

Platón y los sueños

*Sergio Pérez Cortés**

Los sueños parecen indicar que los seres humanos viven dos vidas paralelas que sin duda les pertenecen pero entre las cuales no logran una concordancia perfecta. En una, la vida consciente, ellos se perciben –quizá ilusoriamente– del todo soberanos de sí mismos; pero en la otra, en la vida onírica, se sienten desvalidos y con frecuencia se preguntan: ¿soy yo quien sueña? Nuestro propósito es justamente detenernos en este tipo de interrogación que el individuo dirige a sus sueños; para ello hemos elegido un momento distante: la filosofía antigua. Esta vez en torno a Platón y los sueños. Platón, a diferencia de otros filósofos de la antigüedad, no ofrece una doctrina unificada de los sueños sino que dispersa su opinión en los terrenos epistemológico, psicológico, fisiológico y aun metafísico. Este es pues un fragmento de una investigación más amplia acerca de las preguntas que los seres humanos han dirigido a sus sueños, investigación de la que la revista *Versión* ha tenido la amabilidad de recoger otro fragmento dedicado a los filósofos estoicos. Nuevamente, invitamos al lector a marchar por la brecha de los sueños.

PALABRAS CLAVE: sueños, filosofía, Platón.

Plato and dreams. Dreams seem to indicate that human beings live two parallel lives, both of which without doubt belong to them, but between which there is not perfect concord. In one, the conscious life, they perceive themselves –perhaps illusorily– as their own masters but in the oniric life they feel disabled and frequently ask: am I the one who's dreaming? Our purpose is to reflect on this type of question which individuals ask regarding their dreams and in order to do so we have chosen a distant moment: ancient philosophy. This time with respect to Plato and dreams. Plato is different from other philosophers of Antiquity because he doesn't offer a unified doctrine of dreams but rather disperses his opinions in epistemological, psychological, physiological and even metaphysical

* Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa.

terrain. The reflections in this article form part of a broader research project on the questions which human beings have asked concerning their dreams, research of which the journal *Versión* has been kind enough to publish an earlier fragment dedicated to the esoteric philosophers. Once again we invite the reader to walk through the opening into dreams.

KEY WORDS: dreams, philosophy, Plato.

LAS REFERENCIAS que a lo largo de sus diálogos hace Platón a los sueños son relativamente numerosas y extensas, pero no constituyen una doctrina homogénea. Platón parece haber encontrado los sueños un poco al pasar, como parte de la existencia humana, pero a diferencia de Aristóteles, no le merecieron una tematización específica. Sus opiniones respecto al fenómeno onírico se dispersan en diversos diálogos, con matices y énfasis diversos y, en algún caso, con opiniones que son difícilmente compatibles unas con otras. Quizá la razón más general sea que los sueños son una realidad en cierto modo lejana y hasta contrapuesta al esfuerzo racional que la filosofía de Platón se propone. Se verá que respecto a los sueños, Platón se encuentra aún muy próximo al saber tradicional de los griegos de su tiempo, y también profundamente influenciado por la escuela pitagórica. Con todo, los sueños también forman parte de la vida humana y, sin ofrecer una doctrina específica, Platón no los deja fuera de su filosofía y expresa con suficiente amplitud su concepción de esta forma de experiencia. De modo que nos proponemos seguir esa huella incierta, cambiante que se traza al hilo de los diversos diálogos, exponiendo las diversas dimensiones que se descubren, los diversos aspectos que se resaltan. El lector moderno encontrará un horizonte de problemas muy lejano al suyo. No intentaremos una presentación puramente filológica, ni nos detendremos únicamente en su relación con sus doctrinas filosóficas: más bien examinaremos el sueño como un fenómeno humano de diversas dimensiones poniéndolo en contacto con su contexto histórico y espiritual. Veamos uno a uno esos dominios.

Una posible definición de los sueños

Probablemente, lo que más se aproxima a la definición de un sueño se encuentra en la *República*, en el momento en que Platón intenta hacer explícito el estado de opinión irreflexiva en que normalmente se encuentra sumergido el individuo. Aquí, el acto de soñar es usado como metáfora para indicar que la inmensa mayoría toma por real aquello que no lo es, creyendo que existe algo que no existe. La esencia del sueño, si nos podemos expresar así, consiste en la confusión que provoca entre realidad y apariencia: “Fíjate bien –dice Sócrates– ¿qué otra cosa es ensoñar sino que el uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a lo que asemeja?”.¹ Es decir que los sueños provocan una falsa apariencia: hacer creer que sus ilusiones son verdícas, disimulando el hecho de que sus ideas son confusas y sus impresiones vagas. Platón aquí no está directamente interesado en el fenómeno onírico, sino de caracterizar una clase específica de individuos que se esfuerzan por contemplar la verdad, en este caso lo bello en sí, y que por ello merecen el nombre de filósofos. Ante la búsqueda de tal conocimiento, los sueños ocupan el extremo opuesto, una suerte de percepción difusa y desleal. Su esencia consiste en provocar en el durmiente una confusión entre apariencia y verdad; soñar equivale a juzgar real aquello que no lo es, a tomar la copia, lo semejante, no como una copia sino como la realidad misma. A esta apariencia, Platón la llama opinión, de modo que se dibuja una doble oposición: el sueño se opone a la vigilia, lo mismo que la opinión se opone al conocimiento: “¿Así pues el pensamiento del que está en vela diremos rectamente que es saber de quien conoce y el otro parecer de quien opina? Exacto –responde Glaucón”.² Se trata, en síntesis, de una dimensión que podríamos llamar ontológica y epistemológica del sueño.

Uno es saber de quien conoce, otro, parecer de quien opina. Lo importante es que la opinión, la *doxa* no es sólo un efecto del reposo, sino la situación general en la que viven los no-filósofos. Por ello, esta afirmación contenida en la *República* debe ser complementada con otra opinión contenida en el *Teeteto*, donde Platón, partiendo de la idea de que “quien sueña tiene una

¹ *República*, V, 476d.

