

**LOS ENSUEÑOS DE GRIEGOS Y ROMANOS: ESBOZO DE
TIPOLOGÍA CULTURAL**

Luis Gil Fernández
Universidad Complutense de Madrid

La enorme cantidad de relatos de ensueños registrados en las fuentes greco-latinas, las semejanzas que muestran, el interés que su interpretación despertó no sólo entre los onirócritas, sino entre los médicos y los filósofos, su estrecha relación con las religiones antiguas y la importancia que se les daba tanto en la esfera personal como en la pública plantea una serie de interrogantes de índole psicológica, histórica y cultural. Vayamos, pues, por partes, y empecemos planteándonos una cuestión previa, a saber, la de si los ensueños de los antiguos se asemejaban o no a los del hombre moderno, un interrogante que hasta el momento ha recibido dos respuestas más bien apriorísticas. Una de ellas resalta la identidad de los mecanismos psíquicos del hombre en toda época y niega que los contenidos de los ensueños de los antiguos puedan diferir en lo esencial de los del hombre moderno. Otra hace hincapié en el inconsciente colectivo y afirma la radical disimilitud entre las experiencias oníricas del hombre en las distintas épocas y culturas. Como representante típico de la primera postura se puede citar a José Campbell⁽¹⁾, que hace suyo el aserto de Géza Róheim⁽²⁾ de que es imposible que se den modos diversos de soñar determinados por la cultura, de la misma manera que no hay modos diversos de dormir. Como exponente de la segunda baste mencionar a R. Thurnwald⁽³⁾, quien subraya la peculiaridad del simbolismo onírico de los primitivos, dada —como secuela de sus creencias religiosas— su actitud introvertida frente a la naturaleza, que les hace tener por más reales sus fantasías que lo que ven y palpan. Aunque, eso sí, no niega que su mundo de representaciones, exactamente igual a como le ocurre al hombre moderno, pueda pugnar a veces con su actitud personal ante la vida, con su deseo de gozar, con sus anhelos e ilusiones, y que esa pugna intervenga, por tanto, en la mecánica de sus ensueños. Frente a esto la teoría del arquetipo de Jung otorga un papel preponderante en la vida onírica a los contextos culturales.

Dentro de la filología clásica, Dodds⁽⁴⁾, basándose en los estudios etnológicos de Malinowski y J.S. Lincoln⁽⁵⁾ se resuelve a admitir que, aparte de los sueños comunes

¹ *Le maschere di Dio*, Milano, 1962, p. 63.

² *Psychoanalysis and Anthropology*, New York, 1950.

³ *L'esprit humain, éveil, croissance et tâtonnements, essai de paléopsychologie*, Paris, 1953, pp. 104-105.

⁴ *The Greeks and the Irrational*, cap. IV «Dream-Pattern and Culture-Pattern», Boston, Beacon Paperbacks, 1957, pp. 103-104.

⁵ *The Dream in Primitive Cultures*, London, 1935.

a toda la humanidad (los de ansiedad y satisfacción de un deseo) «hay otros cuyo contenido manifiesto, en cierto modo está determinado por un patrón cultural local», y que en múltiples sociedades primitivas «hay tipos de estructuras oníricas que dependen de un patrón de creencias, transmitido en la sociedad, y dejan de presentarse cuando dichas creencias dejan de sustentarse». Y evidentemente los hechos dan la razón al gran filólogo inglés. Aunque la mecánica psíquica del ensueño sea idéntica en toda época, mientras el hombre siga siendo hombre, no se puede negar que entre las experiencias oníricas de los antiguos y las nuestras media una amplia gama de diferencias que no cabe calificar de accesorias, al menos desde nuestro punto de vista. En primer lugar hay un énfasis distinto en el enjuiciamiento del contenido de los sueños que no puede por menos de afectar al ‘modo’ de soñar de los antiguos, o al menos al modo de revivir sus experiencias oníricas en la vigilia, lo que tiene mayor interés para el historiador. Dos ejemplos de la época tardía bastan para ilustrar suficientemente este punto, ambos relativos a dos ejecuciones de época imperial, provocadas por meros ensueños. Suetonio (*Claud.* 37) relata cómo Mesalina y Narciso, dispuestos a causar la ruina de Apio Silano, refirieron al emperador Claudio, puestos de acuerdo de antemano, que habían tenido ambos la visión de que Apio urdía atentar contra su vida. Claudio, con el refrendo de la reiteración del sueño, no dudó por un momento de la veracidad de la revelación y mandó matar al inocente Apio, llegando a dar gracias públicamente a su liberto Narciso *quod pro salute sua etiam dormiens excubaret*. Casio Dión (LXXVII 8) refiere cómo el sueño tenido por la nodriza de Aproniano de que éste iba a ser emperador le costó la vida en tiempos de Septimio Severo al edil Bebio Marcelino. Y aquí, puesto que el propio Dión fue testigo presencial de la escena y no cabe pensar en ficción alguna, se nos pone de manifiesto la radical diferencia de actitud. La revelación de un sueño, por proceder de un mundo superior al de la experiencia del despierto, tenía todo el peso –o peso aún mayor– que los hechos comprobados. Y precisamente por estar rodeados de este halo de prestigio los acontecimientos de los sueños se presentaban, dado su origen sobrenatural, con una mayor ‘realidad’ que los de la vida real y la vigilia. Negarse a creer que enjuiciamiento semejante no afectaba al plano vivencial del hombre, es decir a su ‘modo’ peculiar de soñar, a la intensidad con la que vivía sus experiencias oníricas, es a todas luces exagerado.

