UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Estudio del sueño y de la visión en el pensamiento árabe

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Sara Lenzi

DIRIGIDA POR

Rafael Ramón Guerrero
Antonio Rivera García

Madrid

© Sara Lenzi, 2024

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

ESTUDIO DEL SUEÑO Y DE LA VISIÓN EN EL PENSAMIENTO ÁRABE

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Sara Lenzi

DIRECTORES

Rafael Ramón Guerrero
Antonio Rivera García

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Programa de Doctorado en Filosofía

ESTUDIO DEL SUEÑO Y DE LA VISIÓN EN EL PENSAMIENTO ÁRABE

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Sara Lenzi

DIRECTORES

Rafael Ramón Guerrero
Antonio Rivera García

AGRADECIMIENTOS

No puedo que comenzar agradeciéndole a mi querido Profesor, director de tesis, Rafael Ramón Guerrero, por haberme concedido esta oportunidad y honor sin iguales, de poder escribir una tesis de doctorado, dirigida por él; su ejemplo de estudioso incansable, su honestidad intelectual y su infinito saber y amor para la filosofía árabe, representan un ejemplo de intelectual inmenso para mí. Gracias por la paciencia, la sabiduría y su descomunal bondad. Siempre le estaré profundamente agradecida.

Gracias al Profesor Antonio Rivera García, codirector de tesis y tutor, que desde el primer día me acogió en la escuela de Doctorado con mucha amabilidad y comprensión, indicándome las primeras líneas de trabajo, presentándome este mundo nuevo para mí, aconsejándome y demostrándome confianza. Gracias también por haber estado siempre presente y con mucha paciencia.

Gracias al Profesor Antoni Bordoy, de la Universidad De Palma de Mallorca, siempre dispuesto a ayudarme *in extremis* en momentos de necesidad y para las charlas filosóficas.

Gracias al profesor León Florido por los hermosos seminarios sobre el *Libro λ* de la *Metafísica* de Aristóteles y las lecturas aristotélicas en griego.

Seguramente no se me olvida agradecer a Mónica Mancini, Doctora filóloga griega y cultora de las materias clásicas; sin ella, ciertos pasajes, ciertas reflexiones agudas sobre la lengua antigua, ciertas traducciones, no habrían visto la luz. Trabajar juntas ha sido iluminante. Gracias Marta Amador López, filóloga árabe, mi profesora de árabe, que se ha convertido en querida amiga.

Quiero dar las gracias a todos los que siempre han creído en mí; *in primis*, a Filippo, compañero y amigo del corazón de siempre y para siempre, constantemente presente, incluso cuando no tenía las fuerzas. Y a mi hermana que, amorosamente e incondicionalmente, siempre creyó en mí, incluso en los momentos más críticos, cuando yo misma estaba a punto de perder toda la esperanza. Gracias a Pepe y Sal. A Silvia que siempre intenta alegrarme.

Gracias a los amigos de la vida, siempre allí, apoyándome constantemente y sin duda alguna: "grazie" a Débora y Manu; Teresa, Gianfranco, Bea, Pina, Tiago, Sahara, Giulia, Ely, Lorenzino. Lucía y su genialidad que, sin darse cuenta, se hace contagiosa. Y también gracias a la viajera Cri, al querido Yan, Irene, Rubén y Clara, Mauro, Benson y Cleo, y Gabo. Importante la presencia de Esther y José Luís que, con su mágica librería Áurea y su apoyo incondicional, hicieron posible mi comienzo madrileño. Gracias al amigo Vico que siempre me ha animado a no abandonar esta aventura.

Gracias a mis alumnos Álvaro, Pil y Rafa. Son únicos y su apoyo para mí ya es algo esencial.
Gracias a mis dos pequeños alumnos, Leo y Viola.

Gracias a mi fantástico Book-Club para existir.

Gracias a esta maravillosa ciudad; Madrid me acogió, me aceptó así, tal como soy, y me ofreció la vida que tengo.

Por último, pero nunca último, él lo sabe, un sincero agradecimiento a Gian Luca.

Debemos estar agradecidos a las personas que nos hacen felices, son los encantadores jardineros que hacen de nuestra alma una flor.
Marcel Proust

RESUMEN

El propósito de este trabajo de tesis doctoral es la investigación, en el ámbito de la historia de la filosofía (y, en parte de la historia de la medicina), árabe y árabe-andalusí (sin descuidar el legado griego), sobre el estudio del mundo onírico (de los sueños), del sueño en cuanto (in)actividad del cuerpo (el dormir) y de la vigilia. El fenómeno de la producción de sueños ha interesado el pensamiento humano desde la antigüedad y con el desarrollo del pensamiento filosófico, racional y científico, se ha convertido en un verdadero campo de estudio, en un sector de estudio autónomo y digno de detener un pequeño espacio privado en el mundo del saber, que solo en época moderna y contemporánea tomaría una posición verdaderamente relevante dentro de la filosofía y de la psicología.

Se afronta el tema, por lo tanto, siguiendo un *excursus* histórico, el camino de la filosofía que, después de residir en Grecia, a partir del 529 d.C., tuvo que empezar su viaje, cruzando Oriente Medio y llegando a *al-Andalus*.

Esencial, metodológicamente, naturalmente, el uso de las fuentes: las fuentes directas, han sido el *fil rouge* de todo el *iter* de investigación; los *Parva Naturalia* de Aristóteles, el *Libelo* de Galeno o el *Comentario a los Parva Naturalia* de Averroes; asimismo, todos los demás textos que ha sido posible consultar en su forma integral u original. Además, se ha querido ofrecer en dos casos, para Galeno y para Averroes, una traducción al castellano, de dos textos que siguen sin ser traducidos en idiomas modernos. Clave también para el trabajo es la riqueza brindada por las fuentes indirectas, las inmensas contribuciones en esta materia por parte de filósofos e intelectuales nuestros contemporáneos.

Con este trabajo hemos podido hallar un gran nexo intercultural, que va más allá del espacio y del tiempo, en temas, aparentemente, de poca relevancia; hemos encontrado también una constante de estudio sobre estos asuntos en ambientes filosóficos y médicos-filosóficos y una interesantísima producción escrita desde puntos de vista puramente biológicos-médicos, filosóficos e, incluso, como la época medieval preveía, desde supuestos religiosos.

Todo esto es lo que hoy querría entregar.

Palabras clave: sueño, visión, literatura-filosofía griega, filosofía árabe, Averroes.

ABSTRACT

The aim of this doctoral thesis is to delve into the realm of the history of philosophy, with a particular focus on Arab and Arab-Andalusian contributions (while also acknowledging the legacy of Greek philosophy), especially as it intersects with the history of medicine. The investigation centers on the exploration of the world of dreams, the nature of sleep as an activity of the body, and the state of wakefulness. Dream production has intrigued human minds since ancient times, evolving into a significant area of study alongside the development of philosophical, rational, and scientific thought. This thesis aims to shed light on this intriguing phenomenon, positioning it as a distinct and vital field of inquiry. It underscores the importance of this subject, which has only recently gained substantial recognition within the realms of philosophy and psychology, deserving its own dedicated space within the realm of knowledge.

The subject is approached by tracing its historical trajectory, following the path of philosophy, which, after its origins in Greece, embarked on a journey that led to it through the Middle East and eventually reached *al-Andalus* starting from 529 AD. Methodologically, the use of sources is fundamental, with direct sources serving as the backbone of the entire research process. These include works such as Aristotle's *Parva Naturalia*, Galen's *Libellus*, and Averroes' *Commentary*

on the Parva Naturalia, as well as other texts consulted in their original or integral form. Additionally, there is a deliberate effort to provide translations into Spanish for two texts by Galen and Averroes, which remain untranslated in modern languages. Indirect sources also play a crucial role, with contemporary philosophers and intellectuals contributing significantly to the wealth of knowledge in the field.

Through our endeavor, we have come to discover a profound intercultural connection that transcends geographical and temporal boundaries, even in seemingly peripheral topics. Furthermore, we've uncovered a consistent exploration of these themes within philosophical and medical-philosophical spheres, alongside a fascinating written discourse encompassing perspectives ranging from purely biological-medical to philosophical and, as envisioned in the medieval era, even religious conjectures.

This is the insight that I aim to share today.

Key words: dream, vision, Literature-Greek philosophy, Arabic philosophy, Averroes.

ÍNDICE

Resumen/Abstract

Introducción 1

Capítulo I.

El mundo griego. De Homero a la medicina. Creación de bases para concebir estudios sobre los sueños. Mitología y tragedia. Medicina y ciencia.

I.1 El amanecer del sueño, Homero. 12

I.2 Tragedia y sueños. 22

I.3 Medicina.

Mundo onírico y medicina. 32

Hipócrates 33

Galeno 41

Antología galénica (texto latín y original griego y traducciones). 50

Capítulo II

II.1 Los sueños en la Filosofía 62

II.2 Platón, lo onírico, los sueños, el alma.

II.3 Aristóteles 68

II.4 Periodo tardo antiguo 80

II.5 Artemidoro Daldiano 81

II.6 Cicerón y Macrobio 85

II.7 Sinesio de Cirene. *El libro de los sueños* o *Carta n.154 a Hipatia* 88

Capítulo III

III.1 El camino de la cultura griega y de los sueños. Entrando en el mundo árabe. 93

III.2 Al-Kindi. El filósofo de los árabes. Sobre el sueño y la visión. 105

III.3 Al-Farabi 111
III.4 Ibn Sina, Avicena 115

III.5 Pasaje a *al-Andalus* 123

III.6 Memorias de *al-Andalus*: Averroes y la medicina en el Medievo latín 127

III.6 Ibn Rushd, Averroes 144

III.6.i. Sueños entre medicina y filosofía 157

Antología: *Parva Naturalia*. Texto latín, versión vulgata y traducción al castellano 169

Conclusiones 189

Anexos

Traducciones galénicas al italiano

Traducciones *Comentario a los Parva Naturalia* al italiano

Bibliografía 192

Anexos

Texto latín del *Comentario a los Parva Naturalia* 212

INTRODUCCIÓN

En el tema de los sueños, los seres humanos de hoy no dejamos de ser hijos de Freud, con muchos conocimientos en este ámbito, ni dejamos de ser hijos de la ciencia actual, que mucho explica acerca del fenómeno del sueño, de la actividad de dormir y de nuestra producción onírica.