² *Ibid.*, 476 d.

opinión falsa”, desea distinguir entre sueño nocturno y estado de vigilia. Para hacer esta distinción, Platón introduce un criterio adicional: la sensación. En efecto, en el diálogo, a instancias de Sócrates, Teeteto ha aceptado la teoría de la percepción de Protágoras según la cual el conocimiento es idéntico a la percepción y por tanto “aquello que se aparece a cada uno”, es siempre verdadero. De acuerdo con esta teoría, ninguna cosa tiene un ser único en sí misma. Las cosas de las que tenemos experiencia no son más que un agregado de cualidades sensibles que no existirían si no contaran con la interacción del sujeto que percibe: las cualidades sensibles son “fenómenos” que sólo llegan a ser “para alguien”.³ Esta doctrina, que considera al conocimiento como percepción, y es a su vez comprendida como el punto de encuentro de un sujeto y un objeto siempre cambiantes, también aspira a ser infalible. Es contra ella que Sócrates dirige el argumento de las percepciones que se tienen durante los sueños, durante la enfermedad o la locura: los soñadores y los locos creen lo que ven en sus fantasías, pero éstas no son lo que parecen, pues carecen de realidad:⁴ “sobre todo porque en estas situaciones se producen percepciones falsas y las cosas no son, ni mucho menos, como aparecen a cada uno, sino todo lo contrario: nada es lo que parece ser”.⁵ En consecuencia, el criterio que separa el sueño nocturno de la vigilia es que durante ésta las sensaciones son copias de las formas inteligibles, mientras que las sensaciones durante los sueños son fantasmas que no corresponden a nada. Es por eso que en Platón el sueño queda definido como ilusión integral, desconocimiento de la realidad exterior sensible e ignorancia del ignorar, porque el sueño oculta al soñador su situación, al menos durante el reposo, y la conciencia, separada del mundo externo, desprovista de un sistema objetivo de referencia, está condenada a

³ *Teeteto*, 157b.

⁴ Sin embargo, Sócrates advierte que antes de desechar al sueño y a la locura como fuentes válidas para el conocimiento es necesario resolver un problema: ¿existe evidencia convincente de que en este momento estamos dormidos o despiertos? Si tal certeza no existe, entonces la percepción consciente no es esencialmente distinta de la otras. Y de hecho, confirma el *Teeteto*, es difícil encontrar evidencia convincente: “no es difícil crear una controversia cuando se disputa hasta el hecho mismo de estar despierto o soñando [...] nada nos impide creer en el transcurso de un sueño que estamos discutiendo lo que acabamos de discutir”. *Teeteto*, 158c.

⁵ *Ibid.*, 158a.

permanecer extraña al saber fundado en la razón. ¿Puede concebirse un mayor alejamiento del conocimiento de la realidad inteligible?

Con todo, no debe creerse que para Platón la vigilia es ontológicamente válida de suyo. Parece claro que para él, ni el sueño ni la vigilia en cuanto determinados por la sensación y la fantasía respectivamente nos ponen en contacto con la realidad en sí, a la cual sólo tenemos acceso en ese estado singular, sea contrasueño o supervigilia, que es la contemplación de las Ideas.⁶ Platón no persigue tanto un conocimiento de los sueños, cuanto coloca a estas fantasías en algún lugar respecto al conocimiento y al ser.

Lo que sucede es que en la escala platónica de la representación y de la imitación, el sueño se coloca pues en el punto más lejano de la verdad: “el sueño se encuentra aquí colocado en el punto más lejano del mundo inteligible. De hecho, viene después de las cosas sensibles, después de la producción artesanal que imita los objetos sensibles con fines de utilidad e incluso después de las realizaciones artísticas que suscitan únicamente la ilusión por medio de formas y colores sensibles”.⁷ En la *República*, cuando se refiere al sector más bajo del mundo sensible y de opinión, es decir al mundo de la imaginación o de la conjetura, puede establecerse con facilidad que tal sector está ocupado no solamente por las sombras propiamente dichas, de las figuras reflejadas en el agua, sino también por las imágenes oníricas. Entre todas las opiniones de Platón dispersas en sus diálogos, la del *Teeteto* –cuyo interés se concentra en el problema del conocimiento– se caracteriza por ver en los sueños una simple alucinación, un fantasma: “Entonces, cuando pensamos que habíamos dado la más verdadera explicación del saber, nuestra riqueza al parecer no fue más que un sueño”.⁸ El sueño es por definición una representación falsa. Una suerte de fatalidad hace del sueño una opinión errónea. Pero a diferencia de la vida consciente, en la que una opinión falsa puede ser corregida y quizá aun negada por la adquisición de conocimiento, en la vida onírica la opinión falsa permanece tal irreductiblemente. El sueño representa para Platón, desde el punto de vista ontológico, la sombra de una sombra, la fantasía producida por imágenes de los objetos sensibles que son, ellos

⁶ Véase A. Cappelletti, “Las teorías del sueño en la filosofía antigua”, p. 32.

⁷ Eugénie Vegleris, “Platone e il sogno della notte”, p. 106.

⁸ *Teeteto*, 208b.

mismo, sombras de la realidad en sí, esto es, de las ideas. El sueño es pues una ilusión, una síntesis en la conciencia indefensa, de apariencia y creencia. Para una filosofía como la de Platón, que aspira a alcanzar la verdad con las puras armas de la razón, el sueño es pues una fuente permanente de riesgos. No hay en ello ningún indicio de buscar al individuo detrás de esas representaciones oníricas.

Sin embargo, es preciso tener presente que esta ilusión provocada por los sueños tiene una fuente singular, de origen divino. En efecto, en el *Sofista*, Platón se detiene a examinar una potencia singular: la potencia productiva, es decir, aquella que llega a ser causa de que exista algo que antes no existía, poder que pertenece tanto a los hombres como a los dioses. El filósofo eléata, que en ese momento toma la palabra, divide a su vez el arte creativo de los dioses en el arte de crear realidades y el arte de crear imágenes. Cuando Teeteto le pide enumerar las realidades creadas por los dioses, aquel menciona a los hombres vivos, el agua, el fuego y el material básico de todo lo que se desarrolla. Luego, vienen las imágenes de esas realidades y entre ellas se encuentran “las de los sueños y todas las ilusiones que durante el día se producen como suele decirse espontáneamente: tanto la sombra que surge de la oscuridad por obra del fuego, como ese doble que se aparece debido a la confluencia de la luz propia y la ajena”.⁹ Los sueños son pues imágenes de las cosas y tanto las realidades como esas imágenes son obra de los dioses. Lo que una imagen es en el agua, lo que la sombra es a la luz, es el sueño en un hombre. Platón no afirma que las imágenes son producidas por las realidades mismas, sino por la interferencia divina. Los sueños (o al menos cierta clase de ellos) no se originan automáticamente en la mente del hombre, no más que una sombra es automáticamente producida por el fuego. Puesto que esta ilusión puede en ciertos casos ser producida por los dioses, Platón toma la precaución de no acusarla de engaño porque, como se verá más adelante, algunos sueños inspirados por los dioses ofrecen un acceso inesperado a la verdad.

⁹ *Sofista*, 266c.

