

Sueño y ensueño en el «Corpus Hippocraticum»

J. M.^a DÍAZ-REGAÑÓN LÓPEZ *

I. NOTAS LEXICOGRAFICAS

En múltiples pasajes del *Corpus*¹ aparece la palabra ὕπνος para designar el fenómeno fisiológico que consiste en la reparación de las fuerzas corporales gastadas durante la vigilia, gracias a la anulación o disminución de la actividad psíquica que lleva implícita la pérdida de la conciencia. El plural οἱ ὕπνοι aparece alguna vez² con el sentido de sueño considerado en sus etapas diurna o nocturna indistintamente.

Hay textos en los que el plural de ὕπνος asume el mismo significado que ἐνόπνιον, que es la palabra indicada para referirse a las visiones o imágenes que el durmiente tiene durante el reposo. Tal ocurre, por ejemplo, en *Aforismos*³. Pero la palabra apropiada para referirse a aquellas visiones o δόξαι es, como decimos, ἐνόπνιον⁴.

* Catedrático del Departamento de Filología Griega de la Universidad de Zaragoza.

1. Citamos siempre por la edición de LITTRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate* (París, 1839-1861). Véanse, entre otros pasajes, II *Pronóstico*, 135. II *Régimen en las enfermedades agudas*, 333, 13. II *Epidemias*, 671. IV *Aforismos* 471, 1. IV *Aforismos* 471, 2. IV *Aforismos* 471, 3. IV *Aforismos* 603, 72. V 187, 45 *Epidemias* IV, 45. V 311 *Epid.* II 3, 1, p. 103. V 313, 18 *Epidemias* VI, sección 4.^a. V 323, 15: VI *Epidemias*, sección 8.^a y V 347, 9. V 545, 109 *Pronóstico*, libro 1.^o y V 615, 147: *Prenociones coicas*, 1.^a sección, párrafo III. V 621, 168: *Prenociones coicas*, 2.^a sección, parágr. 4.^o y 2.^a sec. p. XVIII. V 695, 487. VI 9: *Arte*. VI 85: *Del Régimen saluífero*. VI 111, 14: *De flatibus*. VI 247, 36: *De las afecciones*. VI 573, 60: *Régimen* II. VI 611, 21: *Régimen* 3.^o VII, 149: *Enfermedades* 3.^o.

2. Véase II 135: *Pronóstico*.

3. IV 527, 67: ἐν τοῖς πυρετοῖσιν οἱ ἐκ τῶν ὕπνων φόβοι ἢ σπασμοί, καχόν.

4. ἐν-ὕπνιον es un compuesto que se corresponde con *en-sueño*. Frases como ἐ. εἶδε, ἐ. ὄρη, ὡς δὲ οὐδὲν ἐ. ἐναργὲς ἐώρη que pueden leerse en DITTENBERGER (*Sylloge inscript. graecarum*, 1168, 95. 120, 1169, 1169. 25) demuestran que el sueño fue interpretado originariamente como una visión exterior al durmiente, que éste contempla como si fuera una cinta cinematográfica. He aquí los pasajes en los que en el *Corpus* se nombra al ἐνόπνιον: VI 391 *La enfermedad sagrada*, II 671 *Epidemias* 1.^o. V 347, 9: *Epidemias* 6.^o, sección 8.^a. V 483: *Humores* VI 111, 14 *De Flatibus*. Finalmente todo el libro IV *De Régimen* trata de los *ensueños*.

No aparece en el *Corpus* el término ὄναρ, equivalente poético de ἐνύπνιον, usado, por ejemplo, en Homero y Sófocles⁵, emparentado según los etimólogos⁶, con la preposición ἀνά y que forma oposición con el también poético ὕπαρ «la realidad».

Como términos opuestos a ὕπνος encontramos los sustantivos ἀγρυπνία⁷ y διέγερσις⁸ con el significado de «vigilia». El primero parece compuesto del verbo ἀγρέω y de la raíz de ὕπνος y el segundo está relacionado con el verbo διεγέρθω. El verbo que expresa la acción de «dormir» es κοιμάω⁹ y la acción contraria ἐγείρω¹⁰ y ἀγρυπνέω. Encontramos también καθεύδειν¹¹. El «adormecimiento», es decir, ese estado intermedio entre la vigilia y el sueño, que no implica necesariamente morbosidad ni pérdida completa de la conciencia, se llama νυσταγμός¹². A los individuos que se adormecen con pérdida total de la conciencia y por efecto de alguna enfermedad se les llama κωματώδεις.¹³

II. EL SUEÑO DESDE EL PUNTO DE VISTA FISIOLÓGICO

Para la medicina moderna el sueño es un fenómeno originado por la ruptura de la sinapsis o contacto que durante la vigilia se establece entre las prolongaciones protoplasmáticas o dendritas de las células nerviosas. Más que de una ruptura creo yo que se trata de un debilitamiento como lo prueba el hecho de que durante el sueño no quedan anuladas completamente las sensaciones provocadas por estímulos internos (estados internos de excitación, estímulos somáticos procedentes del interior del organismo) y externos. Puede considerarse también el sueño como un estado de aletargamiento producido por las toxinas engendradas por la actividad muscular durante la vigilia, cuya acción se hace sentir particularmente en el cerebro, las neuronas del cual se ven entorpecidas en su normal funcionamiento.

5. Véase Homero A 63 y Sófocles *El.* 425.

6. Cf. E. BOISACQ, *Dict. étym. de la l. grecque.*

7. II 671: *Epidemias* 1.º, en donde aparece οὐκ ὕπνοισι - ἀγρυπνία. IV 471, 3 *Aforismos*. V 347, 9: *Epidemias* 6.º, sección 8.ª. VI, 9 *Arte*. VI 573, 60: *Régimen* II. VI 355 *La enfermedad sagrada*.