No obstante, tal y como dice Hegel, todo es siempre el resultado de lo pensado y estudiado a lo largo de toda la historia del pensamiento, y así siempre una filosofía es fruto de otra anterior y nada se va perdiendo en el curso de la historia.

Hegel considera a los filósofos árabes y hebreos como «aspectos» meramente exteriores, sostiene que los árabes no habrían desarrollado ulteriormente «el principio de la filosofía». No tiene en cuenta ni reconoce la gran obra de estos filósofos, obra de mediación y reflexión filosófica sobre el pensamiento y los textos antiguos, en particular los aristotélicos, fundamental para el posterior desarrollo de la filosofía occidental.

A pesar de todo esto, esa idea de Hegel sobre la importancia de que siempre la última filosofía es hija de todas las anteriores, resulta algo incuestionable y de amplia aplicación. Es sabido que la gran labor de los árabes, y en particular, la de Averroes[1], consiste en la transmisión de gran parte de la sabiduría antigua.

El tema que trataremos en este trabajo es uno de estos legados: el sueño, tanto en relación con el aspecto fisiológico del cuerpo humano, como en relación con la actividad onírica, usando la terminología apreciada por Freud.

Habrá que hacer un *excursus* histórico antes de llegar al mundo árabe e hispánico, antes de poder concentrar nuestra atención sobre aquel *al-Ándalus* que tanto nos ha dejado en herencia.

---

[1] Averroes, nombre en latín de Ibn Rušd; Córdoba, *al-Andalus*, 14 de abril de 1126 – Marrakech, 10 de diciembre de 1198, fue filósofo, médico y jurista. Fue un gran estudioso de Aristóteles y el Medioevo latino lo conoció como el *Comentador* por antonomasia del gran filósofo griego. La labor de Averroes fue algo más que la de un comentador, de hecho, desarrolló su propio pensamiento filosófico. En el campo médico elaboró teorías siguiendo su propia metodología empírica y dejó en herencia el *Kulliyyāt*, texto que fue uno de los más importantes manuales de medicina de toda la Europa latina hasta comienzos del siglo XVII.

El método utilizado para este estudio ha consistido en la lectura de las fuentes de los griegos *in primis*, como base teórica, pasando por los textos tardo-antiguos, y todo ello con el objetivo de leer, analizar, tratar y concluir con lo que dicen los filósofos árabes, diferentes entre sí, aunque extraigan sus inspiraciones de la tradición clásica. Se ha considerado útil, además, la lectura y aportaciones de los mismos pensadores, como, por ejemplo, Galeno, Averroes o Freud.

El objetivo de este proyecto de tesis doctoral es, en efecto, investigar sobre los interrogantes que el hombre siempre se ha puesto en materia de sueños; sea por curiosidad "profana", sea por temor a alguna divinidad, o bien pensando en términos científicos, biológicos o médicos. Sea, en fin, por pura búsqueda intelectual y filosófica.

Desde la antigüedad el ser humano se ha interrogado sobre el fenómeno del sueño como producción de visiones, imágenes e historias durante el propio descanso. Ya en las etapas más primitivas de la medicina occidental había interés por el simple hecho de dormir, de esta fuerte necesidad que siente el hombre más que cualquier otro animal, que ha de satisfacer cada día de su vida durante muchas horas.

En la cultura helénica más antigua, los sueños estaban enredados con potencias primordiales como la tierra, la noche o tenían (como en Homero), función profética: en la *Ilíada*, por ejemplo, Patroclo, predice la muerte de Héctor, y este último, a su vez, la de Aquiles. Hay aquí un claro ejemplo de visión y adivinación.

Para Hipócrates (Kos 460 a.C. – Larissa 377 a.C.), primer gran médico griego, los sueños representarían viajes que el alma emprende en varias partes del cuerpo, pudiendo revelar el mal estado de un órgano y así avisar a la persona a través de imágenes. Los sueños tendrían entonces un carácter adivinatorio y de diagnóstico.

Platón habla del sueño en varias de sus obras, describiéndolo como expresión de deseos presentes en todos los hombres. En algunos pasajes de la *República* – Rep. 571 c-d – habla de la realización de deseos durante el sueño, casi como una teoría freudiana *ante litteram*, pues la parte inferior del alma libraría los instintos en fantasías oníricas, sin estar bajo el control del *νούς* como cuando se está despierto. En el *Timeo,* los sueños tienen que ver con apariencias o imágenes (*φαντάσματα*) que aparecen en la oscuridad,

al cerrar los ojos, es decir, al cortar la conexión con la realidad. Estas imágenes pueden tener capacidad para transmitir mensajes divinos o tener valor adivinatorio.

Aristóteles, en cambio, tiene dudas sobre el carácter adivinatorio y/o divino de los sueños y traza una línea de estudio más científica, dividida en dos partes: el estudio del sueño como acto de dormir y el análisis del sueño como fenómeno onírico, como imagen que se presenta en el sueño (estudios llevados a cabo por Aristóteles en el *De Anima* y en los *Parva Naturalia*).

Es interesante notar que en griego se usaban dos vocablos diferentes, *ὑπνος* y *ενύπνιον* (literalmente, lo que tiene lugar en el sueño), en latín los términos *somnus* e *(in)somnium* y, aún hoy en el italiano moderno, los de *sonno* y *sogno* para referirse respectivamente al estado de reposo y a las imágenes que se presentan durante esa "(in)actividad" del cuerpo. Dada la dualidad del vocablo español, "sueño", tendremos que especificar siempre a cuál significado nos estamos refiriendo. En algunas partes, también utilizaremos el vocablo "ensueño".

Aristóteles nos habla en primer lugar del sueño como la antítesis de la vigilia, momento en el cual es imposible ejercer del todo las capacidades perceptivas, *ἀργία γαρ ἐστιν ὁ ὑπνος τής ψυχής* (*Eth. Nic*. 1102 b-8), aunque se mantengan en mínima parte, y como algo necesario para nuestra vida. En segundo lugar, analiza el fenómeno onírico, el sueño, como una producción de imágenes, las cuales engañan porque se nos presentan como verdaderas y reales, mientras que en realidad solo existen en nuestra mente y en aquel momento. Tal vez preocupado por las consecuencias morales que implicaría seguir la idea platónica, la del librarse totalmente de los deseos en el mundo onírico, y probablemente ya en una etapa de su vida de más madurez y lejanía desde Platón, no sigue este camino ya trazado por el maestro. Rechaza, sin embargo, la idea del sueño como elemento divino ya que no puede tener carácter divino algo que también muchos animales tienen. Hay que recordar que Aristóteles tenía conocimientos en ámbito zoológico y sabía, gracias a la observación, que muchos otros animales sueñan. Por esta razón solo puede tener naturaleza demoniaca, y no divina. El significado de demoniaco está muy claro para cualquiera que conozca algo de filosofía clásica. El sentido más notorio es el que nos ofrece Platón por transmisión socrática, es

decir, la idea de una especie de espíritu que guía a cada hombre y que lo acompaña durante su vida, una forma de guía de la consciencia que se identifica con las fuerzas divinas del mal y del bien y llega en el ensueño para aconsejar e iluminar.

No siendo los sueños prerrogativa humana no pueden tener nada divino y sería absurdo considerar esta posibilidad; más bien se pueden considerar como algo muy conectado a la vida, a lo vivido, a casualidades o a movimientos perceptivos durante el sueño mismo. Hay sueños más lineales y sueños que no lo son. Por tanto, es importante la figura del intérprete que debe tener cierta habilidad de análisis y capacidad para observar semejanzas con las cosas reales. El intérprete posee una técnica, aunque sea algo muy sofisticado, con gran capacidad de conectar con aspectos de la vida real.

Según Aristóteles, durante el sueño se juntan dos habilidades, la actividad imaginativa y la actividad perceptiva, para dar a luz un único acto perceptivo. Es impresionante esta intuición que Aristóteles tiene sobre los sueños, así lo reconoce el propio Freud más de dos mil años después. Tal y como se dice en la *Introduzione alla psicoanalisi (*Freud, 2006: 79, 81, 134, 214), se refiere a los antiguos y sus concepciones sobre los sueños (se presenta aquí un extracto de una edición italiana de la obra freudiana):

> «[…] Ebbene, il primo tratto comune a tutti i sogni potrebbe essere il fatto che nel sognare dormiamo. Il sogno costituisce evidentemente la vita della psiche durante il sonno, vita che ha certe somiglianze con quella della veglia e che d'altra parte se ne discosta per grandi differenze. Questa era già la definizione di Aristotele.[...] Che altro fa qui la psicoanalisi se non confermare l'antico detto di Platone secondo il quale i buoni sono coloro che si accontentano di sognare ciò che gli altri, i cattivi, fanno realmente?[…] Vi racconto ora un sogno di importanza storica di Alessandro Magno riferito con alcune varianti da Plutarco e Artemidoro di Daldi. Mentre nel 322 a.C. era impegnato nell'assedio della città di Tiro, ostinatamente difesa, Alessandro sognò di vedere un satiro danzante. Un interprete di sogni che si trovava con l'esercito, Aristandro, gli interpretò questo sogno scomponendo la parola *σατυρος* in *σα* e *τυργος* (tua è Tiro) e permettendogli dunque il trionfo sulla città. Alessandro si lasciò

indurre da questa interpretazione a continuare l'assedio ed espugnó finalmente Tiro. L'interpretazione, che può sembrare artificiosa, era senza dubio quella giusta [...]».

Nos encontramos ante dos líneas de pensamiento principales, sin olvidar por supuesto la concepción hipocrática:

1. La platónica, más proyectada hacia una visión divina y adivinatoria del sueño en sentido onírico, con menos atención al sueño como reposo, aunque no hay que olvidar su idea sobre la realización de deseos en el ensueño.

2. La aristotélica, que perfila dos estudios conectados entre sí: el sueño como (in)actividad del cuerpo y como producción de imágenes. Es un punto de vista más científico y racional, típico del método aristotélico.

Estas son las bases, junto a la visión hipocrática y su desarrollo en el ámbito médico, principalmente con Galeno, que llegan a los neoplatónicos y después al mundo árabe.

Es importante destacar el mundo de la medicina, pues representará un legado imprescindible para el estudio de la concepción de los sueños. Hipócrates y Galeno son los máximos exponentes que trataremos. De Galeno hemos querido ofrecer la traducción en castellano de un Libelo que escribe sobre el sueño. Además, no se pueden olvidar los pensadores tardo-antiguos, como Artemidoro de Daldis, con sus teorías sobre la interpretación de los sueños y su manual de onirocrítica, Cicerón y Macrobio.