Por otra parte, las distintas condiciones de civilización y de cultura no podían por menos de afectar no sólo a la trama onírica y a su contenido manifiesto, sino también, como más adelante señalaremos, al valor de los símbolos oníricos, y por ende al contenido latente de los ensueños. No basta señalar, como con cierto humorismo apunta Gudmund Björck⁽⁶⁾, que los antiguos no podían soñar con subirse a un

⁶ «Ἄνωπ ἰδέειν. De la perception du rêve chez les anciens», *Eranos* (1946), p. 306.

avión o tomarse una taza de café. Hay algo más: las creencias religiosas, la escala de valores morales, las tradiciones operaban en el subconsciente del individuo de manera análoga, si se quiere, a como operan hoy en día, pero traducándose en sueños *sui generis* que hoy, dadas las diferencias de contexto cultural, no pueden repetirse. Como en el caso anterior, un par de ejemplos de ensueños típicamente culturales, pueden bastar para dejar en claro este punto. Agesilao, a punto de cruzar al Asia en expedición contra los persas, tiene en Áulide un sueño que le ordena hacer, dada la analogía de circunstancias, el mismo sacrificio que hizo, según la saga, Agamenón. Agesilao mata una cierva en recuerdo de Ifigenia (Plut. Ag. 6, 6) y de hacer caso a Jenofonte (*Hel.* III 3, 3 ss., cf. III 5, 5) y Pausanias (III, 9, 3) otra víctima. Los lógicos recelos del lacedemonio sobre el éxito de su empresa se revelan bajo la presión cultural en esta transposición del caso de Agamenón al suyo propio.

Pues bien, un ensueño similar con la exigencia aparente de un sacrificio humano, tuvo Pelópidas antes de librar en Leuctra la decisiva batalla con los lacedemonios. En el territorio de Leuctra estaba la tumba de las llamadas Léuctridas, hijas de Escédaso, que, violadas por unos espartanos, se suicidaron (Paus. IX, 13, 3). Su padre, al no hallar justicia en Esparta, se suicidó también sobre la tumba de las jóvenes, profiriendo terribles maldiciones contra los espartanos. Desde entonces, se habían multiplicado los oráculos previniéndoles del Λευκτρικὸν μῆνιμα, aunque quedaba en duda a qué lugar se referían por existir también en Laconia otro paraje denominado Leuctra. Mientras dormía, a Pelópidas le pareció ver a las jóvenes lamentarse en torno de sus tumbas y a Escédaso que le exigía el sacrificio de una doncella rubia como requisito imprescindible de la victoria. Horrorizado, celebró al día siguiente consultas con los suyos. Unos le aconsejaban la obediencia estricta al mandato del sueño, aduciéndole los precedentes de otros sacrificios humanos realizados con éxito en épocas anteriores, Meneceo, Macaria, la hija de Heracles, Ferecides, las víctimas de Temístocles al ὤμηστικῆς Διόνυσος antes de Salamina; el caso de Leónidas, en cierto modo una víctima propiciatoria; y, lo que era más aleccionador aún, el fracaso de la expedición de Agesilao por no haber hecho caso a las palabras de Ártemis. Otros más sensatos se oponían decididamente al crimen aduciendo que ya no corrían los tiempos de los Gigantes y de los Tifones, sino que se estaba –como les había enseñado su compatriota Hesíodo desde antiguo– en pleno reinado de Zeus; que era una insensatez pensar que los dioses se complacieran con el derramamiento de sangre humana, y que, si tales eran sus gustos, más valía no hacerles caso. Por fortuna, en medio de la discusión pasó corriendo por los alrededores una potra alazana en la que el adivino Teócrito reconoció la víctima apropiada para la situación (Plut. *Pelop.* 20-22).

En el ensueño de Pelópidas, de cuya historicidad no hay serios motivos para dudar, se entrecruzan una serie de elementos forjados por los moldes de la cultura

griega, que es imposible que se den hoy día en las vivencias oníricas de nadie: la proximidad a la tumba de unas heroínas cuya δύναμις lo mismo puede ser propicia que adversa; la creencia en númenes vengativos a quienes es preciso aplacar para que no obstaculicen las acciones de los hombres; el recuerdo aún próximo de sacrificios humanos realizados según la rígida matemática de la ley del Talión; un ejemplo próximo de fracaso militar por desatender las exigencias incomprensibles de los dioses; y sobre todo la preocupación por hallar la víctima apropiada dentro del *do ut des* de las relaciones humanas con los dioses.

De muy otra índole, sin una carga emocional comparable, es otro sueño de época muy posterior, de cuya veracidad, sin embargo, cabe tener legítimas sospechas. El ambicioso Septimio Severo, que acariciaba la esperanza de hacerse con la púrpura imperial, desde el momento mismo en que fue nombrado emperador soñó que, como a Rómulo y Remo le amamantaba una loba (SHA, *Sev.* 1, Cass. Dio III, p. 686-687 ed. Boissevain). En uno y otro caso, aun con las restricciones debidas para este último, la operatividad de un patrón cultural queda fuera de dudas.

Sueños banales como los que puede tener el hombre moderno, aparte de los angustiosos y eróticos, están ya atestiguados en época tan remota como la de los poemas homéricos, donde se menciona uno angustioso de huída (*Il.* XXII 199) que puede repetirse en cualquier época. Desde Heródoto, al menos, los griegos descubrieron lo que hay de repetición en la vida onírica de las actividades y preocupaciones de la vigilia. Jerjes, a quien un sueño engañoso le induce a llevar la guerra a la Hélade, es advertido por las prudentes palabras de Artábano (VII 15):

«No son esas visiones, hijo, cosa divina. Los ensueños que se aparecen a los hombres son como yo te explicaré, que soy mucho mayor que tú en años. Son las visiones que más suelen presentarse en sueños las cosas en que se piensa de día. Y nosotros los días anteriores tuvimos entre manos esa expedición».

Por lo demás, no es menester ni gran agudeza mental ni un desarrollo cultural elevado para hacer constatación tan obvia. Toda la *vis comica* de la escena primera de *Las Nubes* de Aristófanes reside precisamente en el desfase entre los parlamentos de Estrepsíades, despierto y angustiado por los apuros económicos, y los del hijo que sueña en alta voz con los caballos que constituyen su ruinosa manía. En el tratado hipocrático *De victu* IV 86 (VI 640 c) se ofrece por primera vez la base para establecer una enumeración de ensueños de este tipo que, convertida en un *topos* literario, se iría ampliando a lo largo de la Antigüedad. El cuerpo dormido –dice el autor en el prólogo a su tratado de los sueños– carece de percepciones, mientras que el alma, despierta, καθορᾶ τε τὰ ὄρατὰ καὶ διακούει τὰ ἀκουστὰ, βαδίζει, ψαύει, λυπέεται, ἐνθυμέεται, ἐν ὀλίγῳ ἐοῦσα, ὁκόσαι τοῦ σώματος ὑπηρεσίαι ἢ τῆς ψυχῆς, ταῦτα πάντα ἢ ψυχῆ ἐν τῷ ὕπνῳ διαπρήσεται.