8. V 313, 18: *Epidemias* 6.º, sección IV.

9. V 187, 45: *Epidemias* 4.ª. V 695, 478. VI 611, 21: *Régimen* III.

10. V 311: *Epidemias* 4.ª. V 313: *Epidemias* 6.ª. V 695, 487. VI 355: *Enfermedad sagrada*.

11. V 311, 12. V 695, 487. VI 85.

12. V 311, 15.

13. V 187, 45: *Epidemias* 4.º.

En *Régimen IV*, intitulado también «Los ensueños» y que con los tres precedentes forma un cuerpo de doctrina unitario, se da una explicación del sueño, basada en la consideración dualista del hombre. Como en Heráclito, cuya influencia en este libro es palpable, el alma es fuego y origen del movimiento. Es un fuego sutilísimo que transita por los tres conductos o *períodoi* del cuerpo, de que ya hablaremos, transmitiendo el movimiento a todos los miembros. Este fuego o alma en contacto con la humedad del agua que hay en el cuerpo se contrae retirándose de las partes extremas del cuerpo y concentrándose en un lugar, con lo cual aquellas partes se sumen en una especie de letargo, llamado sueño, que anula la actividad del cuerpo.

Por cierto que esta anulación de la actividad del cuerpo es un efecto al que alude también Anaxágoras por boca de Aecio, escritor que compuso en el siglo I o II un compendio de doctrinas (*Συναγωγή τῶν ἀρεσκόντων*) conocido también con el título de *Placita* y que es de gran importancia para la historia de la Filosofía antigua.. Aecio dice ¹⁴: «Según Anaxágoras el sueño proviene de la anulación de la actividad corporal y dice que es un fenómeno somático, no psíquico». Esto último equivale a afirmar, como los órficos y pitagóricos, que, durante el sueño, el alma, libre de la servidumbre del cuerpo, conserva todo su vigor y se encuentra en óptimas condiciones para realizar sus funciones cognoscitivas. La actividad del alma se manifiesta en lo que nosotros llamamos imágenes oníricas o ensueños y que para el autor del tratado de *Régimen* son realidades tan dignas de crédito o más que las realidades de la vida cotidiana. Durante el sueño el alma se constituye en sustituto del cuerpo, pues, como dice el anónimo autor de *Régimen IV* ¹⁵, realiza ella sola todas las acciones del cuerpo: «porque éste duerme y no siente nada, mientras que el alma despierta conoce todo, ve lo que es visible y oye lo que es audible, camina, toca, se aflige, reflexiona aislada en el estrecho espacio que ocupa: el alma, durante el sueño, realiza todas las funciones del cuerpo y las suyas». Las funciones del cuerpo —ver, oír, caminar, tocar— las realiza el alma sin el concurso de los sentidos, que en la vigilia ofrecen en ocasiones una imagen deformada de la realidad; en cambio, el alma, durante el sueño adquiere evidencia inmediata de las cosas. Ahora bien, acostumbrado el hombre corriente a juzgar de ellas según los datos de la experiencia, tiene que recurrir para no errar en su interpretación al especialista, que en unos casos será el onirocrita y en otros, cuando se trata de ensueños indicadores de anomalías somáticas, el médico.

14. Aecio, *Placita* V 25, 2 (*Vorsokr.* 59A, 103): Ἀναξάγορας κατὰ τόπον τῆς σωματικῆς ἐνεργείας γίνεσθαι τὸν ὕπνον, σωματικὸν γὰρ εἶναι τὸ πάθος, οὐ ψυχικόν.

15. VI, 640.

III. CONSTITUCION DEL CUERPO Y EL ALMA. SUS RELACIONES MUTUAS

El cuerpo para los médicos hipocráticos es un compuesto en el que las diversas partes están íntimamente relacionadas y todo él con el cosmos y los *metéora* de éste. El cuerpo, al igual que todos los seres, tiene su peculiar *physis* que es participación de la *physis* universal, que se presenta a los ojos del médico con unos aspectos determinados (εἶδη) que son manifestaciones de las *dynámeis* que alientan en él. Constituyendo el cuerpo un todo, existe entre todas las partes una cierta simpatía, en virtud de la cual cualquier accidente que ocurre en una de ellas repercute en todo el conjunto. Este es el sentido que tiene la frase de *Sobre los lugares en el hombre*¹⁶ donde se dice que «dondequiera que aparece la enfermedad las partes del cuerpo se la comunican unas a otras». El hombre es un conjunto de alma y cuerpo, pero todo él tiene una *physis*, cuyos síntomas morbosos se manifiestan en el cuerpo (fiebre, p. e.) o en el alma (sensación angustiosa). Esta consideración del médico que ve en el enfermo un conjunto de partes íntimamente relacionadas entre sí y con el alma condiciona su técnica terapéutica, que se aplica no a la curación de una parte determinada, sino a todo el cuerpo.

Sin dejar de considerar el cuerpo como un compuesto de partes estrechamente relacionadas entre sí, el tratado de *Régimen IV*, al que nos referiremos con más detalle en otro apartado, dice que es οἶκον ψυχῆς¹⁷, «la casa del alma». Hay múltiples indicios de que dicho tratado fue escrito por un médico que, sin renunciar a sus principios científicos, se mantiene adicto a sus creencias órficas. La misma expresión antedicha parece un eco, aunque más optimista, del σῶμα σῆμα (tumba) de los órfico-pitagóricos¹⁸. La importancia que éstos daban a la dieta con fines religiosos y morales se encarece aquí con fines terapéuticos. La carne de los animales, cuyos despojos según los pitagóricos contenían el alma de seres vivientes y era, por lo tanto, nefando comer, no se proscribía, pero se menciona una sola vez para decir que produce malos sueños¹⁹. Para curar las turbaciones del alma procedentes de preocupaciones se recomienda una psicoterapia que recuerda remotamente la meloterapia de los pitagóricos: éstos empleaban para la purgación del alma la música, nues-

16. VI, 276.

17. ἡ ψυχὴ διαικεῖ τὸ ἑαυτῆς σῶμα.