Sin duda, otro pensador que destaca en este "capítulo" de la historia del pensamiento filosófico es Sinesio de Cirene (370 – 413 d.C.), el filósofo y literato griego, obispo de Tolemaica, orador y poeta, que recibió su primera formación en su ciudad natal y que después, ya en Alejandría, fue iniciado al neoplatonismo por la filósofa Hipatia. En un interesante escrito, habla del sueño como la más importante forma de adivinación y al mismo tiempo como una gran facultad de la imaginación. En su *Libro de los sueños* presenta un profundo y perspicaz análisis del sueño (según las dos acepciones que tiene el vocablo en español).

Se evidencia su posición disconforme tanto con las teorías aristotélica e hipocrática, como con la genial intuición de Apolonio Rodio (Alejandría, 295 a.C. – Rodas, 215 a.C. poeta griego y autor de los *Argonautas*) de interpretar los sueños de Medea como el conjunto de deseos reprimidos durante el día. Su postura consiste en ver el sueño como algo muy íntimo y profundo, pues tiene mucha importancia para el alma –microcosmos que forma parte de un cosmos único, de un UNO en el que cada parte está interrelacionada– y podría tener capacidades adivinatorias. El sueño es algo muy individual, más allá de que sea igual para todos los hombres, porque solo el soñador puede ser intérprete de sus mismos sueños, y por eso debería, día tras día, tomar nota de lo que sueña en un cuaderno.

Nuestro viaje espacio-temporal tendrá que seguir el camino del pensamiento, una de cuyas etapas fundamentales son los libros y traducciones de Oriente Medio, para al final llegar al Occidente Hispánico, a *Al-Ándalus*. Llegados así al mundo árabe, encontraremos un rico legado sobre este tema, con numerosas teorías e interpretaciones diferentes. Este es, en efecto, el vasto panorama ante el que se encuentra el filósofo al-Kindi[2]. En su *Epístola sobre la esencia del sueño y de la visión*, una de las cinco que se han conservado dedicadas al alma y en las que se nota la originalidad de pensamiento de su autor, ni aristotélico, ni platónico, ni neoplatónico. En esta obra, en la que se puede apreciar el conocimiento que tiene de sus grandes predecesores, se hace eco de alguna noción aristotélica y delinea nuevamente las dos líneas de análisis sobre el sueño: la relativa al reposo e (in)actividad del cuerpo; y la relativa a la producción onírica, como diríamos hoy en día.

Al-Kindi está convencido de que en el alma humana no solo existen potencias que nos permiten percibir lo sensible y lo inteligible, sino que encontramos una tercera potencia, la imaginación. Al-Kindi le da a esta última potencia una total autonomía en su existencia, definiéndola como *muṣawwira (*creadora). Su único «condicionamiento» es el cerebro, su principal instrumento. Los sentidos, en cambio, solo son instrumentos secundarios. Su instrumento principal, el cerebro, puede generar imágenes más puras y

[2]Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Isḥaq al-Kindi, en latín Alchindus (801-866 o 873 d.C.), llamado *el filósofo de los árabes*, fue el primer filósofo peripatético que introdujo la filosofía griega en el mundo árabe.

combinar imágenes, inventando incluso visiones que no existen en la realidad. Los antiguos sabios griegos llamaban a esas visiones «*φαντασία*». Esta es la razón por la que podemos ver cosas que nuestros sentidos nunca podrían percibir en la realidad, como un hombre con cuernos o plumas. Son estas creaciones las que el hombre puede ver durante la vigilia, preparándose para la meditación, o durante el sueño, el tiempo en el que el alma busca y cae en un estado de reposo.

Cuando al-Kindi habla del reposo y del alma que encuentra la forma de descansar, así como de la gran utilidad del reposo para la salud del individuo, se aprecia su conocimiento de los *Parva Naturalia* de Aristóteles, la obra en la que el maestro griego describe la inactividad de los sentidos durante el sueño. En este momento el cuerpo encuentra la manera de descansar y el cerebro entra en un proceso de enfriamiento. Según al-Kindi, durante tal proceso la imaginación, que se activa en un cerebro que ha entrado en su fase de enfriamiento, produce las imágenes que nos proporcionan los sueños. No olvidemos nunca que la circulación de los textos antiguos fue mucho más frecuente de lo podemos imaginar en la actualidad. Lo cierto es que muchos de los textos que los intelectuales podían consultar en la antigüedad no han logrado llegar hasta nuestro tiempo.

Al-Kindi habla de dos tipos de visiones: la visión perfecta, que puede adelantar «*las noticias de una cosa antes de que exista»*, que ve directamente las cosas y que se da solo en hombres perfectos; y la visión alusiva, cuando el principal instrumento, el cerebro, no logra ver las cosas puras de forma directa, y se hace necesaria la interpretación.

Siguiendo con nuestro camino, nos cruzaremos con al-Farabi, por supuesto, y, su idea de la conexión entre sueño e imaginación. Otro autor inolvidable es Avicena, el Médico. Aunque queda poco sobre su idea de sueño, sí hemos podido profundizar más en el tema del reposo y en el sueño, en su sentido de dormir.

Es realmente vastísimo el legado que también sobre este tema va forjándose durante siglos hasta llegar a Averroes, en el siglo XII. A través de él entraremos en el mundo árabe del *al-Ándalus* del siglo XII. Para acceder a este mundo, será necesario una introducción histórica, intelectual, y conceder mucha importancia al panorama

de la medicina, disciplina que aquí se desarrolló de manera excelsa y que la entera Europa latina recibirá en herencia.

Averroes nos deja una inestimable herencia con su obra, sus comentarios a Aristóteles, a Galeno, y su propia reflexión en campo filosófico como médico. Entre sus estudios, como se ha dicho, cabe también un interesante análisis y explicación sobre el tema del sueño, en tanto en cuanto se ocupó de la cuestión en la línea de los estudios aristotélicos, pero también en los puramente médicos, en los que comenta los escritos de Galeno.

Así como ya hiciera *al-Kindi*, Averroes sigue dos líneas en relación con el sueño: el análisis del aspecto fisiológico, es decir, el sueño como reposo del cuerpo; y el análisis de la imaginación, cuya actividad se debe a que el cerebro no está ocupado por los sentidos corpóreos. Esta es razón última por la que el alma da muestras de una mayor espiritualidad.

La contribución del «Comentador», que era así como se llamaba a Averroes, en los campos de la medicina, la filosofía y la teología, fue algo que, gracias a su actitud «crítica», influyó en los ambientes eruditos de Europa durante siglos. Me voy a centrar principalmente en el *Libro de las generalidades de la medicina* (*Kitâb al-kulliyât fî l-tibb*) y en su *Compendia Librorum qui Parva Naturalia vocantur*, obras en las que se ocupa de alguna manera de la cuestión del sueño, aunque no hay que olvidar su *Comentario a Galeno*.

Tratando el sueño como un aspecto fisiológico, propio del cuerpo del ser viviente, Averroes escribe (2003: 110-111) lo siguiente:

> *«Decimos que el sueño es el descanso de los sentidos y la retirada de sus instrumentos hacia el interior del cuerpo, y esto es algo evidente por sí mismo. Por esto, durante el estado pasan por ellos las cosas sensibles y no las sienten. Esto se aprecia claramente en quien duerme con los ojos abiertos, ya que si entonces dispusiera de la facultad de la vista vería todo lo que pasaría por ellos. Esto no solo ocurre cuando está [abstraído] pensando en algo. Por eso, es frecuente que no sintamos, muchas cosas sensibles que pasan por nosotros. Como el sueño no es más que una retirada de los sentidos hacia el interior del cuerpo, y tales sentidos sólo se mueven por el movimiento de un cuerpo que sea de su propia materia, que ya hemos*

declarado que es el calor innato, el sueño supone, necesariamente, una retirada de este calor al fondo del cuerpo […]».

Está claro el tipo de análisis que está realizando Averroes en este texto. Nos encontramos ante el médico que hace uso de su capacidad de observación y practica el diagnóstico intuitivo. En esta descripción de lo que le pasa al cuerpo durante el estado de sueño, pero también en el *Comentario a Galeno*, el sueño aparece como un elemento fundamental para la conservación de la salud. Es un elemento, entre otros, esencial para la conservación de los equilibrios corpóreos. Así se expresa Averroes (2003: 365) en este pasaje:

«Del sueño. Tiene una acción maduradora y calmante, mientras que el insomnio produce descomposición, vómito y aviva el calor innato. Por eso, si se abusa del sueño se extingue el calor innato y el cuerpo, se vuelve flojo, pero si se padece excesivo insomnio se seca el cuerpo, se disuelve el calor innato y se da lugar a que aparezcan diversos accidentes».

Como ya se vio en Aristóteles y en al-Kindi, hay un claro análisis y una eficaz explicación del fenómeno del sueño visto como un aspecto natural y fisiológico del ser humano.

Nos queda por tratar el otro significado de sueño, el de la producción de visiones y activación de la imaginación. Averroes hace referencia a los *signa* que llegan durante el sueño, manifestando peculiares condiciones patológicas del durmiente, recordando en esto la teoría hipocrática. Durante el sueño el alma tendría mayor propensión espiritual no siendo dominada por el mundo material.

Si el Averroes médico sigue un *iter* parecido al de Aristóteles en el análisis de los aspectos fisiológicos del sueño, el Averroes filósofo, en cambio, tiene una concepción diametralmente contraria a la de Aristóteles y, en algunos aspectos, mucho más cercana a la de *al-Kindi*. Averroes separa conceptualmente el *somnum*, la *divinatio* y la *prophetia*. Los sueños pueden llegar *ab angelis*, pero en general deja espacio a una especie de jerarquías entre ellos y habla del aspecto imaginativo de los sueños.

«*Dicunt enim quod sompnia sunt ab angelis et divinationes a demonibus et prophetie a Deo, aut cum medio aut sine medio*». (Averroes, 1949: 95).