El sueño y el alma humana

Los sueños son una ilusión, pero eso no impide, piensa Platón, que como toda afección, sean eficaces y ejerzan un cierto influjo sobre el alma. Las apariencias son ilusorias pero aún queda que las afecciones que les están asociadas, como el placer o el gozo provocados por los sueños, sean en sí mismas reales y reflejen pasiones intensas: “Ninguno, ni el sueño ni en la vigilia, ni en estado de manía, ni durante ninguna otra aberración mental, en ninguna circunstancia cree sufrir sin estar sufriendo en la realidad”.¹⁰ Durante el sueño, el sujeto padece afecciones, realiza deseos, y con ello obtiene placer y sufrimiento, los cuales son en sí mismos reales, aun si su fuente es fantasmal. De hecho, la realidad de esos padecimientos es una de las razones por las cuales el soñador cree en la veracidad de las apariencias oníricas. Capaz de engañar, el sueño es tanto más insidioso cuanto que obtiene sus vívidas imágenes del repertorio de los afectos dolorosos o placenteros. El que recolecte dichas imágenes del almacén de los afectos, muestra además dónde se encuentra el origen de la actividad onírica: el alma concupiscente, esa parte del alma que, de acuerdo con Platón, aloja las pasiones. De modo que si en el plano ontológico los sueños son únicamente ilusión y no agregan nada al conocimiento de la verdad, en el plano de la investigación de la *psique* adquieren una importancia considerable porque revelan la profundidad del alma humana y de un sustrato del deseo en el que se encuentran alojados. Como se verá, para Platón este impulso primitivo no puede ser sujetado a la razón, lo mismo que en Freud.

Los sueños dejan entrever una dimensión violenta porque se manifiestan en un momento singular de la vida humana: durante el reposo. El reposo significa ante todo un debilitamiento del principio racional del alma. De acuerdo con Platón, cuando el individuo descansa, la parte racional del alma duerme, permitiendo que la parte mortal se subleve: “cuando duerme la parte racional, dulce y dominante del alma y la parte bestial y salvaje, llena de alimentos y vino rechaza el sueño, salta y trata de abrirse paso para satisfacer sus instintos”. Se trata de la parte oscura, asociada naturalmente al sexo, la digestión y la secreción. Es notable, sin embargo, que los

¹⁰ *Filebo*, 36e.

sueños, aun si provienen de esa parte maldita que es contraria a la razón, tienen como propósito la satisfacción de las tendencias que los han generado. Las apariencias oníricas pueden ser contrarias a la razón pero aun así remiten a deseos reales y suscitan placeres igualmente reales. Lo que caracteriza a esas apariciones oníricas es su violencia: una vez liberada esta parte del alma se entrega a todos los desenfrenos y no titubea ante ningún crimen: “como liberado y desembarazado de toda vergüenza y sensatez, y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre, o con cualquier otro ser, humano, divino o bestial, con mancharse de sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea; en una palabra, no hay ignominia que deje atrás”.¹¹

Lo verdaderamente inquietante es que esta dimensión salvaje que el sueño deja al descubierto se encuentra en todos nosotros; no es un segmento desviado o enfermo del alma, sino un acompañante permanente que en mayor o menor medida cada uno posee: “hay en todo hombre, aun en aquellos de nosotros que parecen mesurados, una especie de deseo temible, salvaje y contra la ley, y que ello se hace evidente en los sueños”.¹² El que algunos individuos ofrezcan una apariencia equilibrada no evita la existencia de esa parte sacrílega de apetitos. El predominio de la parte inferior no es pues efecto del sueño en sí, pues éste no es más que el signo de la presencia de ese aspecto oculto del alma, oscuro a la razón e inalcanzable por ésta.

Sin embargo, a diferencia de Freud, y quizá influenciado por los pitagóricos, Platón considera que ante ello el individuo no está del todo indefenso: el predominio de esos apetitos bestiales no es inevitable,¹³ porque estima que el contenido de los sueños varía de acuerdo con la parte del alma que permanece en vela mientras reposan las partes restantes:

¹¹ *República*, IX, 571d.

¹² *Ibid.*, 572 b.

¹³ Conviene recordar en este punto la práctica pitagórica de “formar” deliberadamente los sueños mediante la música, la dieta y un código de conducta ético cuyo carácter es más ritual que moral; por tales medios trataban de influenciar y purificar la facultad soñadora, pues los sueños eran considerados entre ellos como el método más efectivo de sondear el más allá. Esta última es una notable diferencia respecto a Platón, pues para este último, los sueños reveladores son “secundarios”.

es posible mantener despierta la parte racional mediante dos procedimientos: una dieta adecuada y mantener relaciones humanas serenas, tranquilas: “cuando uno se halla en estado de salud y templanza respecto a sí mismo [...] cuando amansa del mismo modo su parte irascible y no duerme con el ánimo excitado por la cólera contra nadie, sino que, apaciguando estos dos elementos, pone en movimiento el tercero, en el que nace el buen juicio, bien sabes que es en este estado cuando mejor se alcanza la verdad y menos aparecen las nefastas visiones del sueño”.¹⁴ Para Platón, los sueños dependen entonces, en buena medida, de la relación que el individuo es capaz de establecer entre las tres partes del alma: su contenido y naturaleza varía de acuerdo a qué parte del alma permanece en vela, mientras descansan las otras. Los sueños tienen una dimensión ética y, como toda dimensión ética, ésta es susceptible de un desarrollo, de un proceso educativo. De acuerdo con Platón, no está en manos del individuo evadir la parte concupiscente de su naturaleza, pero sí puede hacer que los placeres relacionados con esa parte inferior del alma queden sometidos al dominio de la razón. Aun esos placeres, que son sin duda inferiores a los placeres de la inteligencia, contribuyen de algún modo a la vida humana, pero sólo a condición de que se les armonice mediante la serenidad y autocontrol, con las auténticas necesidades espirituales del ser humano.