18. E. ROHDE, *Psyché*, p. 580, n. 3 de la trad. francesa. Véase también P. BOYANCÉ, *Le culte des muses*, París, 1972, p. 287.

19. VI, 660. Allí se dice que comer en sueños carnes fuertes indica un exceso importante, y menos fuertes, un exceso menor, frase que lleva implícita en cierto modo la contraindicación de carnes, pues todas producen alteraciones de la salud, manifestadas en sueños.

tro autor recomienda para calmar al paciente que ve en sueños errar a un astro sin rumbo fijo «dirigir el alma hacia espectáculos que sean de su mayor agrado²⁰. La frase de *Régimen IV*: «los astros que se dirigen hacia lo alto indican flujo de la cabeza» no se entiende sin el presupuesto de una doctrina micro-macrocósmica órfica en la que la cabeza se corresponde con el cielo.

En este tratado el cuerpo es la casa, pero una casa administrada por el alma, que es su principio motor. En el *Corpus* se concibe al alma, aunque dotada de inteligencia, como un ente material formado, según *Régimen I*, 7, por una mezcla de fuego y de agua²², es una parte del cuerpo puesto que en el mismo lugar se la llama μοίρη σώματος. La frase de la *Enfermedad sagrada*²³ «el aire que penetra en los pulmones y las venas produce su efecto cuando ocupa las cavidades y el cerebro determinando la inteligencia y el movimiento de los miembros» implica una concepción neumática del alma, cuyos antecedentes hay que buscar en Diógenes de Apolonia²⁴. Otros médicos hipocráticos como el autor de *De flatibus*²⁵ relacionan la actividad psíquica con la sangre. El alma, ya sea fuego, pneuma o sangre ejerce una triple actividad cognoscitiva, afectiva o estimativa utilizando como instrumento el cerebro²⁶. Pero el alma, aun considerada como una realidad material ejerce acciones sobre el cuerpo y éste sobre el alma.

20. VI, 648.

21 VI, 650. La analogía cielo-cabeza, de origen órfico (cf. KERN, *Orphicorum fragmenta*, 168, 13 ss.), aparece expresada en *Fedro* 90 a.

22. VI, 480: ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον ψυχὴ πυρὸς καὶ ὕδατος σύγκρισιν ἔχουσα, μοίρην σώματος ἀνθρώπου. Es doctrina que se encuentra ya en Heráclito: ψύχῃσι γὰρ θάνατον ὕδωρ γενέσθαι (Περὶ παντός Diels/Kranz B 36).

23. VI, 372, en donde además se dice que la causa de la epilepsia es el exceso de flegma que detiene el paso del aire, que τὴν φρόνησιν καὶ τὴν κίνησιν παρέχει τοῖσι μέλεσι.

24. Diog. B 5, en donde se dice que «lo que tiene el poder de conocer es aquello que los hombres llaman aire». También en los tratados hipocráticos *Sobre la respiración VI*, 3, 94 y *Sobre la carne VIII* 2, 584, imitaciones de los fragmentos Diog. C2 y C3 según W. JAEGER (*La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp., p. 248), se elogia el aire como causa de la vida del cuerpo. En *Sobre la carne* c. 2 se considera al calor (θερμός) como principio vital al que se le aplica el calificativo de inmortal, omnipensante, omnividente, omnioyente y omnisciente.

25. VI 110 c. XIV. Este tratado que considera al aire como única causa de todas las enfermedades, hace depender la actividad intelectual del alma de la sangre como se infiere de la frase siguiente: ἡγεῦμαι δὲ οὐδὲν ἔμπροσθεν οὐδενὶ εἶναι μᾶλλον τῶν ἐν τῷ σώματι συμβαλλόμενον ἐς φρόνησιν ἢ τὸ αἷμα.

26. El primero en considerar al cerebro como sede de la inteligencia fue Alcmeón de Crotona, al que siguen los médicos hipocráticos (cf. *La enfermedad sagrada VI* 392). Aristóteles creará que es el corazón.