Averroes explica el hecho de la existencia de una capacidad imaginativa propia del hombre, verdadera o falsa, pero que existe, entiende, concibe el movimiento y permite ver durante el sueño. Sigue explicando que los sueños no tratan de cosas especulativas, sino de cosas futuras. ¿Cómo consigue entonces la imaginación, el sujeto que sueña, llegar a imaginar o ver esto? A través de la profecía. Solo así se puede llegar a ver cosas que aún no han sucedido. La profecía es dada desde fuera: se puede atribuir a Dios, a las cosas divinas o a los ángeles, pero no a los hombres en cuanto hombres. Esta forma de inteligencia abstracta del hombre le permite, durante el sueño, ver algo que llega hasta él, que se apropia de sí mismo, que se acerca a él, pero que no puede crear con sus capacidades. A diferencia de Aristóteles, pero de acuerdo con al-Kindi, admite que algunos hombres, influidos por lo divino, poseen una cierta capacidad para conocer las cosas futuras a través del mundo onírico.

Dejemos que el mismo «Comentador» lo explique en este fragmento (1949: 102-104):

«[…] Manifestum est enim quod sompnia non sunt in rebus speculativis, sed in rebus futuris. Et universaliter iste modus dationis large est valde nobilis et attribuitur principio nobiliori, scilicet principio voluntatis; immo est a re divina et ex perfecta sollicitudine circa homines. Et quia prophetia intrat hunc modum dationis, attribuitur Deo et rebus divinis, scilicet angelis. Et ideo dicit Socrates ratiocinando hominibus Athenarum, «O homines, ego non dico quod vestra scientia ista divina sit falsa; sed dico quod ego sum sciens scientiam humanam.» Revertarum ergo et dicamus quod, cum dator illius cognitionis est intellectus liberates a materia et est declaratum in prima Philosophia quod iste intelligentie abstracte intelligunt naturas universales et non dant nisi simile eius quod habent, impossibile est ut dent intentionem individualem omnino, cum non habeant naturam comprehendendi intentionem particularem, et ille forme universales non individuantur nisi propter materiam. Et si intelligentie abstracte comprehenderent individuum, tunc necesario essent materiales, et tunc non agerent nisi secundum contactum. Et cum intelligentie non intelligant intentiones

individuales, quomodo igitur dat intelligentia agens istam formam individualem tempori et loco propriam et uni modo hominum et uni individuo modi? Videmus enim quod homo non comprehendit de istis in sompno nisi ea que appropiantur sibi aut suis propinquis aut sue civitati. […]».

En el presente trabajo, hemos querido ofrecer la traducción en castellano del capítulo relativo a los *Parva Naturalia*, la parte del comentario sobre los sueños. Traducción que a día de hoy no existe en ningún otro idioma moderno. Nuestra traducción se ha hecho a partir de la vulgata latina medieval, una versión que posiblemente fuese traducida por Gerardo de Cremona.

En esta introducción, que ahora concluimos, hemos intentado mostrar que la cuestión de los sueños no es un problema acotado a una época histórica determinada, sino que se ha desplegado a lo largo de un periodo muy amplio de tiempo, como lo prueban los textos y los autores que hemos citado: desde Platón y Aristóteles, Galeno y Sinesio hasta en el pensamiento árabe y sus grandes referentes en la historia del pensamiento filosófico, al-Kindi, al-Farabi, Avicena y Averroes.

Con este trabajo doctoral esperamos aportar algo más de luz para el conocimiento del mundo de la filosofía árabe y, en particular, de *al–Ándalus*, de ese gran laboratorio de ideas que fue muy relevante no solo para su propio territorio, sino también para toda la Europa latina, la cual iba, poco a poco, preparándose, creando bases y raíces, para asomarse al Iluminismo, a la ciencia moderna, a una visión del pensamiento y de la ciencia, de la medicina en particular, más moderna y racional. A ello contribuyó el pensamiento de al-Ándalus, incluso en el tema de los sueños, de esos extraños, y en ocasiones inquietantes elementos, que acompañan de forma intensa y a veces determinante, la vida de los seres humanos. Se trata de un gran legado que la historia donará a los médicos y filósofos del siglo XIX, hasta llegar a manos del padre del psicoanálisis, Sigmund Freud. Pero esta, como sabemos, es otra historia.

CAPÍTULO I

El mundo griego. De Homero a la medicina. Creación de bases para concebir estudios sobre los sueños. Mitología y tragedia.

I.1 El amanecer del sueño. Homero.

«- Duermes y me olvidas, Aquiles, tú, que nunca dejaste de cuidarme mientras vivía, pero sí ahora que he muerto me abandonas. Entiérrame cuanto antes, para que pueda cruzar las puertas del Hades; pues las almas, que son imágenes de los difuntos, me rechazan y no me permiten que atraviese el río y me junte con ellas; y de este modo voy errante por los alrededores del palacio, de anchas puertas, de Hades. Dame tu mano, te lo pido entre lágrimas; pues ya no volveré del Hades cuando hayáis entregado mi cadáver al fuego. Ni ya, gozando de vida, conversaremos separadamente de los amigos; pues me devoró la odiosa muerte que el hado, cuando nací, me deparara. Y tú destino es también, oh Aquiles semejante a los dioses, morir al pie de los muros de los nobles troyanos. Otra cosa te diré y encargaré, por si quieres complacerme. No dejes mandado, oh Aquiles, que pongan tus huesos separados de los míos: ya que juntos nos hemos criado en tu palacio, desde que Menecio me llevó de Opunte a vuestra casa por un deplorable homicidio-cuando encolerizándome en el juego de la taba maté involuntariamente al hijo de Anfidamante -, y el caballero Peleo me acogió en su morada, me crió con regalo y me nombró tú escudero; así también, una misma urna, el ánfora de oro que te dio tu veneranda madre, guarde nuestros huesos. Y a este le dijo en respuesta Aquiles, de pies ligeros: - ¿Por qué, mi querido amigo, ha venido hasta aquí a encomendarme estas cosas una por una? Te obedeceré y lo cumpliré todo como ordenas. Pero acércate y abracémonos, aunque sea por un instante, hasta que los dos nos saciemos de funesto llanto.» dicho lo cual, tendió hacia él sus manos, pero

no consiguió abrazarlo: pues el alma se desvaneció como humo bajo la tierra con un leve gemido[3].

Insólito podrá parecer este *íncipit*. Y tal vez lo sea. Quizás sea sin duda inusual prepararse para presentar un tema, como el que en breve se propondrá en este apartado, con esta cita. Resulta menos sorprendente si el citado es el gran Homero al que le pido que nos invite a adentrarnos en el mundo onírico, tal como se apreciaba en el mundo clásico[4].

Homero es el primero que presenta varios sueños en su grandiosa obra, nos ofrece una realidad "otra" a través de la descripción de varios sueños[5]; introduce y presenta en la cultura griega otras alternativas a la realidad, contactos con almas, con otros mundos, con otras partes de nosotros mismos; tiene el valor de haber empezado a tratar algo tan misterioso y fascinante para los hombres de una forma sublime, poética y muy profunda.

De ahí, como he mencionado, la voluntad de dejar que él, con un magnífico sueño[6], abra el baile a este trabajo que tiene el deseo y la esperanza de poder emprender un largo viaje en el mundo de los sueños, partiendo desde una antigüedad tan remota, para

---

[3] Homero, *Ilíada*, XXIII, vv. 69-101, Alianza, Madrid, 2011.

[4] Aristóteles, la *Poética*, trad. de Alicia Villar Lecumberri, Alianza, Madrid, 2013, 24, 1459b 8-17; Aristóteles, la *Poética*, trad. e intr. de Guido Paduano, ed. bilingüe, Laterza, Bari, 2007, 1459b 8-17; recuerda que, así como en la tragedia, también en la epopeya, se necesitan cambios de tramas, reconocimientos, dramas, poseer pensamientos y dicción. Y dice que Homero (que en otros pasajes define prodigioso), se sirve de todas estas figuras, es más: en dicción y pensamiento supera a todos.

[5] Tal vez el ejemplo más antiguo en absoluto sea, casi al comienzo de la *Ilíada*, el sueño de Agamenón; aquí Sueño (así viene llamado en el texto, como si fuera una entidad real llamada Sueño), se dirige a él hablándole como mensajero de Zeus, mientras duerme, ordenándole preparar y armar a los aqueos (Homero, *Ilíada*, II, Alianza, Madrid, 2011). Piénsese también, por ejemplo, en el sueño de Penélope en la *Odisea* (Homero, *Odisea* XX, vv. 80-90, Gredos, Madrid, 2005), donde vuelve a ver a su esposo bello y joven; o el sueño en el cual, la misma Penélope de antes, sueña, como veremos más adelante, con que veinte de sus ocas son brutalmente matadas por un águila. Penélope empieza a llorar por sus ocas, pero el águila se sienta en el tejado de su casa y le habla con voz humana pidiéndole que no se desespere porque este no es un sueño, sino una visión, algo que sucederá en la realidad: sus ocas simbolizan los pretendientes que pronto se irán (*Odisea* XIX, vv. 535-552).

[6] Incluso Nietzsche en su *El nacimiento de la tragedia*, justo en el comienzo de la obra, donde se dedica al sueño en el mundo griego y en el arte, cita a Homero como inexpresable alcance de lo sublime. Nietzsche, F., *La Nascita della Tragedia*, tr. it. Diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1999, pp. 33 – 35. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, intr. y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 329-461.

llegar al corazón de la *falsafa* y de sus grandes pensadores. Donde se encontrará la razón de este escrito, penetrando en la profundidad de su pensamiento y de sus análisis en materia de sueños.

Podría parecer un comienzo demasiado lejano del mundo árabe y tal vez lo sea; pero el mundo árabe en general y la filosofía árabe en particular, estuvieron impregnados de filosofía griega, de estudios médicos, de todo el inmenso trabajo de sus traducciones que trataremos más adelante; de hecho, el pensamiento griego encontró su primera semilla en los mitos homéricos y en la tragedia, en sus formas de presentar el mundo, el hombre, sus deseos y sus miedos, sus imaginaciones y sus sueños. Todo lo arcaico fue raíz y base para los autores posteriores que lo heredaron influyendo en su formación cultural, intelectual e incluso en su imaginación.

Siempre hay desarrollos y evoluciones en el pensamiento donde los precursores son indispensables para la creación de lo siguiente, todo es un gran proceso evolutivo.[7]

Con los sueños pasó lo mismo: desde las primeras formas descritas por Homero (y también hay evoluciones en sus sueños, como por ejemplo el sueño de Penélope, que es una forma diversa y más articulada de representación onírica y de su significado en comparación con otros sueños anteriores), pasando por los trágicos y sus nuevos usos de los sueños, llegamos a la medicina y a una primera concepción "científica" del mismo, hasta llegar a la filosofía que indaga, además de aspectos científicos, las causas y el porqué de nuestros sueños.