Es en este contexto donde resulta revelador el análisis que Platón ofrece en la *República* acerca del hombre tiránico. De hecho, él se ha ocupado de los sueños llevado por su interés en examinar la naturaleza de este último. ¿Qué es un hombre tiránico? Aquel que impone inmediatamente su deseo a los demás, que arrebató, que carece de un mínimo control de sí mismo. “Tirano” quiere decir “tiranizado por el amor a sí mismo”, viviendo en la completa anomía. Es la existencia del tirano, con su oscura relación con sus propios deseos lo que condujo a Platón a ocuparse de las tendencias en el alma humana y lo que ha encontrado es que entregarse sin freno a la satisfacción de los deseos conduce a esa vida aberrante. La brutalidad del tirano es en el fondo una suerte de alienación, porque el tirano es aquel que se haya esclavizado por sus propios deseos y a éstos somete todos los demás en una violencia anárquica, carente de leyes. Si el sueño es la

¹⁴ *República*, IX, 572 a-b.

satisfacción irrefrenable de los deseos sacrílegos, entonces puede quizá decirse que el hombre tiránico vive como en un sueño permanente: es sin duda el extremo opuesto de una vida sometida a la ley, de la vida de un hombre democrático:¹⁵ “si el hombre democrático hace que el día se imponga a la noche, puede decirse que en el hombre tiránico la noche invade por completo al día. El temperamento tiránico sobrepasa la satisfacción ilusoria del sueño y realiza de día lo que otros no hacen sino soñar por la noche”.¹⁶

Naturalmente, los placeres que el hombre tiránico obtiene de la satisfacción de sus deseos es de la menor calidad posible. De manera que a la pregunta planteada en los libros III y IV de la *República* acerca de quién es más feliz, el hombre justo o el injusto, cabe ya una respuesta: el tirano es desgraciado en grado sumo. Dominado por las tendencias monstruosas que existen latentes en el alma, el tirano sirve para revelar una realidad humana: en el hombre, una parte del alma hunde sus raíces en lo sensible y que, sin una labor sobre sí mismo, el alma puede ser dominada por una inclinación desordenada y carente de razón. El sueño es pues un signo de la condición del hombre. En su calidad de soñador, éste no puede evitar que los apetitos levanten la mano, pero sí está a su alcance que no sean esos deseos los que determinen su vida consciente. Puesto que esa naturaleza violenta se encuentra en todos y cada uno, los sueños permiten entrever las diferencias morales entre los individuos. Y de hecho prueban que la parte racional no es automáticamente la parte dominante; sólo sucede así cuando la razón se impone, por eso la educación moral es decisiva. En síntesis, para Platón, la parte irracional del alma no es “otra escena” inalcanzable para la vida consciente. Él no dibuja a un ser humano estructurado por fuerzas que lo dominan. La parte irracional del hombre, si no puede ser eliminada, al menos puede ser moderada.

¹⁵ La descripción que Platón ofrece del hombre democrático es sorprendente: nacido de un padre tacaño, que sólo concedía valor a las riquezas, conoció a hombres más refinados y colmados de apetitos y durante un tiempo, por atención a su padre, él mismo se entregó a la satisfacción de esos deseos. Pero el hombre democrático fue mejor que sus corruptores y se quedó a medio camino, disfrutando con mesura de ambas formas de vida, con lo cual logro su propia transformación de un hombre oligárquico a un hombre democrático. *República*, IX, 752 c-d.

¹⁶ E. Vegleris, *op. cit.*, p. 110.

Revelaciones en los sueños

Como se ha visto, en la concepción que Platón tiene del sueño se acumulan diversos estratos y sedimentos. Uno de los más notables es su aceptación de que los hombres pueden recibir algunos sueños premonitorios enviados por los dioses. Quizá esta admisión se explique porque en el plano religioso Platón parece ser más bien conservador y defender una piedad tradicional. De hecho, en el *Cármides*, Platón hace referencia a una antigua tradición, que ya se encuentra en Homero pero que persiste en Píndaro y en los poetas trágicos, que distingue entre una puerta de cuerno (por la que penetrarían los sueños verdaderos) y una puerta de marfil (por la que circularían los sueños falsos):¹⁷ “escucha pues mi sueño –dice Sócrates–, sea que éste haya venido por la puerta de cuerno o que haya venido por la puerta de marfil”.¹⁸ En la antigüedad, la clasificación básica entre los tipos de sueños es aquella que separa los sueños verdaderos de los sueños falsos. Platón la hace suya siguiendo una expresión consagrada.¹⁹ Como se ha visto, el sueño es un obstáculo al conocimiento pero también resulta

¹⁷ Replicando a Ulises, Penélope dice: “Son, no obstante, mi huésped los sueños ambiguos y oscuros y lo que en ellos mostrado no todo se cumple en la vida, pues sus tenues visiones se escapan por puertas diversas. De marfil es la una, de cuerno es la otra, y aquellos que nos llegan pasando a través del marfil tallado nos engañan trayendo palabras que no se realizan; los restantes empero, que cruzan por el cuerno pulido se cumplen”. Homero, *Odisea*, XIX, 562-567.

¹⁸ *Cármides*, 173 a.

¹⁹ Estas líneas de Homero fueron imitadas diversas veces, hasta llegar a Virgilio (*Eneida* VI, 893-896). Es difícil explicar la alegoría de las puertas de cuerno y marfil para distinguir la verdad o falsedad de los sueños. A. Amory ofrece una interpretación que parece convincente: la elección de materiales tan poco convencionales para una puerta se debe a que ni el cuerno ni el marfil son sustancias completamente transparentes, lo que corresponde al hecho de que todos los sueños son confusos por naturaleza, como lo afirma Penélope al inicio de su discurso. Sin embargo, entre ellos hay diferencias: el cuerno es un material semitransparente, mientras el marfil es enteramente opaco, lo que explicaría la eventual comprensión de un sueño u otro. Este complejo simbolismo coincidiría además con que el cuerno es un material que, a lo largo de la *Odisea*, Homero asocia a Ulises, quien conoce la verdad completa, mientras el marfil, que es más decorativo y costoso, estaría asociado a Penélope, quien percibe la realidad de manera equívoca e indirecta. El cuerno sería por tanto un índice de la verdad, mientras el marfil sería un signo de la mentira o al menos de la verdad engañosa. A. Amory, “The gates of horn and ivory”, p. 34-56.

un acceso inesperado a lo sobrenatural. Los sueños son una de las sedes posibles de la revelación de la voluntad divina. En la *Apología*, por ejemplo, Sócrates explica a los atenienses su misión como la obediencia a las órdenes que el dios le ha dado por los diversos medios de que se vale para imponer su voluntad a los hombres:²⁰ “en cuanto a mí, lo afirmo, es un deber que la divinidad me ha prescrito con oráculos, sueños y con todos medios por los cuales un destino divino se ha servido para imponer algo a un hombre”.²¹

El de la *Apología* no es el único sueño que Sócrates ha recibido. Lo mismo que ha recibido una orden, una obligación, en el diálogo *Critón*, mientras espera la ejecución de su sentencia, Sócrates recibió un sueño premonitorio que le anunciaba la fecha de su muerte; su fin no llegará el día que en ese momento se inicia sino el siguiente: “me fundo en cierto sueño que he tenido hace poco, esta noche [...] me pareció ver a una mujer bella, de buen aspecto, que llevaba vestidos blancos, se acercó a mí y me dijo: Sócrates, al tercer día llegarás a la fértil Ftía”.²² Tal sueño parece oscuro e incomprensible a sus cercanos, pero para Sócrates resulta sumamente claro: le señala la necesidad de morir en una fecha precisa. Se trata de un sueño-visitante, una experiencia frecuentemente repetida en el mundo griego, una representación objetiva de una experiencia onírica,²³ aunque Sócrates introduce un matiz al iniciar su intervención diciendo “me pareció ver...”. El término *enarges* que utiliza designa a la vez el carácter vívido y real del sueño, lo mismo que el anuncio ominoso que trae consigo.