IV. CONCEPTO DE FARMACO. EL SUEÑO ES UN FARMACO

Fármaco es todo aquello que sirve para curar o para provocar en el cuerpo un estado que favorezca la curación. Este estado puede ser, por ejemplo, el sueño. En el tratado *Sobre las afecciones*²⁷ se dice que todo aquello que provoca el sueño, tranquilizando el cuerpo, es un fármaco». Fármaco es, por ejemplo, una especie de incienso llamado *kyphi* que, según Plutarco²⁸, se quemaba durante la noche para provocar el sueño. Un fármaco puede ser incluso una fórmula mágica como la que trae Galeno, citado por Luis Gil²⁹ para combatir el insomnio y provocar el sueño, que en *Epidemias* VI (V, 316)³⁰ se considera como alimento de las vísceras, mientras que el ejercicio lo es de los miembros y de la carne. Por el escoliasta de Píndaro (*Pyth* I, 109 a) sabemos que la medicina griega conocía la virtud anestésica de ciertos fármacos. En efecto, allí se nos dice que el asclepiada Macaón, para curar la herida emponzoñada de Filoctetes, le bañó primero, sin duda para limpiarle la herida, y luego roció ésta de vino sumiéndole así en un profundo sueño reparador. De las tres acepciones³¹ que entre los médicos hipocráticos tiene la palabra «fármaco» —sustancia exterior capaz de modificar favorablemente el estado somático, lo que modifica el estado presente, medicamentos purgantes— es esta última la que aparece en el tratamiento suministrado al enfermo de *Epidemias* que sufre de «visiones espantosas y sueños terribles». Para que recuperando el sueño tranquilo recupere la salud, el médico le recomienda entre otras cosas: purgación de la cabeza y del vientre³². Para la medicina moderna «purgación» es evacuación del vientre, pero en la medicina hipocrática la palabra correspondiente *kátharsis* es la evacuación suave o violenta de la materia pecante de cualquier parte del cuerpo. Conserva así la palabra un eco de su primitivo significado de «lustración» o «mundificación» del pecado que ensucia el alma. Aquí se recomienda purgar el cerebro. El cerebro para los médicos hipocráticos es el asiento de la inteligencia, cuyo normal funcionamiento se ve entorpecido por enfermedades como la locura y el delirio, que perturban el sueño. Así pues, es de presumir que el purgante suministrado al enfermo anterior fuese el heléboro negro, planta de larga tradición terapéutica, llamada también *melampodion* en honor de su mítico descubridor Melampo, para exonerarle del exceso de bilis negra, agente productor de la

27. VI, 246, § 36, 28. *De Iside et Ossiride*, 80, 29. L. GIL, *Therapeia* (Madrid, 1969), p. 223.

30. πόνος, τοῖσιν ἄρθροισι καὶ σαρκὶ σίτος, ὕπνος σπλάγγουσι.

31. Véase P. LAÍN ENTRALGO (*La medicina hipocrática*, Madrid, s. a., p. 327 ss.), que sigue a ARTELT (*Studien zur Geschichte der Begriffe «Heilmittel» und «Gift»*, *Studien zur Geschichte der Medizin*, Leipzig, 1937).

32. *Epidemias* V 621.

epilepsia, de la locura y del delirio con un fármaco de aspecto negrozco en virtud del principio popular que hizo suyo la medicina hipocrática: «lo semejante libera de lo semejante».

El sueño por otra parte es un fármaco —tomada la palabra en la primera de las tres acepciones apuntadas— puesto que hace cesar a veces la παραφροσύνη o delirio³³. En efecto, *Aforismos* dice: cuando el sueño hace cesar el delirio, es un buen signo».

El sueño prolongado, viene a decir *Epidemias*, es un remedio para combatir el malestar del cuerpo, sobre todo cuando éste ha sido liberado de la causa que producía aquél por medio de algún purgante³⁴.

La *physis* particular del enfermo posee la *vix medicatrix* necesaria para expulsar del cuerpo los agentes provocadores de la enfermedad. Esta *vix medicatrix* se manifiesta a veces en el fenómeno de la *colectio*. En ciertos lugares del cuerpo aparece una nueva enfermedad que anula a la primera, amontonando en ellos los malos humores generados. Así, según *Prenociones coicas*³⁵ «una cefalalgia se resuelve por una ἀπόκρισις o secreción de pus a través de la nariz o por los esputos espesos e inodoros. Pero a veces también por el sueño...» Se incluye, pues, al sueño en esta especie de autopurgación de la *physis* del enfermo.

El sueño es también un fármaco o remedio útil para disipar los espasmos (σπασματα). Así viene a decirse en *Prenociones coicas*³⁶. Es natural que siendo el sueño, para algunos autores del *Corpus*, un estado de reposo en el que cesan las funciones psíquicas que tanto influyen en la vida somática, y se atenúan las funciones orgánicas, se disipen también las convulsiones vasculares capaces de producir alteraciones en las paredes de las venas, que pueden ocasionar la rotura o regma de las mismas.

V. LA TEORIA MACRO-MICROCOSMICA Y EL ENSUEÑO

La doctrina macro-microcómica se halla epigramáticamente formulada en el fr. B 34 D-K de Demócrito de Abdera que reza: «el hombre es un microcosmo», frase que alcanza su pleno sentido si se la interpreta

33. IV 471, 2. El segundo término del compuesto tiene la misma raíz que *phrenes* «praecordia», que en la medicina arcaica designan las membranas que envuelven el corazón y el corazón mismo, asiento de la mente. El preverbio *παρά* indica desviación de una situación de normalidad, en este caso, de la actividad mental. La medicina hipocrática pone el asiento de la mente en el cerebro (cf. *De morbo* VI, 392), pero conserva la antigua denominación, al igual que el español en la palabra «cuerdo», «cordura» (de *cor*). Aristóteles supone un retroceso a la concepción arcaica.

34. V 323, 15.

35. V 21, § 168.

36. V 659, 352.

a la luz de su concepción atomística del cosmos. El hombre forma parte del cosmos y tiene, por lo tanto, su misma composición, es decir, como todos los seres está compuesto de átomos (partículas indivisibles) cuyas cualidades no dependen de su naturaleza que es homogénea, sino de su forma, que es variable en el tamaño y en la configuración de su superficie que puede ser redonda o angulosa, lisa o rugosa. Estos átomos inalterables están dotados de un movimiento autónomo, es decir, a diferencia del *νοῦς* de Anaxágoras, impulsor de la materia, se mueven espontáneamente, sin intervención de un principio exterior a ellos, combinándose unos con otros y originando así los diversos seres, entre los cuales el cuerpo humano. Consecuencia lógica de la concepción atomística del cosmos es que el alma es también un conglomerado de átomos, de mayor movilidad en cuanto que son redondos y de mayor sutileza en cuanto que son ígneos. También estos átomos se encuentran en el cosmos y los seres vivos los asimilan con la respiración del aire. Forman dentro del cuerpo, agrupándose, un segundo cuerpo más sutil que mantiene al organismo vivo y es capaz, a diferencia de la materia inanimada, de movimientos autónomos, de pensamiento y sentimiento.