El sueño siempre ha sido para el ser humano un gran misterio, algo que fascina y al mismo tiempo que puede asustar, algo que deja un extraño regusto, una gran incógnita,

---

[7] La memoria para el ser humano ha representado la gran diferencia en su desarrollo. La memoria, como distinción de la mera costumbre, de lo que es habitual, es una invención peculiar y difícil. Extremadamente interesante la reflexión sobre este aspecto propuesta por Jean-Pierre Vernant. Vernant explica cómo la memoria ha sido poco a poco para el hombre una conquista de su pasado individual, así como la historia lo es para la sociedad, de su pasado colectivo. La memoria fue divinizada para elaborar una amplia mitología de reminiscencia en la Grecia arcaica. En el Panteón griego hay una divinidad llamada *Mnemosyne*, Memoria. La memoria, sigue explicando Vernant, interesa a algunas grandes categorías psicológicas como el tiempo y el yo; pone en marcha operaciones mentales complejas que presuponen mucho esfuerzo, ejercicio y entrenamiento. La memoria da la oportunidad de estar presente en el pasado; de hecho, en griego recordar, saber, ver, son términos casi equivalentes. Es la memoria la que lleva al poeta a los hechos transcurridos en tiempos antiguos. Y, se supone, que fue importante en la antigüedad más arcaica, ya desde los tiempos de Homero, la práctica de ejercicios mnemotécnicos. Cf. J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci, studi di psicologia storica*, tr. it. di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino, 2001.

algo de nosotros mismos que nos pertenece, sí, pero al mismo tiempo no del todo porque puede escapársenos de las manos, algo que turba pero que también atrapa.

¿Qué es el sueño? ¿Es un camino hacia un conocimiento alternativo a la racionalidad? ¿Es el camino hacia otra realidad? Realidad otra, donde el espectador es el único viviente o el único que cuenta, como dijo Freud[8]: el sueño es un fenómeno absolutamente egocéntrico.

Solo el soñador existe allí, solo él tiene sentido en esta nueva realidad donde se imaginan cosas que no existen. ¿Realmente estas cosas no existen? Esta realidad o no-realidad, ¿qué es en verdad? Porque en este espacio nuevo que es el sueño, en esta realidad otra, o en esta no-realidad, es donde se pueden cambiar vida y muerte, donde situaciones inmutables se pueden derribar. Y todas estas son sensaciones, emociones muy interiorizadas y bien sentidas por la antigua cultura griega. El sueño es donde el tiempo puede moverse hacia el futuro o el pasado, es donde no se envejece, donde tiempo y espacio se pueden mezclar, donde se puede hablar con un muerto sabiendo que lo es; todo esto es posible. Todo esto es sueño.

Y, entonces, si para nosotros hoy en día, ya de forma ineluctable hijos de Freud y de todos los estudios hasta la actualidad sobre el mundo onírico, sobre los sueños y el soñar en general, los sueños resultan todavía algo misterioso en nuestra vida; si para nosotros aún hay enigmas frente a los sueños, ¿qué pudieron representar en la antigüedad? ¿Qué realidad alternativa otorgaba el sueño?

El sueño es una ficción; sin embargo, contiene una realidad en la que hay enigmas que descifrar, pues es un espacio intermedio que no queda demasiado lejos de la vida real pero tampoco está dentro de ella[9].

---

[8] "Il sogno è il mito di un individuo, come i miti sono il pensiero sognante di un popolo, ovvero i sogni continuati per secoli della giovane umanità". Cf. S. Freud, *Il poeta e la fantasia*, tr. it. In Opere, vol. 5, *Boringheri*, Torino, 1972, p.382.

[9] No es ninguna casualidad que los griegos atribuyeran *status* a "sueños" y "sombras" y que utilizaran palabras como *ónar* "sueño", *psyké* "soplo vital" o "fantasma" y *éidolon* "apariencia similar a lo verdadero" para designar las dos figuras (es más: donde se usa *ónar* en neutro, tenemos una realidad objetiva, la mera descripción de un hecho; en cambio, el uso de la palabra en masculino, por ejemplo, *óneiros*, implica la presencia de una figura humana, de una persona en concreto, con lo que se quiere dar una connotación afectiva que delinea la descripción del sueño más personal, más unida a la interioridad del sujeto soñante). De hecho, en nuestras traducciones actuales, por ejemplo, de la *Ilíada*, en particular refiriéndonos al pasaje del sueño de Aquiles antes citado, *psyké* y *éidolon* se presentan casi como sinónimos. Aquiles es atrapado por el *upnos* que etimológicamente está conectado con el alma de

El sueño es algo que se queda en el cruce entre naturaleza y cultura, usando dos términos queridos por Levi Strauss y la idea de Roger Bastide[10], el cual explica cómo los impulsos son algo proveniente de leyes psíquicas, universales, por tanto, mientras que las imágenes que los crean y el sentido que el soñador les da son fruto de la cultura.

En la cultura griega el sueño disfruta de relevancia, y si cada cultura tiene sus formas de producir, interpretar, considerar los sueños, la griega los recibe como algo real, como una realidad verdadera que no podemos dejar de considerar; es así como el mundo onírico, el soñar en general, en esta cultura desde Homero en adelante, adquiere cierta importancia, existiendo vastísimo material de sueños en todas las épocas de la historia griega; desde la mitología, pasando por la literatura, la medicina y entrando definitivamente en la filosofía.

Se trata de un inmenso patrimonio que ha llegado hasta nosotros y que nos ayuda a entrar en aquella cultura que generó la filosofía y que fue legado fundamental para toda la filosofía, tanto la occidental como la árabe.

¿Podríamos pensar que el mito es "quien" da vida a las concepciones sobre los sueños? Creo que en cierta forma sí.

Todo nace del mito. El mundo griego le debe muchísimo a su mitología, especialmente a Homero que será como un padre de sabiduría ancestral para siempre. El mito fue como un laboratorio de ideas y fantasías y al mismo tiempo un contenedor donde verter herramientas básicas para el futuro[11].

Patroclo, el cual aquí se presenta claramente como una entidad incorpórea. Estamos fuera de lo racional, pero al mismo tiempo dentro de una realidad "real", concreta, que se vive de verdad y que solo al final se nota su forma fantasmal, su ser incorpóreo, cuando queriendo abrazar el amigo querido, no puede asirlo.

[10] R. Bastide, *Sogno, trance, follia*, Jaca Book, Milano, 1976, p. 64.

[11] Desde luego el mito se quedará tal como es, no tiene ninguna aspiración a erguirse como una realidad de saber más desarrollada de lo que realmente fue, ninguna pretensión de elevarse a algo más alto (el mismo Platón, casi bromeando, en la parte final del cuento del mito de Er, reconoce su deuda con los mitos legendarios y sus grandes valores de sugestión. Para él, desde luego, la filosofía ha quitado el poder al mito). Con la medicina y luego con la filosofía no tendrá nada que ver por supuesto; no va en busca de un conocimiento científico y aún menos racional. La época de Homero es absolutamente arcaica, lo sabemos, estamos lejos de los gimnasios como centros de reunión donde confrontarse y discutir, casi como si fueran círculos culturales, estamos lejísimos de esto, estamos aún en los gimnasios con sus funciones primordiales donde los atletas se entrenaban y donde, eso sí, había un posible ascenso social. Estamos aún en los inicios de una ética griega, si con ética imaginamos la que encontramos a partir de Sócrates, lejos de una idea filosófica de justicia, que en Homero ni siquiera existía (interesantísimo el estudio de Bernard Williams en *Vergogna e Necessità, Il Mulino, Bologna*, 2007, pp.9-29, sobre la ética en mundo griego y el análisis del periodo homérico. El homérico era un mundo donde se tenían fuertes

A partir de Homero es cuando se empieza a construir una concepción muy peculiar sobre los sueños que, obviamente, irá evolucionando con el tiempo, pero que justo allí es donde se encuentran sus raíces.

La cultura griega ha desarrollado una forma de antropología del sueño, según como explica Guidorizzi en su libro sobre el sueño en Grecia[12], centrada en el individuo y su vida real más que en poderes estáticos del alma, estando el soñador bien anclado a este mundo y recibiendo de las figuras que lo visitan en sueños descripciones sobre otros mundos, otras realidades a las que él no tiene acceso.

El mundo griego, a partir de Homero y en todas sus evoluciones, nos ofrece un modelo cultural-onírico y sienta las bases para una onirocrítica muy elaborada que incluso se convertirá en una profesión bien considerada y bien pagada en la antigüedad ya que también personas ricas y cultivadas se apoyarán a ella para resolver enigmas y visiones recibidos durante el sueño[13].

---

sentimientos por ejemplo de vergüenza, pensemos a los héroes de La *Ilíada*, pero donde no es tan cierto, según algunos estudiosos, que se tuviese el sentido de la culpa como ya se entendería más adelante, ya en un mundo donde la filosofía había surgido. Seguramente se tiene una noción de moralidad, pero la idea de agente moral, pensando en los individuos, de acción moral, es algo distinto de las que concebirá el pensamiento filosófico, y también el trágico. Pero todo eso no se puede clasificar con una idea de falta de moralidad en el mundo arcaico, porque esto no sería real. Hay que ver una diferencia en las acciones morales, unos cambios y unos desarrollos en el tiempo, a lo largo de la evolución de una forma de pensar que generará la filosofía y todos sus matices en campo moral. Y, seguramente una moral u otra, me gustaría añadir, en parte son determinante para la creación de algunos tipos de sueños u otros. Es evidente que cada civilización, cada "producto" social humano, en diferentes épocas ha dado lugar a la producción de diversos imaginarios oníricos). Lejos del mundo griego filosófico que dará la base para la filosofía en sentido estricto. Sin embargo, estamos en un rudimento de lo que se desarrollará, en un instante inicial donde algo germinó. Y pensando en los sueños también: es aquí donde se presentan, se describen, se conciben, se intentan analizar unos primeros "grandes" sueños y donde el uso de la lengua griega empieza a tener sus "juegos" y peculiaridades en materia onírica. Hablar de sueños en la antigüedad, no sería posible sin mencionar y tener un encuentro con Homero.