²⁰ Pero en la *República* (II, 383 a), Platón se opone a Homero al afirmar que los sueños enviados por una divinidad son siempre verídicos, pues los dioses no son hechizeros.

²¹ *Apología*, 33c. Este tipo de sueño puede ser colocado en una antigua clasificación de los sueños transmitida por Artemidoro y otros autores, como del tipo *khrematismós* u “oráculo” y es el que se da “cuando en el sueño el padre del soñador, o algún personaje respetado e imponente, quizá un sacerdote e incluso un dios, revela sin simbolismo lo que sucederá o no sucederá, lo que debe o no debe hacerse”. E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 107-108.

²² *Critón*, 44 a-b.

²³ El sueño visitante es una experiencia onírica sumamente común en el mundo griego y la literatura antigua está llena de estos sueños. Se caracteriza porque la escena no se desenvuelve en la psique del que duerme sino en un espacio físico real: el sueño, el fantasma, que posee un autonomía personal y una figura humana, penetra en la estancia, se coloca al lado del durmiente, le comunica el mensaje y se aleja.

De este modo, los sueños quedan vinculados a diversas cuestiones: primero, están asociados a lo que una divinidad desea comunicar a los hombres. En este caso el mensaje es funesto: le indica al soñador el momento de su desaparición y le pide no sólo resignación, sino que le ofrece la promesa de una tierra dichosa que le espera. Es en cierto modo paradójico porque comunica a Sócrates algo que éste ya sabe y más aún, que él mismo ha elegido y luego refrendado durante sus últimos días, al negarse a escapar. Quizá es un error afirmar que el sueño no le ofrece un contenido novedoso, pero sí le permite resolver complejas cuestiones que normalmente quedan ocultas al conocimiento humano, en especial la prueba de la realidad de una existencia después de la muerte, el signo de la existencia de los Campos Elíseos.²⁴ El sueño de Sócrates es entonces el acceso a una realidad que, como aquella del alma, es inaprehensible con la pura razón y testimonia la posibilidad de una aproximación no racional a la verdad. Porque, a pesar de todo, asaltan al hombre preguntas que la razón sola no parece ser capaz de resolver.

Una revelación similar ocurre en el *Fedón* donde, para sorpresa de los amigos, Sócrates ha comenzado a hacer algo que no había hecho nunca hasta entonces: ha comenzado a escribir versos, una actividad que entre los griegos recibe el nombre de *mousike*, pues está patrocinada por las Musas. Su interlocutor, Ceres (quien a su vez ha sido interrogado por Esenio) le plantea la cuestión: ¿por qué?: “No lo he hecho –responde Sócrates– para competir con Esenio y sus poesías”. Enseguida nos enteramos que lo ha hecho con el propósito de descifrar un sueño recurrente que, mediante diferentes visiones le indica una prescripción divina; la necesidad para el filósofo de escribir poesía: “Sócrates, haz música y aplícate a ello”, le ha sido comunicado.²⁵ Esta vez, los sueños, portadores de la voluntad divina transmiten un mandato que resulta extraño a Sócrates y por ello requieren de una interpretación o al menos de una experimentación,

²⁴ Dudas que Sócrates expresa por ejemplo en la Apología: “si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo”. *Apología*, 29 b.

²⁵ *Fedón*, 60 e.

pues la orden resulta ambigua.²⁶ A Sócrates le resulta ambigua la orden porque a sus ojos “la música suprema” es la filosofía, a la que ha dedicado todos sus esfuerzos y en la que quizá se le ordenaba insistir. El hecho de que el sueño se repitiese era indicativo de que la suya no era la interpretación correcta y que debía intentar una interpretación diferente; por ello adopta el sentido literal de la misteriosa expresión de “componer poemas”: “pero ahora, después de que tuvo lugar el juicio y la fiesta del dios retrasó mi muerte, me pareció que era preciso, por si acaso el sueño me ordenaba repetidamente componer esa música popular, no desobedecerlo sino hacerla, pues era más seguro no partir antes de haberme purificado componiendo poemas y obedeciendo al sueño”.²⁷ Quizá, en las últimas horas de su existencia, se ha deslizado en Sócrates una duda: hasta ahora, ha creído que el hombre sabio es un hombre de razón, un filósofo, pero tal vez para alcanzar la sabiduría completa debe ser igualmente un hombre de fantasía”, es decir, poeta.²⁸ En Sócrates (y eso es lo que nos produce una impresión de extrañeza), el sueño es vivido de un modo pragmático, proyectado hacia el mundo efectivo e integrado en los esquemas de comportamiento del individuo. A decir verdad, Sócrates no posee una veta lírica propia y por eso se ve obligado a recurrir a los mitos de Esopo, que desde niño conoce de memoria. Resulta notable que la divinidad ordene al filósofo alterar su naturaleza y en lugar de componer razonamientos le conduzca a componer versos. Es como si quisiera indicar que más allá de la aprehensión de las formas inteligibles, más allá de los razonamientos, existiera una verdad existencial o ética relativa a la suerte del hombre en el mundo, del destino del alma que la razón no está en condiciones de imaginar. Platón parece admitir con ello que, mediante sus mandatos, la divinidad deja entrever un dominio adicional, un territorio al que los hombres no acceden sino por medios extraordinarios, como los fenómenos oníricos, a través de los cuales los dioses develan algo de su reino a los hombres.

²⁶ “Calcidio llama a esta clase de sueños *admonitio*, “cuando somos dirigidos y amonestados por los consejos de la bondad angélica”, y cita como ejemplos los sueños de Sócrates en el *Critón* y el *Fedón*”. E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 108.

²⁷ *Fedón*, 61 a.

²⁸ A. Cappelletti, *op. cit.*, p. 35.