El autor de la carta de Arístes (216) hace una observación semejante, aunque con implicaciones de interés para la valoración de los ensueños y da una breve lista de los comunes a todos: ἀλογιστοῦμεν δέ, καθόσον ὑπολαμβάνομεν καὶ ἐπὶ πελάγοις καὶ ἐν πλοίοις καὶ διαίρειν εἰς ἑτέρους τόπους καὶ τοιαῦτα ἕτερα καὶ ὁ ταυθ' ὑπολαμβάνων μὴ καθεστάναι. Lucrecio (IV 962 ss.), atendiendo no a las funciones sensoriales somáticas realizadas por el alma en sueños sino a las actividades de la persona, sería aún más explícito que Artábano, el personaje herodoteo.

*Et quo quisque fere studio devinctus adhaeret,
aut quibus in rebus multum sumus ante morati
atque in ea ratione fuit contenta magis mens,
in somnis eadem plerumque videmur obire:
causidici causas agere et componere leges,
induperatores pugnare ac proelia obire,
nautae contractum cum ventis degere duellum,
nos agere hoc autem, et naturam quaerere rerum
semper, et inventam patriis exponere chartis.*

El deseo y la concentración de la atención dan razón a este tipo de ensueños banales. La idea, cuya fuente debe ser el propio Epicuro se encuentra ya en Accio, *Praef.* 29:

*...quae in vita usurpant homines, cogitant, curant,
vident, quaequae agunt vigilantes agitantque, ea si
cui in somno accidunt minus mirumst.*

Se encuentra, tal vez, en Ennio, *Ann.* VII 218-19 Vahlen:

*nec quisquam sophiam, sapientia quae perhibetur,
in somnis vidit prius quam eam discere coepit.*

Reaparece en Cicerón, *Somn. Scip.* I: *fit enim fere, ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale, quale de Homero scribit Ennius, de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare.* Y se repite, con mayor fuerza todavía que en Lucrecio (por no admitir otro tipo de ensueños que los endógenos) en el fr. 30 de Petronio:

*Somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris,
non delubra deum nec ab aethere numina mittunt,
sed sibi quisque facit. Nam cum prostrata sopore
urget membra quies et mens sine pondere ludit,
quicquid luce fuit tenebris agit...*

El rey sueña con destruir ciudades, el abogado con defender causas, el avaro con atesorar riquezas, el cazador con la caza etc.

Ampliarían la enumeración de este tipo de ensueños Frontón (*De Feriis Als.* 3), que parece imitar textualmente a Lucrecio (*donat et multa somnia amoena, ut quo studio quisque devinctus esset...*), Claudiano (*Praef. VI consul. Hon.*) y sobre todo el cristiano Ausonio (VII 4 ss.), que añade a la lista los ensueños de vuelo, los incestuosos y los de cautiverio entre los bárbaros. A partir de Aristóteles es ya un tópico repetir que buen número de los sueños son ἀπηχήματα, ecos o resonancias de la vigilia, cf. San Basilio (*Ep.* I, 2, PG 32, 225), San Gregorio de Nisa (*De hom. opif.* 13, PG 44, 172 D) y el propio San Jerónimo que se defiende de las inculpaciones de Rufino al sueño que comentamos más abajo, recriminándole por otorgar valor de profecía a sus ensueños, cuando la experiencia personal demuestra la inconsistencia de las fantasías oníricas: *Quotiens vidi me esse mortuum, et in sepulcro positum! Quotiens volare super terras, et montes ac maria natatu aeris transfretare!...Quanti in somniis divites, aperti oculis repente mendici sunt! Sitientes flumina bibunt, et experrecti faucibus aestuant* (*Contr. Rufin.* I 31, PL 23, 442).

Tales tipos de ensueños, aun sin compartir el racionalismo de un Petronio, no causaban en nadie excesiva preocupación, salvo, claro está, cuando reproducían proclividades que por cualquier motivo personal no se querían tener. San Jerónimo, por ejemplo, (*Ep.* XXII 30) relata un ensueño que le produjo su afición a la lectura de los clásicos paganos, un ensueño incomprensible fuera del ámbito cristiano en que se movía. Incluso en Jerusalén no podía prescindir de su biblioteca personal, con tanto trabajo formada, y por las noches releía amorosamente a su Plauto y a su Cicerón. Acostumbrado a las mieles del buen latín se le caían de las manos los libros de la Biblia con su bárbaro estilo. Habiendo caído enfermo por las continuas vigili-
lias, una noche soñó que se le transportaba a un refulgente tribunal, donde al preguntarle su condición el juez que lo presidía y contestar Jerónimo que era cristiano, le replicó: «mientes, eres ciceroniano, no cristiano; donde está tu tesoro, allí está tu corazón». Condenado a flagelación, más que los golpes le dolía pensar en el versículo bíblico: *In inferno autem quis confitebitur tibi*. Y abrazándose a las rodillas del juez, suplicó indulgencia por los errores de su juventud, prometiendo solemnemente no volver a leer literatura profana: *Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi*. A partir de entonces leyó los Libros Santos con tanto tesón como jamás había leído los profanos.

