phantasia* funciona aquí, como en los otros casos, operando con contenidos de origen perceptual, que conservan las características propias de ellos, es decir, son particulares y poseen rasgos perceptuales, pero no resultan de la acción causal de los objetos del mundo en los órganos de los sentidos.

Respecto de los sueños, Aristóteles, como en muchos otros casos, se presenta como un continuador y un innovador. Esto es así porque, por un lado, parece estar rompiendo, sobre base científica, con toda una tradición acerca de los sueños, que otorgaba a los mismos valor profético junto con un origen divino. Por otra parte, como vimos, no es el primero en hacerlo, sino que pueden ser mencionados dos antecedentes claros. Uno se halla en diversas fuentes anteriores a Platón, en las que de modo incipiente se manifiesta algún matiz escéptico acerca de la interpretación de los sueños como mensajes de los dioses. Otro es el tratamiento hipocrático en *Acerca del régimen*, mencionado antes, que había implicado una desacralización del sentido de los sueños, vinculándolos más bien con síntomas corporales. En este sentido, gran parte del interés de Aristóteles en los sueños responde a una perspectiva biológica, a la que adjunta una reflexión psicológica que se limita a especificar la función del alma responsable de ellos, con una manifiesta convicción de la necesidad de separarlos de la *aísthesis* propiamente dicha, para poder preservar las diferencias entre las percepciones y las *phantasiai*. Por lo demás, sus tratados sobre los sueños no son la primera ocasión en la cual Aristóteles intenta diferenciar *aísthesis* de *phantasia* onírica. En efecto, en *Metafísica* IV 5, 1010b9-11, refuta el argumento erístico acerca de la igualdad entre los pareceres de los dormidos y los despiertos señalando que hasta los que sostienen esa tesis, a pesar de soñar que están en Atenas

hallándose en Libia, cuando se despiertan no se encaminan al Odeón.²⁷ De igual modo, justifica Aristóteles, quienes sueñen con futuros favorables o funestos no deben ordenar sus acciones conforme a estos dudosos vestigios fantasmagóricos, producto de los procesos fisiológicos y de la inactividad momentánea de las principales capacidades humanas de discriminación.

[Recebido em março 2012; Aceito em maio 2012]

BIBLIOGRAFÍA

- BARBOTIN, E. et JANNONE, A. *Aristote, De L'Ame*. París: Belles Lettres, 1966.
- BERNABÉ PAJARES, A. *Tratados breves de historia natural en Aristóteles. Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 1987.
- BLOCK, I. The Order of Aristotle's Psychological Writings, *Ancient Journal of Philosophy*, 82, 1961. p. 50-77.
- CALVO MARTÍNEZ, T. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1994.
- CASTON, V. Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination? *Les Etudes Philosophiques*, 1, 1997. p. 3-39.
- DÍAZ, M. Vivir sólo con los sentidos: Aristóteles frente a uno de los límites de la humanidad. In: SANTA CRUZ, M., MARCOS, G. y DI CAMILLO, S. *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón. Aristóteles y Plotino*. Buenos Aires: Colihue, 2004. p. 259-269.
- DÍAZ, M. *Aísbesis y phantasia* en el pensamiento aristotélico. In: MARCOS, G. y DÍAZ, M. (eds.). *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- GREGORIC, P. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HARRIS, W. *Dreams and experience in classical antiquity*. Cambridge: Harvard U.P., 2009.
- LULOFS, H. *Aristotle. De insomniis et De divinatione per somnum*. Leiden: Brill, 1947.
- MOREAU, J. *Aristote et son école*. Paris: PUF, 1962.
- PREUS, A. On Dreams 2, 459b24-460a33, and Aristotle's 'opsis'. *Phronesis*, 13, 1968.
- SUAREZ DE LA TORRE, *Cuadernos de Filología Clásica*, Vol. 5, 1973. pp. 279-312.
- VAN DER EIJK, P. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge, Cambridge U.P., 2005.

²⁷ Este último argumento opone dos estados sucesivos, el sueño y el retorno a la realidad propio de la vigilia. Desde luego que, de modo interno al sueño, como ya se había señalado en el *Teeteto* (158b-d), no hay criterio para distinguirlos.