La admisión de esta dimensión revelatoria de los sueños resulta sorprendente si se considera el racionalismo constante de Platón. Pero quizá puede explicarse si se considera que esa revelación onírica ofrece respuestas a algunas inquietudes que preocupan al filósofo, en particular, el saber si después de la muerte hay una supervivencia del alma. Si esto es así, los sueños son importantes, porque ofrecen la prueba de que existe un algo adicional en el que el alma continúa su trayecto sin detenerse nunca. Ahora bien, la inmortalidad del alma es a su vez importante porque es un argumento a favor de la reminiscencia y del fundamento que Platón otorga al conocimiento por el hecho de que el alma, en su preexistencia a la vida efectiva ha observado las formas inteligibles. Desde el punto de vista del conocimiento en Platón, el estado deseable es la separación completa del intelecto y del cuerpo, pero esa separación únicamente es significativa si el intelecto puede sobrevivir a la muerte del cuerpo, por eso la pregunta acerca de la inmortalidad del alma tiene un sentido particular. En el ser humano, la única experiencia que se aproxima, así sea sólo parcialmente, es el sueño, el reposo, la liberación momentánea que el alma tiene respecto al cuerpo. No debe pues resultar extraño que el descanso del cuerpo permita al alma, en su libertad momentánea, entrever un camino de acceso a la verdad, o mejor a una cierta verdad no racional. La asimetría entre el reposo del cuerpo en el mismo momento en que el alma continúa activa, es a su manera una prueba de la inmortalidad de esta última: “toda alma es inmortal, ya que está en continuo movimiento” —dice Platón en el *Fedro*.²⁹ Desde luego, los sueños de Sócrates son excepcionales, pero el hecho es que la verdad comunicada en los sueños de los sabios no conciernen únicamente a la historia concreta del hombre sino a la revelación de un misterio que escapa a la razón.³⁰

²⁹ *Fedro*, 245 c.

³⁰ “Libre de las ambiguas exigencias de los deseos inferiores, el sueño nocturno se convierte en un lugar en el que se cruzan las aspiraciones legítimas de los hombres con los propósitos de los dioses. Todo sucede como si Platón concediese a la divinidad el privilegio de retirar de las fantasías nocturnas, a la mentira y a la violencia para convertirlas en representación simbólica de un evento que concierne la condición del hombre”. E. Vegleris, *op. cit.*, p. 114.

La fisiología del sueño: el hígado

Un aspecto que aleja notablemente a Platón de las concepciones modernas es su admisión del carácter revelatorio de los sueños que, en él, está curiosamente asociado a la fisiología del reposo. En efecto, además de sus dimensiones ontológicas, psicológicas y metafísicas, los sueños tienen una dimensión fisiológica: ellos forman una parte insoslayable de la existencia humana por su íntima unión con el cuerpo. Platón no lo ignora. Para él, la cuestión adopta dos vertientes: una vinculada a la constitución del ser humano y su necesidad fisiológica de dormir, la otra relacionada con la parte del alma a la que los sueños permanecen asociados y lo que ellos dicen de la naturaleza del hombre.

Para encontrar la primera de esas vertientes, es preciso desplazarse al *Timeo*, un diálogo considerado “cosmológico”, en el que Platón se refiere a la creación del ser humano dentro del marco de la generación del universo entero. En el diálogo, el último paso del primer *logos* acerca de la creación es justamente el que se refiere al hombre. El Demiurgo, quien se ha hecho cargo previamente de la creación de los seres divinos, encomienda la tarea de engendrar el cuerpo a los dioses inferiores, y unirlo con el alma humana, que es obra suya. Toda la generación del cuerpo del ser humano: la cabeza, los miembros, las sensaciones, es explicada teleológicamente, bajo el principio de que lo que debe predominar es la inteligencia y la razón. Es por esto que la cabeza, sede de la inteligencia, ocupa el lugar más alto en al jerarquía, y en ella, la parte anterior “porque los dioses la consideraron más valiosa y más digna de ejercer el mando”.³¹ Ahí es donde localizaron la cara y en ella ataron “los instrumentos necesarios para la previsión del alma” entre los cuales los ojos, “portadores de luz”, fueron los primeros. En la creación del cuerpo los dioses hicieron uso de aquel fuego que, sin quemar, produce la suave luz, propia de cada día;³² es decir, hicieron que el fuego interior del cuerpo fuera idéntico al fuego solar. El fuego interior del cuerpo fluye hacia el exterior a través de los ojos que fueron adaptados mediante la compresión, hasta hacerlos lisos y compactos con el fin de

³¹ *Timeo*, 45A. a.

³² *Ibid.*, 45 b.

que permitieran el paso del fuego más puro. De acuerdo con Platón, la visión proviene del encuentro de esos dos fuegos similares: cuando el fuego interior entra en contacto con el rayo de luz solar que lo rodea se provoca un único cuerpo homogéneo y siempre que éste entra en contacto con un objeto externo, un rayo de luz directo penetra en los ojos “y transmite sus movimientos a través de todo el cuerpo hasta el alma y produce esa percepción que llamamos visión”.³³

La visión diurna es un fenómeno que resulta del encuentro de dos haces de luz: uno exterior y otro exterior. Pero al llegar la noche, el fuego solar exterior se extingue. El fuego interior continúa emitiendo sus rayos, pero éstos ya no encuentran un fuego similar y, por lo tanto, ese fuego interior se mitiga y se interrumpe, pues ya no es afín al aire próximo que carece de fuego. Entonces, el individuo deja de ver y los párpados, que han sido previstos por los dioses como protección de la visión, se cierran. Llega el reposo. Cuando los párpados se cierran, el fuego interior disminuye aún más y se suavizan los movimientos internos hasta que gradualmente sobreviene la calma y el sueño completos. Existen entonces dos posibilidades: si la calma es mucha, el que reposa tiene pocos sueños,³⁴ pero si por el contrario restan algunos movimientos de mayor envergadura, según sea la calidad y el lugar en el que permanecen, provocan una serie de imágenes anteriores, los fantasmas oníricos, que al despertar son tomados erróneamente como imágenes exteriores.³⁵ De acuerdo con Platón, los sueños son pues copias interiores, movimientos más o menos violentos pero internos, que por error son asimilados a movimientos externos.

Platón parece aproximarse nuevamente a la concepción pitagórica del fenómeno onírico. El individuo tiene un cierto control sobre esos movimientos internos y mediante su actitud puede moderarlos y apaciguarlos. Dormir en ausencia completa de sueños parece imposible pues los hombres sueñan siempre, pero a cambio es posible alterar el número, la duración y la calidad de esas visiones. Los sueños están lejos de ser deseables y el individuo debe obrar con el fin de mitigarlos en la medida de lo posible.