Pero éste es un caso límite. El repetir en sueños lo hecho en la vigilia, el prolongar aun dormido las actividades propias, se tenía por algo normal, cuando no por omen favorable. Tampoco preocupaban demasiado los *Wunschträume* debidos a debilidades fisiológicas obvias, de los que se ocupa también Lucrecio en su poema. Los ensueños que interesaban eran cuantos iban ligados a una significación fundamental en la vida privada o pública por contener un mensaje de los dioses. Las fuentes literarias, históricas y epigráficas nos han transmitido un buen número de ensue-

ños de esta índole que ofrecen por lo general tan grandes semejanzas en su estructura general y en los detalles, que se les puede reducir a un puñado de tipos fundamentales, con analogías sorprendentes a veces con los datos ofrecidos por otras culturas antiguas contemporáneas. En este aspecto resultan, una vez más, aleccionadores los datos de la moderna etnología. Malinowski⁽⁷⁾ señala que los indígenas no atribuyen a los sueños corrientes ninguna significación especial, ni tienen un sistema de interpretación simbólica. Pero sí, en cambio lo tienen para los eróticos y sexuales y para los ‘standarizados’, prescritos y definidos por la costumbre, que se relacionan con la posición social o las tareas de ciertas personas y son secuela de la magia practicada por ellas mismas o ejercida sobre ellas, cuando no de la acción de seres espirituales.

Tras lo que llevamos dicho, parece irse delimitando suficientemente lo que va a ser objeto de nuestro estudio. Pero conviene hacer unas precisiones más. Salvo en lo mínimamente preciso no nos vamos a ocupar ni de los mecanismos del sueño y del ensueño en las concepciones de médicos y filósofos, ni de las clasificaciones de los ensueños realizadas por los antiguos, ni de la onirocrítica, ni de prácticas mágicas como la *ὄνειρου αἵτησις* o la *ὄνειροπόμπεια*. Tampoco pretendemos hacer una historia cultural de los ensueños, en el sentido en que la entiende Peter Burke⁽⁸⁾, porque el material rebasa nuestras fuerzas.

Son los ensueños que hemos denominado ‘significativos’ los que ocuparán nuestra atención y dentro de ellos lógicamente su contenido manifiesto, ya que pretender penetrar en el latente implicaría admitir la universalidad de los símbolos oníricos (lo que es una suposición gratuita) y tropezaría además, con la imposibilidad de contrastar la experiencia onírica con las asociaciones personales del soñador. Por último, no tendría lo suficientemente en cuenta la actitud de los antiguos con respecto a sus vivencias somniales. El filólogo en este caso debe atenerse a la interpretación que en su momento les dieron los onirócritas o el vulgo. A este respecto conviene recordar que salvo los ejemplos epigráficos –desde los *iamata* a las dedicatorias *κατὰ πρόσταγμα*– que recogen genuinas experiencias individuales, son muy pocos los relatos de ensueños personales que poseemos. Si se exceptúan los de Jenofonte, Cicerón, Elio Aristides, Plinio el Joven y los de ciertos autores cristianos como San Jerónimo, apenas contamos con documentación de esta índole. Las alusiones de las fuentes se refieren siempre a un tercero, casi siempre un personaje relevante en un momento crítico, y por lo general están bastante separadas cronológicamente de los protagonistas respectivos. De ahí que los relatos se presenten adornados por la fantasía o con las características de las *praedictiones ex eventu*, y sea su historicidad más que dudosa, como no se le escapó al propio Cicerón (*Div. II* 136). Sin embargo,

⁷ *La vida sexual de los salvajes del N.W. de Melanesia*, Madrid, Morata, 1932, pp. 279-286.

⁸ Cf. el cap. 2 «Historia cultural de los sueños» en *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 41-64.

lo que no puede ponerse en duda es el crédito que les prestaba la gente, un crédito que se traducía en la expectación de tener análogas vivencias en la vida personal, y que abocaba, por un explicable fenómeno de sugestión, en tenerlas de hecho. De ahí que relatos similares se repitan con harta monotonía y sea lícito hablar de una tipificación de los ensueños, al menos de aquellos relevantes y significativos según la estimación de los antiguos. Nuestro ensayo de clasificación, incompleto y necesariamente esbozado con arreglo a criterios discutibles, no sólo arroja alguna luz sobre ciertos aspectos irracionales del alma de los antiguos, sino que da un nuevo apoyo a la clasificación de los ensueños en las sociedades primitivas de J.S. Lincoln en ‘particulares’ y de ‘pauta cultural’, es decir los determinados por los esquemas fijos o estereotipos propios de las diferentes culturas, lo que presupone que en cada una de ellas la gente tienda a tener determinadas experiencias oníricas. Las dos categorías mencionadas corresponden *grosso modo*, según puede colegirse, a nuestra bipartición de los ensueños en ‘banales’ y ‘significativos’. Por lo demás, no creemos que un nuevo acervo de datos modifique las líneas generales de nuestro esquema, sino que más bien, de aceptarse los supuestos conforme a los que se ha trazado, vendría a reforzarlas. Característico en todos ellos es su carácter premonitor y el referirse a momentos estelares del personaje de quien se cuentan: el nacimiento, el acceso al poder, la vocación y la muerte. Otros nos dan la razón de un triunfo, de una retirada militar, de una derrota. Un número bastante amplio, explica el porqué se edificó o reconstruyó un santuario o se instituyó un culto. Y algunos hay, en fin, que reposan en ciertas aspiraciones, como la de hacerse rico, del hombre vulgar. De acuerdo con esto hemos establecido seis grandes categorías, divididas a su vez en subgrupos que caracterizaremos someramente:

I. *Ensueños eróticos.*

Sólo este primer grupo primero y el sexto responden a vivencias reales, siendo los demás en buena parte o profecías *ex eventu* o supercherías legendarias de marcado signo propagandístico. Sobre este primer grupo nos extenderemos después con cierto detenimiento.

II. *El aviso del poder.*

El anuncio de las cualidades que en el futuro ha de tener o el poder que ha de alcanzar un determinado individuo se presenta bien en forma de *ensueño prenatal* del padre o de la madre, como los dos de Astiages referentes a Ciro (Hdt. I 107-108) o el de Atia, madre de Augusto (Suet. *Aug.* 94), bien en *ensueños paralelos* de ambos, como los progenitores de Alejandro Severo (SHA. *Alex. Sev.* 14, 1-2) y los muchos sueños premonitores del imperio de Septimio Severo. Hay también otros subgrupos, la *revelación a tercero*, la *revelación personal*, el *simbolismo del rayo* y la *epifanía divina* que no están tan ampliamente representados. En todos ellos es visible la carga propagandística.