Corolario de esta doctrina es la simpatía universal, o sea, la opinión de que los seres no están aislados o independientes en el cosmos, sino que aceptan o repelen la influencia de otros. Si el hombre no es más que cifra y compendio del cosmos es natural que se sienta solidario en alguna manera con los demás seres de la naturaleza, no sólo animados como plantas y animales, sino también inanimados como las piedras. La doctrina de la simpatía universal, cuyo origen buscan algunos autores como Hopfner³⁷ en Oriente, era ya conocida a finales del siglo V en Grecia y aún antes, pues ya Pitágoras que vivió en el siglo VI, afirmaba la afinidad entre hombres y seres vivos³⁸ según declaración expresa de Porfirio. Esta *sympátheia* con los animales es consecuencia en Empedócles de su creencia órfica en la metempsícosis. Para Empedócles es una abominación el comer carne de los animales y los sacrificios del culto³⁹ porque se destruyen seres que son habitáculo de almas destinadas a purificarse en sucesivas transmigraciones. Por un razonamiento analógico muy propio de la mentalidad griega se propende a ver en el universo una imagen amplificada del pequeño universo que es el hombre. De la misma manera que las partes del cuerpo mantienen entre sí una relación simpática que se traduce en una superior unidad o *σῶμα*, así también los innumerables seres del universo se muestran relacionados por vínculos simpatéticos y animados por el alma universal que todo lo impregna como impregna

37. Hofner, RE, s. v. «Lithika», col. 749.

38. Porfirio, *Vit. Pyth.* 19.

39. Cf. Sext. Emp. IX, 127 y Emp. B. 137.

el alma individual a las diversas partes del organismo. Será ésta también la doctrina del estoicismo, heredada de Diógenes de Apolonia⁴⁰ y del neoplatonismo.

La simpatía universal relaciona al alma del hombre no sólo con los animales, sino también con los seres inertes como los minerales⁴¹ y los astros que participan también del alma cósmica como el hombre. No podía escapar a la observación de éste, aun en las etapas más remotas de su civilización el influjo benéfico del sol sobre las plantas, cuyo crecimiento estimula y favorece, sobre ciertos animales a los cuales despierta del letargo invernal y de la luna, cuya luz orienta en la noche a los seres vivientes y cuya acción provoca las mareas. No hay que extrañarse de que el hombre en etapa tan rudimentaria de su evolución elevase al sol y a la luna, y en general a los astros todos, a la categoría de dioses cuando Platón en el *Timeo*⁴² dice que las órbitas regulares de las estrellas son una raza de dioses animada y dirigida por el alma universal, y el mismo Aristóteles en un fragmento de su diálogo perdido *Sobre la Filosofía*⁴³ concebía a las estrellas dotadas de alma divina; asimismo en

40. Diógenes de Apolonia cree que el alma cósmica es el aire, que identifica con Dios, según se infiere del siguiente fragmento (Diog. B 5): «y me parece que lo que tiene el poder de conocer (νόησις) es la cosa que los hombres llaman aire» y luego

καὶ ὑπὸ τούτου
πάντας καὶ κυβερνασθαι
καὶ πάντων κρατεῖν
αὐτὸ γὰρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι
καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι
καὶ πάντα διατιθέναι
καὶ ἐν παντί ἐνεῖναι,
καὶ ἔστιν οὐδὲ ἐν ὃ τι μὴ μετέχει τούτου

W. JAEGER en «*La teología de los primeros filósofos*», p. 248 de la trad. esp., hace notar la imitación críptica de este pasaje por Eurípides, contemporáneo de Diógenes, en Troy. 884 y, lo que más importa a nuestro trabajo, por los tratados hipocráticos *Sobre la respiración*, 3 (VI, 94) y *Sobre la carne*, 2 (VIII, 584), si bien en este último se hable del calor (θερμός) como elemento constitutivo del alma cósmica.

41. Que yo sepa no existe en el *Corpus* testimonio de esta simpatía lítica, que es reciente en la medicina griega y romana. El profesor LUIS GIL, en su obra citada, menciona (p. 194) los distintos lapidarios antiguos y medievales utilizados con fines terapéuticos. LUIS GIL se arrima a la opinión de BIDEZ y CUMONT, quienes creen que los griegos «aprendieron las virtudes medicinales de las piedras en el tratado *Sobre las piedras preciosas* del Pseudo-Zoroastro y en los autores mencionados por Plinio en su *Historia natural*, que se extienden desde el s. II a. de C. hasta dicho autor».

Aunque la doctrina de la simpatía universal estaba ya formada en el s. V, su aplicación a las virtudes terapéuticas de las piedras data del s. II a. de C. La creencia de las virtudes mágicas de las piedras ha llegado hasta nuestros días. En mi niñez conocí en Hinojosa de San Vicente (Toledo) a una anciana muy religiosa que conservaba como oro en paño un hacha neolítica, que ella creía ser un rayo solidificado (*ceraunia*) y a la que concedía tanta virtud para preservar del rayo como a los santos de su devoción.

42. *Tim.* 36 c.

43. *Frg.* 23, Rose.

su obra *Sobre el cielo*⁴⁴ considera a los planetas como seres racionales y divinos.