³³ *Ibid.*, 45 d.

³⁴ *Ibid.*, 45 e.

³⁵ *Ibid.*, 45 e.

La calidad de los sueños depende pues de la cualidad y la localización de los movimientos somáticos personales, de modo que por ejemplo un sueño de sofocación corresponde a una obstrucción real del paso del aire durante el reposo.

Una vez comprendido el reposo, es preciso identificar la parte del alma que se ve afectada con estos movimientos internos. El alma es una entidad compuesta por partes, porque para Platón se trata de una entidad intermedia, afín sin duda a las Formas, a lo divino, inmortal e inteligible, pero asociada también al cuerpo en que el alma subyace, a las cosas sensibles, pues de otro modo ella no podría aspirar a conocerlas. Así, el alma está compuesta de tres partes: una intelectiva, una racional y una apetente. Tal división permite separar la función más eminente de todas, el pensamiento, de otras funciones más terrestres y biológicas. Ello representa en cierto modo un avance notable porque admitir una parte apetente del alma, con sus pasiones y sus afecciones, permite a Platón aproximarse a la noción de “conflicto interior” en la mente individual: en la acción humana existe un fragmento que la razón no controla. Pero esa parte apetente obliga igualmente a establecer una jerarquía ética: el intelecto debe ser dominante y corresponde al elemento espiritual dar movimiento a las actividades del alma, mientras los apetitos deben ser orientados en busca de un objetivo noble y digno.

Los sueños afectan justamente a la parte apetente del alma, aquella que siente necesidad de comida y sexo. Los dioses colocaron esta parte apetente alrededor del ombligo para que habite lo más lejos posible de la parte deliberativa de manera que cause menor ruido y alboroto. En este sitio, una suerte de pesebre para la alimentación del cuerpo, la ataron como a una fiera salvaje, “acto necesario si el género mortal iba a existir realmente alguna vez”.³⁶ Los dioses sabían que por su naturaleza esa parte mortal del alma no comprendería el discurso racional a pesar de que conoce de la existencia de éste y, por el contrario, caería fácilmente bajo los influjos de las imágenes visuales y de los fantasmas, lo mismo de día que de noche. Incapaz de comunicarse directamente con la parte racional, el alma deseante y de la sensación carece de inteligencia y percibe únicamente

³⁶ *Ibid.*, 71 a.

sentimientos desagradables o penosos. Si se permite esta expresión, ella parece estar soñando permanentemente, en el sentido de que su percepción está compuesta sólo de imágenes confusas.

A pesar de su profundo aislamiento, esta parte mortal del alma es capaz de recibir algunos mensajes provenientes del intelecto mediante un órgano singular: el hígado. De acuerdo con Platón, este órgano funciona como receptor y traductor de dichos mensajes, recibiendo ciertas imágenes y reflejos provenientes de la inteligencia y transformándolos al lenguaje irracional del deseo. Los dioses lo idearon “denso, suave, brillante y en posesión de dulzura y amargura para que la fuerza de los pensamientos provenientes de la inteligencia, reflejada en él como en un espejo cuando recibe figuras y deja ver imágenes, atemorice al alma apetitiva”.³⁷ El estado del hígado y el modo en que los rayos son proyectados en él, determinan el grado de claridad de las imágenes oníricas, lo mismo que su carácter agitado o tranquilo: sujeto a la acción violenta del pensamiento que intensifica su amargura, el hígado provoca visiones susceptibles de causar miedo mediante la formación de imágenes atemorizantes: el resultado es el dolor de vientre y la náusea. Por el contrario, cuando alguna inspiración de suavidad proveniente de la inteligencia dibuja las imágenes opuestas, el sueño resultante es sereno, portador de mensajes divinos o premonitorios: “Entonces endereza todo el órgano, lo suaviza y libera y hace agradable y de buen carácter a la parte del alma que habita en el hígado y le otorga un estado apacible durante la noche con el don de la adivinación durante el sueño, ya que éste no participa ni de la razón, ni de la inteligencia”.³⁸

Los sueños manifiestan pues una naturaleza doble: están asociados a la pesadez, a la materialidad del cuerpo y a sus desórdenes, pero también están vinculados a la presencia divina; aunque pueden producir visiones terroríficas, también pueden dejar entrever indirectamente a la inteligencia, dando acceso a la adivinación, convirtiéndose en oráculos de la situación humana. Extraña situación ésta, pero según Platón explicable, porque en su afán de hacer lo mejor posible al género mortal, los dioses han otorgado a esta parte innoble del alma la capacidad adivinatoria con fin de que aun ella entre en contacto de alguna manera con la divinidad. Pero eso tenía

³⁷ *Ibid.*, 71 b.

³⁸ *Ibid.*, 71 d.

que ser durante el reposo, porque sólo cuando la conciencia se pone al margen entran en juego otras facultades capaces de acceder a la verdad: “hay una prueba convincente de que dios otorgó a la irracionalidad humana el arte adivinatorio. En efecto, nadie entra en contacto con la adivinación inspirada y verdadera en estado consciente sino cuando, durante el sueño, está impedida la fuerza de la inteligencia o cuando, en la enfermedad, se libra de ella por el estado de frenesi”.³⁹ Cabe señalar que este poder adivinatorio no es un don del Demiurgo creador del mundo sino obra de las divinidades intermedias, los *daimones*, entre cuyas funciones se encuentra la de asegurar una relación entre la estirpe humana y la divinidad. Este don reivindica en cierto modo a esa parte mortal e incontrolable del alma: la profundidad irracional se convierte así en sede de una percepción divina, en asidero de un signo trascendente.

No obstante, los mensajes que los seres humanos reciben de este modo son ambiguos, tramas confusas de signos que aún requieren de interpretación. En el *Tímeo*, como última victoria de la razón, Platón no concede al soñador (o al que cae en un estado similar de trance) la facultad de interpretar las eventuales visiones que percibe. El derecho a comprender esos signos recae en el sabio, en un hombre racional lleno de buen sentido, porque únicamente él es capaz de pensar con claridad. Debido a ello, Platón se ve obligado a modificar la terminología en uso: a aquellos que pueden comprender esas visiones no puede llamárseles “adivinos” (porque en rigor no “adivinan”) no establecen con tales signos una tal relación sobrenatural o inexplicable, sino que “descifran”, “desenmascaran”, es decir, merecen con toda justicia el título de “intérpretes” (o “profetas”). Para Platón, aun si la parte irracional del alma es el único conducto posible para estas experiencias extraordinarias, a fin de cuentas es desde la razón, la sensatez y la sabiduría, desde donde se puede juzgar acerca de la verdad. Es porque en Platón afirmar que alguien está inspirado por la divinidad es un cumplido más bien ambiguo: en ocasiones ello sugiere que, aun cuando los actos de la persona inspirada pueden parecer impresionantes, en realidad actúa sin el conocimiento real de lo que está haciendo.⁴⁰ La única excepción

³⁹ *Ibid.*, 71 d.