III. La premonición de la muerte

El tipo de premonición varía según sea aquélla inminente o se condicione al cumplimiento previo de un hecho. En el primer caso suele ser el propio interesado quien recibe el aviso, en el segundo éste puede darse a un allegado—hijo, esposa, amigo—de quien va a fallecer. Los ensueños de esta índole, aunque a veces adopten la forma alegórica por lo general no exigen gran esfuerzo para comprender su significado. Se presentan como una *llamada de ultratumba* (Plat. *Crito*, 44b); de un *mensaje cifrado*, como el recibido por Faulo (Paus. X 2,6); de una *visión terrorífica* (Alejandro Magno poco antes de matar a Clito y a Parmenión [Plut. *Alex.* 50] soñó verlos muertos y a los hijos de este último cubiertos de negras vestiduras); del *abandono divino* (Filemón antes de fallecer vio en sueños salir de su casa a nueve muchachas, *Suda*, s.v. Φιλήμων). Revisten también la forma de *premio y castigo*. Septimio Severo sueña con su propia apoteosis (SHA. Sev. 22,1), el tirano Apolodoro con ser primero azotado y después cocido en una caldera (Plut. *De sera num. vind.* 55B).

IV. La señal decisiva

Comprende este grupo un amplio número de ensueños. Por ellos se anuncia la *victoria* (p.e. los de Arimnesto antes de Platea, Plut. *Arist.* 11,5 y Decio Mus, Cic. *Div.* I 51) o la *derrota* (cf. el sueño de Demetrio en Plut. *Dem.* 49), aunque la señal puede ser ambigua como en el caso de Jerjes (Hdt. VII 12), cuando los dioses quieren causar la ruina de alguien. Por vía onírica puede también recibirse el *aviso salvador* de los peligros insospechados que acechan la vida de los hombres, pues sólo los dioses los conocen y sólo ellos los pueden revelar (cf. Xen. *An.* IV 3,8). En sueños cabe llegarse a *descubrir lo oculto*, como la *aristolochia* (Cic. *Div.* I 10,16), eficaz antídoto contra las picaduras de serpiente, esclarecerse un crimen, descubrir un tesoro. Por último, una revelación somnial puede significar un viraje radical en la vida de una persona, decidirla o hacerla desistir de un casamiento, de un viaje, vocarla para una determinada profesión. Así los reiterados ensueños de Aspasia que la empujaban a unir su vida a un hombre καλὸς κάγαθος (Ael. *Var. hist.* XII). Un sueño puede dar origen a una *conversión* o al nacimiento de una vocación religiosa.

V. El ensueño prostagmático

Frecuentes sobre todo a partir de la época helenística e imperial son las fórmulas epigráficas κατὰ πρόσταγμα, προστάξαντος τοῦ θεοῦ, κατ' ἐπίταγμα, κατ' ἐπιταγήν, que alternan con κατ' ὄναρ, κατ' ὄνειρον, καθ' ὕπνους, καθ' ὄραμα, κατ' ἐνύπσιον y en las latinas *ex visu monitus*, *somnio iussus*. Se trata de algo diferente de la εὐχή, del χαριστήριον, del *votum*. El oferente no actúa como tantas veces indica la fórmula *V(otum) S(olvit) L(ubens) M(erito)*, sino constreñido por un mandato de la divinidad. De ahí que demos esa denominación a los ensueños que obligaron a tomar determinaciones, a veces en contra de la propia voluntad, por una exigencia di-

vina manifestada en una experiencia somnial. A este tipo de ensueños obedecen la *fundación de una ciudad* (p.e. la de la nueva Esmirna por Alejandro Magno, Paus. VII 5, 1-2, la de Constantinopla por Constantino, Sozom. *Hist. eccl.* II 1, 10-13); el *establecimiento de un culto* (p. e. el del ξένος ἱατρος en Atenas, Luc. *Scyth.* I ss, el de la Ártemis Limnátide en Patras, Paus. III 14,2), una *institución o decisión política* (p. e. la de emplear moneda de hierro en Esparta, Theopomp. *FGrHist* B 71 [66], *ap.* Diog. Laert. I 116, la reforma de Cleómenes, Plut., *Cleom.* 7,2). Por último, el πρόσ-ταγμα reviste a veces la forma de una *prohibición conminatoria*. Así, a Lisandro Ammón le impide en sueños continuar el sitio de Aphytis (Plut. *Lys.* 20,5), a Aníbal le prohíbe Juno Lacinia llevarse la estatua de oro de su templo (Cic. *Div.* I 48).

Apéndice. Los ensueños eróticos

Quizá sean los ensueños eróticos donde es más visible la impronta cultural a que nos hemos referido, especialmente los incestuosos y los que entran dentro de lo que en un estudio anterior denominamos ‘coito teriomórfico’⁽⁹⁾. Por lo demás, cumple aquí advertir que frente a los simbolismos de la onirocrítica o las creencias tardías en incubos⁽¹⁰⁾ y súcubos, los poetas griegos y romanos, con su capacidad característica para calar en lo profundo del ser humano, se expresaron sobre este tipo de fantasías somniales en términos de sorprendente ‘modernidad’. Parece como si se hubieran anticipado al psicoanálisis en percatarse de que los ensueños eróticos son producidos por el deseo o la añoranza, hasta el punto de servirse de ellos, sobre todo a partir de la época helenística, como un recurso literario para aclarar las motivaciones de la actuación de sus personajes, especialmente los femeninos, situando en la fantasía somnial el momento de recibir una repentina iluminación sobre la verdadera naturaleza de sus sentimientos⁽¹¹⁾. Gracias, pues, a la experiencia cotidiana y a su valoración por los poetas se generalizó el convencimiento de que los ensueños eróticos eran algo natural en los enamorados sin ninguna especial significación. Los médicos como Hipócrates (*De natura pueri in partu*, 1, *De victu* II 54), Herófilo

⁹ Cf. «PROCVL RECEDANT SOMNIA. Los ensueños eróticos en la antigüedad pagana y cristiana», en José L. Melena (ed.). *Symbolae Lvdoico Mixtelena septvagenario oblatae*, Vitoria, 1985, tomo I, pp. 193-219, en p. 200.