VI. INTERPRETACION «CIENTIFICA» Y RELIOSA DEL SUEÑO

El carácter «científico» de la medicina hipocrática, que se revela en la importancia concedida al diagnóstico fundado en la observación y en el repudio de la empiria y las prácticas de la magia, no está reñido con las convicciones religiosas de los autores de los diversos tratados. El fundamento de todas sus lucubraciones médicas es el concepto de *physis*, principio inmanente, armónico, generatriz y divino⁴⁵. Pero además en ciertos tratados como *Régimen IV* hace su autor expresa declaración de fe religiosa. Distingue, en efecto, los sueños por los cuales el alma anuncia las afecciones del cuerpo de aquellos otros que, por ser divinos, no son de la competencia del médico, sino de aquellos que poseen el arte de interpretarlos. En la incapacidad en que éstos se encuentran —dice el autor— de indicar las precauciones que deben tomarse cuando los sueños son anunciadores de futuros males invitan a suplicar a los dioses⁴⁷, cosa que el autor lejos de reprobar, aprueba con las siguientes palabras: «invocar a los dioses es cosa buena», si bien reconoce que la mejor manera de granjearse el favor de los dioses es «ayudarse a sí mismo». En otra ocasión al hablar de los signos celestes sintomáticos de anomalías corporales se recomienda no sólo tomar precauciones y seguir un régimen, sino también «dirigir plegarias a los dioses»⁴⁸. Vuelve a recomendarse la plegaria a los dioses, en este caso a la Tierra, a Hermes y a los Héroes⁴⁹ cuando el sueño, en el que se ve la tierra negra o quemada, anuncia una enfermedad mortal. Y finalmente en el último párrafo del libro IV *Del Régimen* reconoce el autor que el descubrimiento de su régimen dietético se debe no sólo a su capacidad humana, sino también a la ayuda de los dioses⁵⁰.

La relación que el espíritu religioso del autor de *Régimen IV* supone que existe entre los astros, el Sol y la Luna y los circuitos del cuerpo humano, de que luego hablaremos, presupone, según creo, la misma creen-

44. *De Caelo* I 3, p. 270 b y *De Caelo* II, p. 248 a I.

45. Son las notas que reconoce LAÍN ENTRALGO en el concepto de *physis*. Cf. *La medicina hipocrática* (Madrid, s. a.), p. 46 ss. Este concepto de *physis*, perceptible en todos los tratados del Corpus pertenecientes a las diversas escuelas médicas, es lo que induce a LAÍN a admitir un hipocratismo *sensu latu* que confiere una vaga unidad al conjunto.

46. VI, 642.

47. VI, 642.

48. VI, 652.

49. VI, 656.

50. VI, 662.

cia pitagórica y platónica a que antes nos hemos referido, es decir, que los astros son seres divinos capaces de ejercer su influjo sobre la salud o enfermedad del hombre. Repárase en que en los dos pasajes últimamente citados se recomiendan plegarias, entre otros dioses como a Atenea, Hermes y Apolo, también al Sol y a Zeus que aparece con el doble epíteto de οὐράνιος, es decir, «celeste» como personificación de la bóveda celeste, y κτῆσιος que se interpreta como «protector del hogar». Yo veo en este epíteto una anticipación del papel que la astrología juega en la época helénica invadiendo las diversas formas de la vida religiosa incluido el culto de los dioses del hogar, según afirma M. Bulard citado por Gernet-Boulangier⁵¹. En el mismo pasaje se recomiendan plegarias, para alejar los males anunciados por los signos celestes, a los dioses apotropaicos, y como tales se consideran a la Tierra y a los Héroes, cosa que volverá a recomendarse en otro capítulo, incluyendo además a Hermes.

En el párrafo 11 del capítulo LXXXIX, 7 de *Régimen IV* dice el anónimo autor: τὰ μὲν ἄστρον ἄνω φερόμενα κεφαλῆς ρεύματα σημαίνουσιν «los astros que se dirigen hacia lo alto indican flujo de la cabeza». Aquí alto es equivalente⁵³ a Cielo, de manera que hay una correspondencia simpática entre el cielo y la cabeza.

Por otra parte, la analogía Cielo-cabeza está claramente expresada en un fragmento órfico recogido por Kern⁵⁴ y cuya cita es oportuna al referirnos a un tratado, cuyas reminiscencias órfico-pitagóricas hemos señalado. Es un himno a Zeus conocido ya por Platón⁵⁵ y por el anónimo autor de *περὶ κόσμου*⁵⁶ en forma más reducida, que es una grandiosa descripción de los atributos del dios «principio, medio y fin de todo lo creado», del que se dice que todas las cosas están incluidas en su cuerpo (δέμας): el fuego, el agua, la tierra y el eter, es decir, los cuatro elementos de la filosofía presocrática. Este cuerpo tiene una cabeza que es «el cielo resplandeciente»

τοῦ κεφαλῆ
οὐρανὸς αἰγλήεις, ὃν χρύσειαι ἀμφὶς ἔθειραι⁵⁷
ἄστρον μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται

51. L. GERNET-A. BOULANGER, *El genio griego en la religión*, p. 308, nota de la edic. esp.

52. VI, 658.

53. Arriba, Alto son equivalentes a Cielo también en otras lenguas: cf. esp. El Señor de lo Alto, El de arriba, vasco: Jaungoikoa.