[12] G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I greci e il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2013, p. 20. Muy interesante el paralelismo que se proporciona aquí con otras culturas que concibieron los sueños de otra forma totalmente distinta, por ejemplo, los maoríes que piensan que durante el sueño su alma viaja a otras orillas, a otros mundos, el *Reinga*, donde pueden tener contacto con los muertos, el sueño resulta ser entonces, un vehículo para llegar allí. En los *Ensayos de psiquiatría general*, de G. Devereux, se presenta, en el capítulo sobre los sueños patógenos (sueños que causan enfermedad y que se reconocen por dos fenómenos empíricos: el sueño mismo, es decir, el hecho de haber tenido este producto onírico, una enfermedad), en las sociedades no occidentales, exactamente este estudio sobre los maoríes, y se hace un claro paralelismo con el mismo estudio conducido por Hipócrates y Aristóteles, recordando cómo los dos estudiosos consideraron algunos sueños como relevadores de enfermedades.

[13] Así como hizo Teofrasto en su texto sobre los caracteres humanos, en la antigüedad se solía nombrar "explicadores de los sueños" a estos "especialistas"; véase Teofrasto en su texto sobre los caracteres humanos: Teofrasto, *I caratteri*, Bur Rizzoli, Firenze, 2018, v. 11 ss.

A partir de Homero, el sueño, como he expuesto, es tratado como algo muy real, como una experiencia vivida que tiene una realidad suya objetiva. Generalmente se reciben visitas en los sueños homéricos; de hecho, la palabra *óneiros* tiene casi siempre valor de figura y no de experiencia onírica. Estas figuras pueden ser personas, como en el sueño de Aquiles, o mensajeros divinos, como en el sueño de Agamenón, o dioses, o imágenes (*èidolon*).

Lo importante, lo que nos llama la atención, es que siempre el soñador recibe "algo", alberga en su vista onírica imágenes, sabiendo que está durmiendo, consciente de que alguien va a visitarlo durante el sueño[14], casi pasivamente se da cuenta de que una figura onírica se le presenta "delante". En la cultura griega en general, en cada época y no solo en la más arcaica, siempre se usa un lenguaje que parece ofrecido por el mismo sueño, se ve un sueño, no se tiene un sueño, ni "se sueña con". Siempre es verlo (*ònaridèin*), o que se queda encima del soñador (*epistènai*)[15].

Volvamos a pensar en Homero, por ejemplo, en el sueño de Penélope de las ocas y el águila en el libro XIX de la Odisea[16]: se trata de un sueño donde el soñador tiene un fuerte deseo y la esperanza de que pueda verdaderamente ser real, lo que el águila le comunica; se entabla una conversación entre soñador y "mensajero", no solo se recibe un mensaje, sino que se instaura una verdadera comunicación donde la persona soñante toma parte activa en el desarrollo del proceso onírico. Freud lo llamaría "sueño de condensación y dislocación" siendo un sueño que se puede interpretar de forma puramente simbólica.

Podríamos analizar los sueños homéricos, del mundo clásico en general y, más adelante, los de la *falsafa*, de dos formas: podríamos dejar, olvidar nuestros conocimientos de hombres de hoy, intentar saltar en el pasado y aspirar a entrar en la mentalidad antigua, en su modelo cultural y pretender leer los sueños como ellos

[14] Hablando con un lenguaje ajeno a los griegos, totalmente contemporáneo, parece casi estar en frente de sueños lúcidos, con la diferencia que aquí el soñador no tiene ningún poder de dirigir su sueño.
[15] Este verbo se encuentra utilizado en Heródoto, en las crónicas de los templos de Epidauro y de Lindo, en autores posteriores desde Isócrates hasta los Apóstoles. Cf. G. Guidorizzi, a cura di, *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 5-6.
[16] Cf. nota 2.

mismos hicieron. Textos de onirocrítica o estudios médicos y filosóficos griegos creo que nos ayudarán a interprender esta empresa, esta aventura.

A pesar de esto, sin embargo, creo que, por más puristas que queramos ser, tendremos que enfrentarnos con nosotros mismos y con nuestra cultura moderna, freudiana y post freudiana, condicionada por unos siglos XIX y XX riquísimos de estudios y descubrimientos cruciales en materia de sueños. Lo que creo que siempre debería ser importante considerar es el aspecto cultural de la recepción de los sueños.

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico y médico, cuando se haya intentado aplicar un método (usando un término moderno) científico, lo más científico posible para la época, siempre se ha trabajado dentro de un sistema cultural. Creo que es inevitable. Porque la cultura es lo que influye también en la producción misma de un sueño, de un mundo onírico y también de un mundo onírico colectivo. El hombre de hoy con menos probabilidad tendrá experiencia de *chrematismós* o "sueño divino", dado que su experiencia religiosa es bastante diferente de la de un griego, por ejemplo; así como un hombre de la antigüedad no pudo soñar con escuchar música desde una radio o volar en un avión.

Lo que más o menos el ser humano siempre ha tenido en común en el concebir los sueños, es la voluntad de descifrarlos, sea cual sea el sueño en cuestión. Y los antiguos griegos también creyeron que había enigmas en los sueños, enigmas que constituían partes de un gran esquema creado por el destino, por los dioses, que era una adivinación concedida pero que se debía indagar y descubrir.

En Homero los sueños, como dijimos, son realidades concretas, son mensajes que llegan, amigos que vuelven a visitar a personas amadas como en el conmovedor sueño de Aquiles; son dioses que hablan encima del durmiente y le dejan órdenes o pautas para actuar. Son sombras tan reales que se quieren abrazar y solamente en aquel momento se descubre que no es posible, a pesar de que se sabía que este momento era un sueño. En Homero existe un pueblo de los sueños δήμος ονείρων, que vive en un lugar imaginario en el extremo occidental de la tierra. En la épica la palabra *óneiros* representa una figura onírica, no una experiencia onírica como significará en un griego más tardío.

Sin embargo, hay un sueño en Homero que se distingue de los demás, un sueño diferente de todos los otros, un sueño que ya citamos, el de las ocas y el águila[17]:

> «Pues bien, escucha este sueño mío e interprétamelo. En mi casa veinte gansos comen trigo, fuera del estanque, y disfruto mirándolos. Pero viene del monte un águila grande, de corvo pico, les desgarra a todos el cuello y los mata. Todos quedan tendidos en un montón en mis salas, mientras ella remonta al claro cielo. Por mi parte, yo lloraba y gritaba en mi sueño, y a mi alrededor se reunían las aqueas de bellas trenzas, en tanto que yo sollozaba porque el águila había dado muerte a mis gansos. El águila de nuevo volvió y se posó sobre el alero del tejado, y con voz humana me consolaba y me decía: "No temas, hija del muy ilustre Icario, no es un sueño, sino un presagio que se te va a cumplir. Los gansos son los pretendientes y yo que antes era ave, un águila, ahora, en cambio, me transformo en tu esposo, que daré a todos tus pretendientes un infausto destino". Así dijo, y luego me abandonó el deleitoso sueño. Al abrir mis ojos contemplé a los gansos que en el patio picoteaban el grano junto al estanque, como de costumbre»

Penélope misma se acuerda de este sueño; ella lo narra de manera totalmente subjetiva, explicándolo y presentándolo de forma personal, con su lectura, proponiendo una simbología nueva hasta ahora en Homero. Es el sueño mismo el que contiene todo esto; todo sucede en el acto del sueño y, al despertarse, Penélope no quiere creer en lo que ella misma a través del águila se ha explicado sobre el significado de la muerte de sus ocas.

Lo está contando al mendigo huésped de su casa, inconsciente de que es su esposo, el mismo Odiseo, quien la está escuchando y a punto de contestarle astutamente de esta forma:

«Mujer, no es posible interpretar el sueño, buscándole un nuevo sentido, ya que Odiseo mismo te ha explicado cómo va a realizarse. Anuncia la masacre de todos los pretendientes. Ninguno va a escapar de la muerte y su destino funesto»[18].

---

[17] Homero, *Odisea*, intr. de Manuel Fernández-Galiano y trad. de José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 2005, XIX, vv. 535-552.
[18] *Ibidem*, 554-558.

Hay aquí, podríamos decir, un primordial comienzo de interpretación de los sueños (se habla de interpretar el sueño en el mismo texto, no de contar una visión), una forma de lectura de los sueños diferente que se recibirá posteriormente, que encontraremos siempre a partir de ahora y que podrá desarrollarse en el tiempo en diferentes formas y sistemas de lectura.

Aunque se puedan tener relaciones con las divinidades, recibir mensajes, concebir los sueños como fenómenos conectados con el divino, que puedan tener tal carácter, incluso carácter adivinatorio, profético, aunque se vea el sueño a menudo como algo neutro, como visiones recibidas (el uso terminológico lo demuestra), con este sueño podríamos empezar a ver los sueños también como fenómenos internos al soñador, como algo en lo cual pueda participar activamente, cuando se den las condiciones para que esto pase.

Empezamos a ver un ligero cambio de puntos de vista; el soñador empieza a poseer sus sueños, el *focus* se mueve poco a poco hacia él, que comienza a devenir el sujeto, el protagonista de ellos, la persona que puede contarlos. Eso no significa que los sueños ya no vengan de la divinidad, que no tengan carácter profético o adivinatorio, que no se siga recibiendo mensajes con aquel carácter objetivo que predominó en la mitología, sino que, poco a poco, lentamente, también el soñador empieza a adquirir alguna relevancia en todo el proceso de creación onírica.

En la literatura el sueño toma existencia real en el momento en el que se cuenta y es en la tragedia donde empieza a vivir de esta manera; podemos apreciar algunos sueños significativos para nuestro estudio sobre su evolución.

I.2 Tragedia y sueños.

Existe un interés por la literatura en la filosofía; es un interés que busca una comprensión histórica, es un plantear cuestiones también en un campo que muchas veces está alejado de los filósofos porque no es considerado afín a sus objetivos. El

mismo Platón, por vez primera, instaura las dos categorías de forma bien distinta y separada: filosofía y literatura. A pesar de ello, él mismo no respetó estas distinciones en sus obras.

En algunas circunstancias, no es equivocado seguir estas distinciones, siempre que no sea estéril y no impida la posibilidad de encontrar informaciones o ideas en otros lugares.