¹⁰ No puede considerarse como tal la violación de Rea Silvia dormida por Marte (Ovid. *Fasti* III 1, 14 ss.), cf. A. Alföldi, «Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik. Kleine Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte. I. Der Traum der Rea», *MH* 7 (1950), pp. 2-13. Tampoco algunas de las hazañas amorosas que realiza Dioniso gracias a la cooperación de Hypnos que sume en un γάμιον κῶμα a las favorecidas con su pasión en Nonno (*Dion.* XVI 261-2, 282-84).

¹¹ Cf. Los ensueños de Penélope (*Od.* XX 85-90, XIX 581), los de Menelao (Aesch. *Ag.* 420-26), los deseos de Admeto formulados en Eur. *Alc.* 354-5, (cf. también de este autor, *Herc.* 493. *IT.* 452-55), los del Cíclope de Teócrito (XI 22-23). Sobre el de Medea (Apoll. *Rhod. Arg.* III 459-470), cf. A. Hurst, «Sur deux passages d’Apollonios de Rhodes», *MH* 23 (1966), pp. 108-110. Para la literatura latina, cf. Enn. *Ann* I, fr. 28 Vahlen, el ensueño de Dido (Virg. *Aen.* IV 465 ss.), el de Bíblide, enamorada de su hermano Cauno (Ovid. *Met.* IX 468 ss.).

(*apud* Plut. *Plac.* V 2,3 = Gal. XIX 321 K.) o Galeno (VI 832 K.), los filósofos materialistas como Aristóteles (*Eth. Nicom.* I 13,12, *Probl.* 33,150), Epicuro y Lucrecio (IV 1020-36), hasta los propios onirócritas, no les concedían ningún valor. Artemidoro lo afirma expresamente: «soñar unirse a una mujer conocida y tratada habitualmente, en el caso de suceder cuando se está enamorado y deseoso de ella, no significa nada por la continuidad del deseo» (I 78, p. 88,12 Pack). En cambio, el pitagorismo, Platón y la Stoa consideran dichos ensueños con prevención como síntoma de un desarreglo en el alma. Platón (*Rep.* IX 571C) se ha percatado de que «en cada uno de nosotros hay un tipo terrible, salvaje y desenfrenado de deseos» que se ponen de manifiesto especialmente en los ensueños. Como si se despojara de todo escrúpulo, pudor y cordura, el hombre cuando sueña no se abstiene, ni de unirse a su propia madre, ni de mancillar de cualquier forma a hombres, dioses y animales. Y de ahí la obligación del sabio antes de acostarse de sosegar la parte irascible y concupiscible del alma, y de poner en tensión al propio tiempo la racional, para que ésta, mientras reposan las otras, pueda contemplar en sueños algunas de las verdades presentes, pasadas o futuras. Para Zenón (cf. Plut. *De profect. in virt.* 83 A) los ensueños son el mejor indicio para conocer el propio perfeccionamiento moral. Y la inquietud de platónicos y estoicos, como analizamos en su momento, la heredó angustiosamente el cristianismo. Pero dentro de la varia gama de ensueños eróticos sólo vamos a considerar por especial significación los dos grupos siguientes.

Los ensueños incestuosos

Para el hombre moderno, por muy acostumbrado que esté a oír hablar del “complejo de Edipo”, le resulta un poco extraña la frecuencia con que las fuentes antiguas se refieren a los ensueños incestuosos⁽¹²⁾, desde la afirmación de la Yocasta sofoclea (*Oed. R.* 981-82) de que «son ya muchos los hombres que han yacido con su madre en sueños», a Platón, más o menos literalmente citado por Cicerón (*Div.* II 146), Plutarco (*De profect. in virt.* 83 A-E) y Calcidio, a los autores de época imperial, donde el motivo del *tragicus concubitus* (Juvenal II 29 ss) se había convertido en un tópico. Así, en la poesía de Ausonio sobre los sueños (*Ephem.* 8, vv. 10 ss.)⁽¹³⁾,

¹² Sin embargo, es parca la documentación sobre incestos ‘reales’: p.e. el de Cimón y su hermanastra Elpinice (Plut *Cim.* 4,6, Nep. *Cim.* 1,2, Ath. XIII 589 E), el de Alcibíades y su presunta hija (*Lys. ap.* Ath. XII 534), el horrendo caso de la mujer y de los hijos de Dionisio el Joven, forzados por los locrios en venganza a cometer toda clase de monstruosidades (Clearch. *ap.* Ath. XII 541). Aristófanes alude al de un tal Caropión con su madre (*Vesp.* 1178). El tema del incesto lo escenificó Eurípides en el Éolo, y en época tardía figuró en la temática de la pantomima. Para más detalles, cf. H. Licht, *Sexual Life in Ancient Greece*, London, 1953³, pp. 516-18. Se ha de notar, sin embargo, que en Atenas el matrimonio entre hermanos consanguíneos (no uterinos) estaba permitido, como bien atestiguan Iseo y Menandro, y que desde Ptolomeo II los reyes del Egipto helenístico adoptaron la costumbre indígena de tomar como esposa a sus hermanas.

¹³ W. Shetter, «Die Gedicht (1961) des Ausonius über die Träume», *RhM* 104, pp. 366-378 estima estos versos interpolación de un autor cristiano.

donde reaparece la expresión en un contexto que refleja el horror producido por esas figuraciones oníricas:

*Infandas etiam veneres incestaque noctis
dedecora et tragicos patimur per somnia coetus.*

Acusar a alguien de tener ese tipo de sueños era un insulto que surtía su efecto. Alejandro de Abonutico le responde a Rutiliano que Luciano de Samósata se complacía con κούταις δυσάγνοις y Claudiano (15, 447), el último poeta gentil de importancia, le echa en cara al insurgente Gildón el tener *incestos somnos*. Y en el Pseudo-Justino (*Quaest. et resp.* 21, PG 6, 1265) se encuentra la angustiada pregunta: «Si los monjes cuando están en plena lucidez mental (σώφροσι λογισμῶ) se apartan de los placeres conyugales, ¿por qué en las fantasías del sueño tienen experiencias involuntarias, y no sólo las corrientes, sino que a veces creen tener comercio con sus madres y sus hermanas?»