⁴⁰ Véase D. Melhing, *Introducción a Platón*, p. 95.

a la regla que quiere que la interpretación corra a cargo de alguien diferente al soñador es Sócrates, pues es él quien simultáneamente sueña y quien realiza la interpretación. El sabio platónico posee la condición excepcional de ser inspirado y racional, amoroso y razonable. Es pues un soñador de excepción pues en él se conjuntan el intelecto clarividente y el deseo, espejo límpido del intelecto.

La doctrina acerca de los sueños contenida en el *Timeo* es enteramente incompatible con la concepción de los sueños ofrecida en la *República*⁴¹ en la cual los únicos sueños que constituyen auténtico conocimiento son aquellos en los que contribuye el alma racional. En el *Timeo*, los sueños dependen de la agitación de los movimientos internos y de la calidad y la naturaleza de las imágenes que la parte racional desea transmitir a la parte más baja del alma. Es porque la concepción contenida en el *Timeo* ofrece una percepción más compleja del fenómeno onírico: los sueños tienen como naturaleza el estar colocados en algún punto intermedio entre los movimientos desordenados del cuerpo y la energía disciplinante del intelecto. Ellos son pues una realidad contradictoria, resultado a la vez del apetito y del intelecto; contienen elementos no racionales y sin embargo descubren una verdad a la luz de la inteligencia. Por eso, siendo tan opuestos, aún pertenecen a la misma categoría los sueños premonitorios de un sabio como Sócrates y los sueños terribles de un tirano.

Las eventuales inconsistencias de Platón no deben sorprendernos. Los sueños son una realidad que desafía cualquier análisis riguroso: contienen demasiados elementos que no tienen explicación racional inmediata: el material onírico y su mecanismo intrínseco obedecen a reglas de las que aún hoy conocemos sólo una parte. Los sueños son pues una experiencia humana singular y por ello apenas alcanzaron una atención marginal en una filosofía que, como la de Platón aspira a la verdad racional acerca del hombre y de su alma. Pero quizá conviene reconsiderar que a pesar, o mejor, justamente debido a sus ambigüedades, los sueños son una expresión fiel de la condición humana: el ser humano posee una carne, un cuerpo y una serie de impulsos y apetitos que están sólo parcialmente bajo el control de la razón, y sin embargo, simultáneamente su más noble definición es

⁴¹ *República*, 571.

la de ser inteligencia, razón y pensamiento. Sólo un esfuerzo permanente puede lograr que esto último prevalezca sobre la agitación y la violencia que nos acecha desde el cuerpo. Y la carne es sólo un obstáculo parcial que no impide que cierta afinidad con los dioses en la medida en que el individuo responde a las demandas de un alma inmortal. Los sueños son un índice permanente de que la situación del hombre exige un esfuerzo singular para “salir de la caverna”.

Bibliografía

Los diálogos de Platón y otros autores clásicos son citados de acuerdo con las siguientes ediciones:

- Homero (1988), *Iliada*, introducción, traducción y notas Emilio Crespo Güemez, Gredos, Madrid.
- Platón (2000), *Apología*, traducción y notas J. Calonge Ruiz *et al.*, Gredos, Madrid.
- (2000), *Cármides*, traducción y notas J. Calonge Ruiz, *et al.*, Gredos, Madrid.
- (2000), *Critón*, introducción, traducción y notas, J. Calonge Ruiz *et al.*, Gredos, Madrid.
- (1998), *Fedón*, traducción e introducción E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid.
- (1988), *Fedro*, traducción y notas E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1988.
- (2002), *Filebo*, introducción, traducción y notas, Ma. Ángeles Durán, Gredos, Madrid.
- (1997), *República*, traducción, notas y estudio preliminar José Manuel Pabón, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- (2001), *Sofista*, traducción, notas e introducción María I. Santa cruz *et al.*, Gredos, Madrid.
- (2001), *Teeteto*, introducción, notas de Ma. I. Santa Cruz *et al.*, Gredos, Madrid.
- Virgilio (2007), *Eneida*, introducción, traducción y notas Rubén Bonifaz Nuño, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Estudios contemporáneos

- Amory, Anne (1966), “The gates of horn and ivory”, *Yale Classical Studies* 20, pp. 1-57.
- Bouché-Leclercq, A. (2004), *Histoire de la divination dans l'antiquité*, J. Millon, Grenoble.
- Cappelletti, Ángel (1989), *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*, FCE, México.

- Crombie, I. M. (1963), *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol. I, “Teoría del conocimiento y de la naturaleza”, traducción Ana Torán, Alianza Editorial, Madrid.
- Dodds, E.R. (1985), *Los griegos y lo irracional*, traducción María Araujo, Alianza, Madrid.
- (2001), “Supernormal Phenomena in classical antiquity”, *The ancient concept of progress*, Oxford University Press.
- Friedländer, Paul (1989), *Platón, verdad del ser y realidad de vida*, traducción S. González Escudero, Tecnos, Madrid.
- Gallop, David (1971), “Dreaming and waking in Plato”, en Anton, John P., Kustas, G. (eds.); *Essays in ancient greek philosophy*, State of New York Press, Albany.
- Grube, G.M.A. (1984), *El pensamiento de Platón*, traducción Tomás Clavo, Gredos, Madrid.
- Hanson, John (1981), “Dreams and visions in the graeco-roman world and early christianity”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, Prncipat, 23.2, pp. 1395-1427.
- Kessels, A.H.M. (1978), *Studies on dreams in greek literature*, H&S Publishers, Utrecht.
- Melling, David (1987), *Introducción a Platón*, traducción Antonio Guzmán, Alianza Editorial, Madrid.
- Price, Simon (2004), “The future of dreams: from Freud to Artemidorus”, en Osborne, Robin (ed.), *Studies in ancient greek and roman society*, Cambridge University Press.
- Vegleris, Eugénie (1988), “Platone e il sogno della notte”, en Guidorizzi, G. (ed.), *Il sogno In Grecia*, Editori laterza, Bari.
- Van Lieshout, R.G.A. (1974), *Greeks on dreams*, HES Publishers, Utrecht, The Netherlands.