Si en textos de diferentes esferas se pueden encontrar nuevas ideas y conocimientos, puede ser fructífero seguir esta línea. Es lo que estamos haciendo en este trabajo, por lo menos en esta primera fase. Esto no significará nunca confundir la literatura con el razonamiento filosófico[19], como ya dijimos a propósito del mito[20]; no quiere ser una simple sustitución, un reemplazar algo en una fase del pensamiento humano en la que aún no existía la filosofía. En absoluto. Se trata simplemente de considerar relevante, de interés, un *excursus* histórico que parte de muy lejos, pisar las etapas que este nuestro tema sobre el sueño ha atravesado para poder entender bien qué desarrollo ha tenido durante siglos, qué bases ha creado antes de florecer la filosofía, qué legado psicológico e imaginario puede haber dejado en el mundo griego[21].

La tragedia[22] tiene su desarrollo en el curso del siglo V a.C. en Atenas, durante el que se realizaban representaciones para importantes fiestas religiosas[23] que tenían fuerte interés cívico y en cuyos temas resuenan muchos mitos; se proponían y lanzaban ideas que luego no se desarrollaban.

En Homero era importante ver cómo el sueño era un mensaje de la divinidad (*theios óneiros*) que llegaba al durmiente y dejaba un mensaje; el sueño tenía un carácter objetivo. Este ya no es el aspecto principal en la tragedia, no es lo que más nos llama la

---

[19] Aristóteles, al hablar de la poesía en la *Poética*, dice que considera la poesía más filosófica que la historia, porque la primera trata sobre cosas que sucederán mientras la historia versa sobre hechos ya pasados, por lo cual la primera se ocuparía de lo universal y de los particulares. *Poética*, 9, 1451b-5-6.

[20] Cf. Nota 6.

[21] Williams, B., *Op. Cit*. pp. 15 – 26.

[22] Es muy significativo el estudio sobre la tragedia propuesto por Aristóteles en la *Poética*. Ya lo hemos mencionado y volveremos a hacerlo más adelante.

[23] De hecho, la tragedia es la evolución lírica coral del ditirambo, tipo de poema épico-religioso dedicado a Dioniso. Está bien descrita su fase primordial en la primera parte de la obra de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, donde el filósofo alemán explica la diferencia entre dionisiaco y apolíneo desde un punto de vista no solo literario y de interés filológico, sino también filosófico/moral, presentando los varios pasajes evolutivos hacia la tragedia y no olvidando incluir el fenómeno del sueño como imagen simbólica.

atención, porque el sueño existe en el momento en el que es contado; ahora es importante la forma artística con la cual se presenta y cómo está realizado. La relación con el público es totalmente diferente: en el poema épico había una sola voz narradora; ahora hay más voces, varios roles, personajes que tienen importancia fundamental para el desarrollo de la historia[24] y que son quienes confieren objetividad al sueño o a la interpretación que dan del mismo; ya no es un dios que transmite el carácter objetivo del sueño. La fuente del sueño está ahora en la literatura misma, no en la religión. Y este pasaje es importante porque nos muestra el desarrollo que se está elaborando en la recepción del onírico, el camino que se está emprendiendo en la lectura de los sueños y en la manera de vivirlos, ya una vez despiertos y preparados para presentarlos al mundo.

Tal vez Esquilo sea el primero en usar el sueño reconociéndole carácter psicológico y con una imponente fuerza moral donde la necesidad de justicia y consiguientemente de venganza (en cualidad de plan divino), se presenta como elemento esencial de la narración.

En *Las Coéforas*, por ejemplo, encontramos un sueño premonitor y una interpretación de notable altura. Los dos hermanos, Orestes y Electra, se vuelven a encontrar en Argos después de mucho tiempo ante la tumba del padre Agamenón, que había sido asesinado por la madre Clitemnestra y su amante Egisto para vengar a la hija Ifigenia (que Agamenón había sacrificado para tener buena fortuna en la guerra de Troya). Las coéforas[25] cuentan el sueño de Clitemnestra a Orestes: la madre había soñado con que una serpiente que ella paría, se nutría de su seno de leche mezclada con sangre. Estamos ante un sueño adivinatorio, que anuncia una profecía, pero sin acudir a Delfos, sino que es un "simple" sueño que podríamos llamar "doméstico".

El sueño en esta tragedia es un tipo de zona espacio-temporal; el sueño es un movimiento que da acto a otro movimiento; hay un antes, donde el recuerdo del pasado y la unión espiritual con los muertos es la realidad: los dos hermanos se reúnen delante de la tumba del padre, en un momento que evoca el pasado, que transmite nostalgia,

[24] Como explica Aristóteles en la *Poética* el principio y alma de la tragedia es la trama. Luego vienen los caracteres, personas que actúan y que tienen determinadas cualidades. Finalmente, el pensamiento, lo que da el juicio a través de la palabra. Otras partes fundamentales de la tragedia son: la dicción, la música y el espectáculo como medios.

[25] Esclavas troyanas que aquí están en el Coro.

que recuerda otras antiguas historias. Y hay un después del sueño: es el "hoy", fruto de lo que fue, de lo que pasó, de las venganzas tras venganzas y de esta idea de justicia, circular e infinita, que no encuentra pausa e impone una ulterior venganza. El padre muerto necesita venganza.

> «EL CORO DE LAS COÉFORAS: Lo sé, hijo mío, porque estaba presente. Asustada por pesadillas y por terrores que le impedían el reposo nocturno, envió estas libaciones una mujer impía.
>
> ORESTES: ¿Estás informada de la pesadilla hasta poder decírmela con exactitud?
>
> EL CORO DE LAS COÉFORAS: Según dice ella misma, creyó haber parido una serpiente.
>
> ORESTES: ¿Y dónde termina y acababa el relato?
>
> EL CORO DE LAS COÉFORAS: La envolvió en mantillas, como a un hijo.
>
> ORESTES: ¿Qué alimento necesitaba ese monstruo recién nacido?
>
> EL CORO DE LAS COÉFORAS: Ella misma le acercó el pecho en pleno sueño.
>
> ORESTES: ¿Y cómo no fue herida la teta por ese ser odioso?
>
> EL CORO DE LAS COÉFORAS: Sí que lo fue, hasta el punto que, con la leche, sacó un coágulo de sangre.
>
> ORESTES: No puede ser vana esta visión.
>
> EL CORO DE LAS COÉFORAS: Víctima del espanto, profirió un grito al despertarse, y muchas antorchas, que habían sido apagadas en las tinieblas, se fueron encendiendo en el palacio por culpa de la dueña. A continuación, envió estas fúnebres libaciones. Concibió la esperanza de que ello sería un remedio para cortar sus padecimientos.
>
> ORESTES: Bien. ¡Ruego a esta tierra y a la sepultura de mi padre, que este sueño se cumpla en mí! Lo juzgo de modo que puede estar en completo acuerdo conmigo. Si después de haber dejado el mismo seno que yo, la serpiente fue envuelta en mis mantillas, abrió su boca para mamar de la teta que me nutrió, mezcló con un coágulo de sangre la amada leche, y ella profirió un gemido de dolor aterrorizada, preciso es que ella, como alimentó a un prodigio espantoso, muera de forma violenta. Yo, convertido en serpiente, la mato. Eso quiere decir este sueño.
>
> EL CORO DE LAS COÉFORAS: Te admito como intérprete de esto. ¡Que así llegue a ser! Explica lo demás a tus amigos. Di que unos hagan algo y que no hagan tal cosa los otros»[26].

El sueño es también fruto de una simbología tradicional[27]. Las serpientes son desde la antigüedad reptiles utilizados para indicar parientes o hijos que transmiten maldad. Y

[26] Esquilo, *La Coéforas*, trad. y notas de B. Perea, introducción general de F. Rodríguez Adrados, Revisión de B. Cabellos, Gredos, Madrid, 2015, vv. 520-550.

[27] Las serpientes de hecho, están presentes en el *Libro de los sueños* de Artemidoro, donde se menciona incluso el sueño de una mujer embarazada que soñó con engendrar una serpiente. En este caso la mujer era la esposa de un sacerdote y, explica Artemidoro, este reptil era sagrado y asociado a los misterios. Cuenta que otra mujer, hija de un adivino, soñó lo mismo y tuvo un hijo adivino.

en todo esto, se vislumbra algo de mágico, de divino: Clitemnestra ha matado a Agamenón y debe morir a su vez, porque la voluntad divina lo quiere; está escrito, el Hado no se puede eludir. Por esto Orestes puede descifrar el sueño, puede leerlo, interpretarlo; comprenderlo confirma la voluntad de los dioses. Está claro que, en este juego circular de venganzas y justicia, la serpiente será Orestes, el hijo que, para vengar a su padre, y según la voluntad de los dioses, da la muerte a su madre.

Esta forma de usar un sueño como centro y clave de toda una historia es de gran interés no sólo narrativo, sino también psicológico más que en otras tragedias; más, por ejemplo, que, en *Los persas*, donde la reina narra a los fieles un sueño que ha tenido en el cual su hijo se cae de un carro y se rasga sus ropas mientras intenta subyugar a dos doncellas (una muy dócil que simboliza Asia, otra más resistente, "Europa").

> REINA: «Vivo siempre acompañada de muchos sueños nocturnos desde que mi hijo, equipando un ejército, ha partido con el deseo de devastar la tierra de Jonia; pero todavía no he visto uno tan claro como el de la noche pasada. Te lo diré. Me ha parecido que se presentaban ante mis ojos dos mujeres bien vestidas, una adornada con ropas persas, otra dóricas; ambas en estatura y en belleza sin mancha superaban, con mucho, a las mujeres de ahora y eran hermanas de la misma raza; pero habitaban, una la Hélade, que la fortuna le había asignado, otra un país bárbaro. Una disputa se originó entre ellas, según me pareció ver;' mi hijo, al darse cuenta, las contenía y calmaba; después las unce a su carro y les coloca el yugo sobre el cuello. Entonces una se jactaba de este atavío, y ofrecía a las riendas una boca dócil; la otra, al contrario, respingaba y de repente con las manos destroza los arreos del carro, lo arrastra con violencia a pesar de las riendas, y finalmente rompe por el medio el yugo. Mi hijo cae; su padre, Darío, compadeciéndolo, acude a su lado; pero Jerjes al verlo rasga los vestidos que le cubren. Esta es, pues, digo, la visión que he tenido esta noche. Al levantarme, baño mis manos en las corrientes puras de una fuente y cargada de ofrendas me acerco al altar para ofrecer una torta a los dioses protectores, a los que se debe este homenaje. Entonces veo un águila que huye hacia el hogar de Febo. Muda de terror, me detengo, amigos; pero pronto contemplo un gavilán que se lanza con rápido batir de alas y con las garras despluma la cabeza del águila, la cual no hace otra cosa que acurrucarse y ofrecer su cuerpo como presa. Esto es para mí terrible de contemplar y para vosotros de escucharlo. Pues bien, lo sabéis, mi hijo, si triunfa, será un rey admirable; pero si fracasa no ha de rendir cuentas al país, y si se salva gobernará igualmente esta tierra»[28].