Y la verdad es que ese sentimiento de culpabilidad no se comprende bien cuando se lee la amplia sección destinada al significado de los ensueños afrodisíacos en Artemidoro de Daldis, quien los clasifica, atendiendo a la índole del *partenaire* sexual: a) en acordes con la naturaleza, la ley y la costumbre (κατὰ φύσιν καὶ νόμον καὶ ἦθος); b) contrarios a la ley (παρὰ νόμον); c) contra la naturaleza (παρὰ φύσιν). En el primer grupo clasifica las experiencias eróticas tenidas en sueños con la mujer legítima, con la amada, con prostitutas y, de acuerdo con el espíritu de los tiempos, con un esclavo o una esclava. Todos ellos suelen comportar presagios favorables por no apartarse de lo ‘natural’ y ‘legítimo’. Pero admira que incluya en esa sección el περαίνεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ, lo cual induce a pensar que el concepto de φύσις, νόμος y ἔθος de nuestro autor (y de paso el de sus contemporáneos) era un tanto elástico. Pero el asombro del lector moderno aumenta cuando el onirócrita pasa al grupo de los ensueños παρὰ νόμον (incestuosos) que se suponían posibles. La tipificación se establece con arreglo a la relación familiar (padres, hijos, hermanos), la edad (hijos e hijas menores de cinco años, de cinco a diez, adolescentes, adultos): la respectiva función de agente o paciente; las diversas posturas y actos, y hasta la condición de vivos o difuntos de los progenitores. Así, entre los eventuales ensueños que le podían a un padre caer en suerte estaba el de περαίνεσθαι ὑπὸ τοῦ υἱοῦ o a un hijo el de τὸν ἑαυτοῦ πατέρα περαίνειν. Por último, por παρὰ φύσιν el bueno de Artemidoro no entiende precisamente lo que nuestros clásicos solían entender por ‘contra natura’, sino las fantasías somniales necrófilas y zoófilas (copular con un cadáver o con un animal) y aquellas otras que comportan algo así como una imposibilidad metafísica, por ejemplo, ayuntarse con uno mismo, con un dios o una diosa.

Visto el material, no extraña que suela ir unido a un augurio favorable el típico ensueño de Edipo, siempre y cuando se realice *comme il faut*, sin adoptar posturas

repugnantes a la dignidad materna. Y aquí es donde directamente entramos en los arquetipos culturales, cuyas raíces se hunden en Egipto y en Oriente. En el Pap. Chester Beatty III⁽¹⁴⁾ se pueden leer los presagios correspondientes a dos sueños incestuosos:

«Si un hombre se ve en sueños:

...

ayuntándose con su madre BUENO, sus conciudadanos se agruparán con él;

ayuntándose con su hermana BUENO, algo le será transmitido».

El simbolismo de los incestuosos, dentro del marco general de los ensueños eróticos, habría sido tratado ampliamente por el más grande onirócrita de la Antigüedad, el célebre acompañante de Alejandro Magno, Aristandro de Telmeso, según consta por Artemidoro (I 79, p. 92, 18 Pack), que de su obra recogería buena parte de su doctrina. La madre en dichos ensueños representa, por un lado, la patria, de ahí que sea un buen omen el abrazo materno para el demagogo y el político (ἀγαθὸν δὲ καὶ παντὶ δημαγωγῶ καὶ πολιτευτῆ· σημαίνει γὰρ τὴν πατρίδα ἢ μήτηρ: Artem. I 79, p. 91, 21 Pack); por otro, la tierra (καὶ τὴν γῆν [οὐδὲ αὐτὴν] οὐδὲν ἦττον μητέρα καλοῦμεν, p. 92, 23; p. 93, 26-34). En consecuencia, el tener la experiencia somnial citada, estando ausente de la patria, presagia el regreso (I 79, p. 91,5). El soñar unirse a la madre, cuando está ya muerta, es un mal omen si se está enfermo, por prefigurar el mezclarse con la tierra, es decir el sepelio (p. 92, 25). Pero, en cambio, es favorable si se litiga por una finca o se está a punto de comprarla. Aunque en esto las opiniones de los onirócritas diferían (p. 93,1).

Con este bagaje estamos ya bien pertrechados para ocuparnos de los ensueños incestuosos atribuidos a personajes históricos. El más antiguo es el del pisistrátida Hippias, quien soñó la víspera de Maratón τῇ μητρὶ τῇ ἔωυτοῦ συνευνηθῆναι, lo que interpretó, tal como si de antemano le fuera conocida la obra de Artemidoro, como un augurio de que habría de regresar a la patria, recuperar el poder y morir de vejez en Atenas (Hdt. VI 107). Algo similar refiere Pausanias (IV 26, 3-8) del general de los mesenios Comón, que había emigrado con gran número de sus compatriotas a Evespérides (en Libia) respondiendo al llamamiento de los colonos griegos de la ciudad acosados por los bárbaros. Soñó el año anterior al de la batalla de Leuctra que se unía a su madre, ya difunta, y que ésta revivía tras el acto. A partir de ese momento concibió grandes esperanzas de regresar a Mesenia, que se vieron cumplidas después de la derrota de los espartanos en dicha batalla, cuando los tebanos enviaron mensajeros por todo el mundo griego donde había exiliados mesenios para

¹⁴ Vide A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series. I. Text*, London, 1935, pp. 9-23. *Plates*, vol. III, láms. 5-8a. Cf. S. Sauneron, «Les songes et leur interprétation dans l'Égypte», en *Sources Orientales*, pp. 34-35.