54. KERN, *Orphicorum fragmenta*, 168, 10 ss.

55. Platón, *Leyes IV* 715 e y *Tim.* 69 b.

56. Pseudo-Aristóteles, *περὶ κόσμου*. 7

57. Obsérvese la semejanza con la expresión homérica (*Il.* A 529).

y los ojos puestos en esta cabeza para verlo todo son «el sol y la luna⁵⁸»:

ὄμματα δ' ἥελιος τε καὶ ἀντιώσα σελήνη

Es natural que a un dios que tiene por cabeza el οὐρανός se le llame οὐράνιος y así le llama el autor del tratado *De Régimen* IV en el pasaje citado. ¿El epíteto está sugerido por el recuerdo del himno órfico citado? Es imposible responder afirmativamente, pero cabe la sospecha de que así sea si se tiene en cuenta que el autor se mueve dentro del círculo de ideas órfico-pitagóricas, y que conoce además la literatura médica y filosófica⁵⁸ anterior a él.

Presupuesta esta concepción divina de los astros y la doctrina dualista del hombre es lógico que la influencia de aquellos se haga sentir sobre el cuerpo y el alma. La enfermedad del cuerpo puede estar producida por el desequilibrio entre alimentos y ejercicios⁵⁹ por lo cual el médico debe conocer las cualidades de unos y otros, amén de la influencia de otros factores como la edad y el sexo, y otros externos como el lugar, los vientos y las estaciones⁶⁰, pero el autor no olvida que en ciertas anomalías anunciadas por los sueños astrales no basta atenerse a las prescripciones del médico, sino que hay que dirigirse a los dioses para encontrar el restablecimiento de la salud o para ahuyentar la enfermedad. De la enfermedad del alma no se habla explícitamente, pero en el capítulo LXXXVI se dice que durante el sueño, cuando el cuerpo descansa «se aflige en el espacio estrecho que ocupa»⁶¹ y en el LXXXVIII se recalca que el alma puede verse afectada «por una plenitud, una evacuación o cualquier otro agente externo⁶² que la turba». El delirio que puede sufrir el paciente cuando en el sueño los astros ponen en fuga⁶³ a una fuerza ígnea y caliente, es otra enfermedad psíquica. En el capítulo LXXXIX, 9 se dice claramente que el alma puede exprimentar una turbación morbosa a causa de las preocupaciones⁶⁴ y se brinda al paciente un remedio que cualquier psicoterapeuta recomendaría en la actualidad: «volver el alma hacia espectáculos cómicos o hacia los espectáculos que sean de su mayor agrado» sin olvidar tampoco la plegaria a los dioses⁶⁵. Finalmente, el autor alude a los sueños en

58. En efecto, el tratado *De Régimen* presupone el conocimiento de los presocráticos Anaxágoras, Heráclito, cuyo estilo en ocasiones imita, Empédocles y Parménides. Se nota también la influencia de las doctrinas de Pitágoras en lo que se refiere a la simpatía universal y recoge la doctrina antropológica de Arquelaos de Mileto, para quien el cuerpo es un compuesto de agua y fuego (cf. cap. III, 1).

59. VI, 470.

60. VI, 470.

61. VI, 640.

62. VI, 644.

63. VI, 648.

64. Ὅμοια δὲ τούτων πλανᾶται ἄλλοτε ἄλλη μὴ ὑπὸ ἀνάγκης, ψυχῆς τινα ταραξίν σημαίνει, ὑπὸ μερίμνης.

65. VI, 650. El párrafo 14 del mismo capítulo es como una recapitulación de lo anterior y en él se hace esta recomendación.

que el sujeto satisface el deseo de comer y beber y que indican, según él, defecto de nutrición y deseo del alma ⁶⁶. Son los sueños que Freud llama sueños de realización de deseos ⁶⁷. No falta tampoco la mención de sueños que producen en el alma un sentimiento de terror ⁶⁸ que vienen a equivaler a los sueños de angustia ⁶⁹ de que nos habla el sabio austríaco.

VI. ASTROLOGIA ONIRICA

Dos son los tratados en los que se alude a la influencia de los astros sobre la salud del cuerpo y del alma: el tratado *De Régimen* y el tratado *Sobre las hebdómadas*.

«El fuego ha estructurado todo en el cuerpo imitando al Universo», se dice en el libro I *De Régimen* ⁷⁰, de tal manera que el mar se corresponde con el vientre, la tierra con el estómago y el pulmón o con la carne, y el firmamento con la piel (VI, 484). Hay en el cuerpo tres circuitos o *períodos*: uno exterior formado por la piel, que se corresponde con los astros; otro intermedio formado por el corazón que se corresponde con el sol, y otro interior formado por el peritoneo o el diafragma que se corresponde con la luna. En el libro IV vuelven a aparecer estos mismos tres circuitos concéntricos (VI, 644) del cuerpo expresados con estas textuales palabras: «Los astros ocupan la órbita exterior, el sol la de enmedio, la luna la que está situada en las concavidades, y correspondiéndose —se dice luego (VI, 650-654)— con el mar está el vientre, con la tierra la carne y con el agua de los ríos la sangre. Hay, sin embargo, en este libro IV, cap. 89, 11, la correspondencia cielo-cabeza que está en contradicción con la ya mentada correspondencia cielo-piel del libro I ⁷¹ que coincide con la misma de *Sobre las hebdómadas* ⁷². Admitimos la interferencia aquí de la concepción órfica de que hablamos anteriormente ⁷³. Se trataría, pues, en un autor eclético ⁷⁴ como éste de la ingerencia forzada

66. VI, 660.

67. FREUD, *La interpretación de los sueños* (Alianza Editorial, núm. 34), p. 189 ss.

68. VI, 648.

69. FREUD, *La interpretación de los sueños* (Alianza Editorial, núm. 36), p. 197 ss.

70. VI, 484.

71. Cf. supra, p. 17.

72. VIII, 637.

73. Cf. supra, p. 17 ss.

74. Este carácter eclético lo define muy bien ROBERT JOLY en la «Notice» de su edición de Hipócrates (*Coll. des U. de Fr.*) con estas palabras: «on pourrait dire que l'ouvre elle-même est un microscope où se reflètent clairement les principaux courants de la médecine classique grecque». Entre estas corrientes figura en gran medida la corriente órfico-pitagórica, algunos de cuyos elementos, como el indicado, se incorporan al conjunto de manera un poco forzada.

de una creencia extraña a la doctrina macromicrocómica defendida en los dos libros I y IV *De Régimen*.

Las correlaciones establecidas en *Sobre las hebdómadas* (§ 6), según Joly, son las siguientes:

firmamento — piel
 astros — circuito periférico
 sol — circuito del corazón
 luna — diafragma
 tierra — estómago, pulmón, carne

que, como se ve, coinciden bastante con las del tratado *De Régimen*.

La doctrina más completa⁷⁵ sobre los ensueños está contenida en el libro IV *De Régimen*. La mayoría de los autores está conforme en afirmar que este libro, intitulado en la mayoría de los manuscritos «Sobre los Sueños», forma parte integrante de la obra. En efecto, el régimen dietético recomendado es el mismo que el de los tres libros anteriores. En este libro se utilizan los sueños como síntomas del estado físico del cuerpo. R. Joly⁷⁶ hace notar que «si la aplicación que de ellos hace el autor está completamente periclitada, el principio en sí está admitido por la psicología actual». Y aduce el testimonio del profesor Lagache⁷⁷ que escribe: «un sueño de gravidez puede preceder al descubrimiento médico de un tumor». R. Joly⁷⁸, que al igual que Fredrich⁷⁹, cree la obra anónima escrita en el siglo V a. de J. C., considera el tratado IV como un «apéndice», fundado en el hecho de que en el capítulo en el que se enumeran los puntos de que va a tratar, se omite la mención de los sueños. Evidentemente se trata de un olvido, del que hay precedentes en otras obras literarias, subsanado luego en el capítulo LXXI, en donde se formula el principio que presidirá toda la argumentación del libro IV, es decir, que una repleción provoca una secreción interna que a su vez origina «sueños no agradables». Además la tradición manuscrita corrobora que el libro IV venía inmediatamente después de los tres anteriores, pues en los dos mejores manuscritos (el D y el M), que sirven de base a las ediciones, no hay ningún intervalo. A mayor abundamiento el capítulo LXXXVI, que inicia el libro se enlaza sintácticamente al anterior con la partícula copulativa δέ.

75. Otras alusiones a los sueños en el *Corpus* en C. FREDRICH, *Hippokratische Untersuchungen*, Berlín, 1899, pp. 206-217; I. DAMSKA, *Le problème des songes dans la philosophie des Anciens Grecs*, *Revue philosophique* 1961, pp. 11-24, y E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley y Los Angeles 1951, pp. 119 y 133.

76. R. JOLY, *Hippocrate*, *Col. des U. de Fr.*, p. XXII.

77. D. LAGACHE, *La Psychanalyse* («Que sais-je?», n.º 660, p. 81).

78. R. JOLY, *Hippocrate*, p. XIV.

79. C. FREDRICH, *Hippokratische Untersuchungen*, Berlín 1899, p. 217 s.

La larga serie de sueños contenidos en el libro IV *De Régimen* y utilizados por el autor para el diagnóstico de enfermedades, se presta a las siguientes consideraciones:

1) A cualquier lector moderno ha de sorprenderle la continua referencia a sueños en los que los objetos que el durmiente ve son astros. Es verdad que en la Antigüedad la carencia de instrumentos para medir el tiempo otorgaba enorme importancia a los astros como indicadores cronométricos, y como tales, constituían objetos de observación y preocupación. Pero hasta la invención del transistor, nuestros pastores, aislados en la montaña del mundo civilizado y careciendo de los mismos instrumentos, se veían obligados a utilizar también la observación de los astros, sin que esta preocupación provocase en ellos sueños astrales. Es verdad también que el hombre de la Antigüedad, y sobre todo en la época helenística, vivía inmerso en un mundo de ideas astrológicas que condicionaban su conducta, pero no es menos cierto que en las obras literarias no han quedado testimonios de los mentados sueños astrales. Es lógico pensar, pues, que el autor se concreta a exponer una doctrina médico-astrológica tomada de algún perdido manual «Sobre los Sueños».

2) Este perdido manual debió ser la fuente común para el libro IV *De Régimen* y para el libro *Sobre las Hebdómadas*, pues ambos coinciden, salvo en detalles, en la misma concepción macromicrocósmica.

3) Hay que partir de los presupuestos órfico-pitagóricos del autor para entender cómo un sueño puede servir de diagnóstico de las anomalías somáticas. Para el órfico la vida onírica es la vida en toda su plenitud, ya que el alma, desasida de la servidumbre del cuerpo, recobra toda su energía. Lo que el alma ve, durante el reposo del cuerpo, es la realidad misma. El sol que ve cubierto de nubes no es la imagen reflejada en el espejo, la luna que se ve en el firmamento no es la que se refleja en el lago. El sol y la luna son para el alma, durante el sueño dos realidades que tienen la capacidad de influir sobre los respectivos circuitos del cuerpo. Las alteraciones que estas realidades astrales sufren sirven para diagnosticar alteraciones en dichos circuitos.

4) Nótese que en el tratamiento de las alteraciones somáticas indicadas por los sueños se aplica el principio: *contraria contrariis curantur*; por ejemplo, la secreción del circuito exterior, indicada por la alteración en las estrellas se cura con la purga de dicho circuito mediante carreras, ejercicios gimnásticos, ayuno y baños de vapor.