incitarles a regresar a su patria. El presagio lo reforzaba el ensueño paralelo que tuvo en Messana (la antigua Zancle) en Sicilia el sacerdote del templo de Heracles fundado por Manticlo, jefe también de un grupo de emigrantes mesenios: Heracles invitaba al fundador de su santuario a acudir a Itome (en Mesenia) para recibir la hospitalidad de Zeus (Paus. IV 26, 3-8). Con todo, el más famoso de los ensueños incestuosos es el de Julio César, que unas fuentes (Suet. *Div. Jul.* 7, Cass. Dio XLI 24, cf. XXXVII 52, Cedren. *PG* 121, 336 C) sitúan en Cádiz el año 67, cuando era César cuestor, y otras (Plut. *Caes.* 32,6, Zon. *Ann.* X 7, *PG* 134, 820 D), antes de cruzar el Rubicón. Los intérpretes de sueños, dice Suetonio, le hicieron concebir enormes esperanzas, cuando ya estaba enojado consigo mismo por no haber hecho nada notable a la edad de Alejandro. El sueño era un presagio de dominio sobre el “orbe de la tierra”, *quando mater, quam subiectam sibi vidisset, non alia esset quam terra, quae omnium parens haberetur.*

De la historicidad de estos ensueños puede dudarse. Lo que no cabe poner en tela de juicio es el de haber sido inducidos, bien como vaticinios *ex eventu*, bien como realidad factual, por antiquísimos modelos culturales que reunían el prestigio de lo insólito y el quebrantamiento simbólico de un tabú.

El coito ofidiomórfico

Uno de los esquemas oníricos difícilmente repetibles fuera del mundo antiguo es el del coito con un animal. Platón aludía a su posibilidad en el pasaje anteriormente citado de la *República* sin entrar pudorosamente en detalles. No obstante, de la inspección de la obra de Artemidoro se obtiene la impresión de que esta clase de experiencias no era frecuente. Nada hay, ciertamente, en los documentos del mundo grecorromano comparable a los datos deparados por la clave de sueños egipcia (*op. cit.* en nota 14), donde entre los distintos animales con los que la mujer puede copular figuran el caballo, el asno, el macho cabrío y el carnero. Exceptúense quizás esas aberraciones de época imperial sugeridas por el *Lucio* de Luciano (cap. 50) o las *Metamorfosis* de Apuleyo. Las uniones monstruosas como la de Pasífae habían quedado relegadas al mito y no formaban parte del mundo vivencial de griegos y romanos, ni siquiera como reliquia arquetípica.

Con todo, existe una excepción en el caso de la serpiente. La serpiente, a más de ser un símbolo sexual por su analogía con el falo (lo que pudiera explicar su operatividad en los ensueños eróticos), era para los antiguos griegos y romanos un símbolo del demon familiar, de los muertos, de las divinidades ctónicas y muy especialmente una epifanía de las divinidades salutíferas como Asclepio. Como tal funciona en los casos que vamos a considerar donde se conjugan el sueño prenatal, frecuente entre los pueblos primitivos para anunciar la preñez, y las experiencias femeninas de *incubatio* en los templos de Asclepio en procura de fertilidad. En uno de los *iamata* de Epidauro (n.º. 80 XIX 116 ss.) una mujer sueña que un δράκων se llegaba

a su vientre, tras de lo cual, andando el tiempo tuvo cinco hijos. En otro, era el propio Asclepio quien le acercaba a una tal Nicasibula una gran serpiente con la que se unía sexualmente (nº. 80 XXII 129 ss.). Transcurrido un año parió dos hijos varones. En ambos casos más que de ensueños eróticos se debe hablar de vivencias religiosas provocadas por el intenso deseo de ser madre. Téngase en cuenta que con quien se creía tener contacto no era propiamente el reptil, sino una encarnación de la divinidad. Por lo demás, las asociaciones que despertaba la serpiente en el paganismo eran muy diferentes de las que evoca en el judeo-cristianismo, como se desprende de la enumeración de sus significaciones en Artemidoro (II 13, 126, 20-127 Pack): δράκων βασιλέα σημαίνει διὰ τὸ δυνατόν ... καὶ πλοῦτον καὶ χρήματα διὰ τὸ ἐπὶ θησαυροῦς ἰδρῦεσθαι καὶ θεοὺς πάντας, οἷς ἔστι ἱερός, εἰσὶ δὲ οἶδε Ζεὺς, Σαβάζιος, Ἥλιος, Δημήτηρ καὶ Κόρη, Ἐκάτη, Ἀσκληπιός, Ἥρωες.

Estamos ya en situación de entender unos cuantos ensueños de encumbradas damas que la propaganda política se encargó de divulgar. De Olimpias, la madre de Alejandro Magno, se decía que la noche que concibió a su hijo había soñado que una enorme serpiente se introducía en su interior (Plut. *Alex.* 2,4, Paus. IV 14 8, Just. *Hist. Phil.* XII 16,2) y la misma historia con escasas variantes se refería de Nicotelia, la madre de Aristómenes, a quien los mesenios consideraban un héroe (Paus. IV 14,7) y de Aristodama, la madre de Arato (*ibid.* 8). Otro tanto se contaba de la madre de Escipión (Aul. Gell. VI 1), y también de Atia, la madre de Augusto. Suetonio, cuya fuente son los *Theologumena* de Asclepiades de Mende, puntualiza que Atia fue a media noche al templo de Apolo con una hamaca (*lectica*) y que, mientras las restantes matronas dormían, creyó sentir *draconem repente irrepsisse ad eam pauloque post egressum; illam expergefactam quasi a concubitu mariti purificasse se ... Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum*. Más explícito no se puede ser. Con el relato de ensueños semejantes, que a niveles mucho más modestos tenían otras mujeres del pueblo llano, se pretendía hacer creer en el origen divino de los gobernantes. Casio Dión (XLV 1,7) agrega a este ensueño otro que recuerda el de la Mandane herodotea. Tras el coito con la serpiente, Atia vio que sus entrañas se elevaban al cielo y se extendían por toda la tierra.