[28] Esquilo, *Los persas*, trad. y notas de B. Perea, introducción general de F. Rodríguez Adrados, Revisión de B. Cabellos, Gredos, Madrid, 2015, vv. 175-210.

El sueño se presenta como una clara visión de lo que va a suceder y todos sienten en ello un anuncio siniestro. Llega un mensajero que cuenta a la reina los éxitos de la batalla de Salamina y de la derrota de los persas encabezados por su hijo Jerjes. Sin entrar en los particulares de la historia, simplemente comparándola con la anterior, se nota cómo en este caso el sueño es una visión más nítida de lo que va a pasar; lo relevante no es una fuerte carga simbólica y psicológica como en el caso de *Las Coéforas*. Se presenta, casi inmediatamente, como algo muy real, como un hecho objetivo que va a realizarse, la dimensión psicológica se abandona en el primer instante. Lo notable aquí, como pasaba en Homero, es el carácter cognoscitivo e informativo que se da y que, como queda dicho, es un aspecto bastante tradicional en la cultura griega desde la *Ilíada*, es proporcionar un canal privilegiado entre los seres humanos y las divinidades y no el detenerse en una importante ilustración psicológica de lo onírico[29].

---

[29] Muy interesantes son los aspectos presentes en *Los Persas*, que se desprenden del análisis que propone Aristóteles en la *Poética*, sobre la estructura, la complejidad y la revolución que se pueden encontrar en las tragedias, análisis que presenta el profundo conocimiento que el Estagirita tiene del universo trágico. Nos explica claramente cómo las tramas en la tragedia pueden ser complejas o simples, tener o no tener un giro y cuán importante es que haya momentos de "reconocimiento", es decir momentos en los cuales desde la ignorancia sobre algo se tiene conocimiento, reconocimiento generalmente de personas, como cuando Clitemnestra se da cuenta de que Orestes, su asesino, es su hijo que la mata y es la serpiente de su sueño. Habla también de la capacidad de invención y narración que debe tener el poeta, también utilizando oportunamente la tradición ya que las tragedias generalmente conciernen a pocas familias. Finalmente, explica la tipología de los caracteres, cómo pueden ser y qué tipos de reconocimientos se deben ofrecer; entre ellos el silogismo en el reconocer a las personas con clara mención de *Las Coéforas*: llega alguien que se parece muchísimo a otra persona; se parece solo a Orestes; ha llegado Orestes. O el mejor reconocimiento de todos: lo que se muestra de los hechos mismos. Acerquémonos al texto de la *Poética*, 9-11, 1451b33 - 1452b13; 16-18, 1454b19 - 1455b32: «De las fábulas, unas son sencillas, otras complicadas; la razón es porque las acciones de que son imágenes se ven que son también de esta manera. Llamo acción sencilla aquella que, continuada sin perder la unidad, como queda definido, viene a terminarse sin peripecia ni anagnórisis; y complicada, la que tiene su terminación con reconocimiento o mudanza de fortuna, o entrambas cosas, lo cual debe nacer de la misma constitución de la fábula; de suerte que por las cosas pasadas avengan natural o verosímilmente los tales sucesos, pues hay mucha diferencia entre suceder una cosa por estas o después de estas aventuras. La revolución, es según se ha indicado, la conversión de los sucesos en contrario, y eso, como decimos, que sea verosímil o forzoso. Así en el *Edipo*, el que vino a darle buenas nuevas, con intención de quitarle el miedo de casarse con su madre, manifestándole quién era, produjo contrario efecto; y en el *Linceo*, que, siendo conducido a la muerte, y Dánao tras él para dársela, sucedió por las cosas que intervinieron el que Dánao muriese y se salvase Linceo. Reconocimiento, según lo declara el nombre, es conversión de persona desconocida en conocida, que remata en amistad o enemistad entre los que se ven destinados a dicha o desdicha. El reconocimiento más aplaudido es cuando con él se juntan las revoluciones, como acontece con el *Edipo*. Hay también otras suertes de reconocimientos, pues en las cosas insensibles y casuales acaece a la manera que se ha dicho, y puede reconocerse si uno hizo tal o no hizo; dado que la más propia de la fábula y de la acción es sobredicha; porque semejante revolución y reconocimiento causará lástima y espanto, cuáles son las

acciones, de que se supone ser la tragedia un remedo. Fuera de que por tales medios se forjará la buena y la mala fortuna. Mas por cuanto el reconocimiento de algunos ha de ser reconocimiento, síguese que se den reconocimientos de dos géneros: algunos de una persona sola respecto de la otra, cuando ésta ya es conocida de la primera, y a veces es necesario que se reconozcan entrambas; por ejemplo: Ifigenia fue conocida de Orestes por el despacho de la carta, y todavía Orestes necesitaba otra señal para que le conociese Ifigenia. Según esto, dos son en orden a lo dicho las partes de la fábula: revolución y reconocimiento; otra tercera es la pasión. Pasión es una pena nociva y dolorosa, como las muertes a la vista, las angustias mortales, las heridas y cosas semejantes." "Qué cosa es anagnórisis, ya se tocó arriba, pero es de varias maneras. La primera y menos artificiosa, de que muchísimos usan por salir del apuro, es por las señas. De éstas unas son naturales, como la lanza con que nacen los terrígenas, o los lunares, cuáles son los de Carcino en el *Tiestes*; otras son sobrepuestas; de ellas impresas en el cuerpo, como las cicatrices; de ellas exteriores como los joyeles, y en la *Tiro* la barquilla. Aun de éstas se puede usar más o menos bien. Así, Ulises por la cicatriz, de una manera fue reconocido por su ama de leche, y de otra por los pastores; siendo, como son, menos artificiosas las que se muestran para ser creídos, y todas las demás de este jaez, que las descubiertas impensadamente, cual fue la de Ulises en los baños. La segunda manera es la inventada por el poeta, y por tanto no carece de artificio; como en la *Ifigenia*, Orestes reconoce a su hermana, siendo después reconocido por ella: ella por la carta escrita; él por las señas que dio. Éste dice aquí lo que quiere el poeta, y no en fuerza de la fábula; y por lo mismo está cerca de incurrir en el vicio notado de falta de artificio, pues igualmente se pudieran enlazar varias otras cosas. De esa manera es el ruido de la lanzadera en el *Tereo* de Sófocles. La tercera es por la memoria de lo pasado, sintiéndose al ver u oír algún objeto, como en las *Victorias de Venus* por Diceógenes; el otro, viendo una pintura, dio un suspiro, y en la conversación de Alcinoo, Ulises oyendo al citarista y acordándose de sus hazañas, prorrumpió en lágrimas, por donde fue conocido. La cuarta por vía de argumento, como en las ofrendas al sepulcro: Algún semejante mío ha venido aquí; ninguno es mi semejante sino Orestes; luego él ha venido. De esta manera se vale Polides el sofista en la *Ifigenia*, poniendo en boca de Orestes una ilación verosímil; que habiendo sido sacrificada su hermana, él había de tener la misma suerte. Tal es también la de Teodectes en el *Tideo*, quien dice ser nieto del que, yendo con esperanza de hallar a su hijo, pereció en el camino; y la de las hijas de Fileno, las cuales, mirando el lugar fatal, arguyeron ser inevitable la parca; que su hado era morir allí, pues allí mismo habían sido expuestas a la muerte recién nacidas. Hay también cierto argumento aparente por la falsa conclusión del teatro, como el falso nuncio de Ulises, el cual dijo en prueba que conocería cuál era su arco (y no le había visto); y el teatro, como le viese acertar, infirió falsamente que conocía a su dueño. El reconocimiento empero más brillante de todos es el que resulta de los mismos sucesos, causando admiración los lances verosímiles, cuáles son los del *Edipo* de Sófocles y de la *Ifigenia* (donde se hace verosímil que quisiera escribir); siendo así que los tales brillan por sí solos, sin necesitar de señales sobrepuestas y dijes; el segundo lugar tiene los que se hacen por argumento. [17]. Mas quien trata de componer fábulas y darles realce con la elocuencia, se las ha de poner ante los ojos lo más vivamente que pueda. Porque mirándolas así con tanta evidencia como si se hallase presente a los mismos sucesos, encontrará sin duda lo que hace al caso, y no se le pasarán por alto las incongruencias. Buen ejemplo tenemos en Carcino, en quien pareció mal que hiciese resucitar a su Anfiarao de donde estaba el templo, y engañase por no mirar el sitio del prodigio como presente; conque fue silbado en el teatro, ofendidos de esto los mirones. Además de esto se ha de revestir cuanto sea posible de los afectos propios, porque ningunos persuaden tanto como los verdaderamente apasionados; de aquí es que perturba el perturbado y el irritado irrita de veras. Por eso la poesía es obra del ingenio o del entusiasmo, porque los ingeniosos a todo se acomodan, y los de gran numen en todo son extremados. Las fábulas, o antiguas o nuevas, el mismo que las pone en verso, debe antes proponérselas en general, y después conformemente aplicar los episodios y entreverar las particularidades. Quiero decir que la fábula de la *Ifigenia*, por ejemplo, se puede considerar en general de esta forma: Estando cierta doncella a punto de ser sacrificada, y desaparecida invisiblemente de entre las manos de los sacrificantes, y trasplantada a otra región, donde por ley los extranjeros eran sacrificados a cierta diosa, obtuvo este sacerdocio. Por qué vino allá (a saber, porque un dios se lo aconsejó por cierto motivo), eso no es del asunto considerado en general, ni tampoco con qué fin vino. Comoquiera, ya que vino y fue preso, estando para ser sacrificado, reconoció, y fue reconocido o del modo imaginado por Eurípides, o del que discurrió Polides, haciéndole decir, según era verosímil, ser disposición del cielo que no sólo su hermana, sino también él mismo fuese

Este sueño también nos cuenta otro elemento de la cultura griega: la *hybris*[30], ese sentimiento impetuoso que puede llevar a la ruina. Es exactamente lo que le pasa a Jerjes, que, por una ambición exagerada, por no saber parar, por no aceptar quedarse con lo que tenía, aquello que sus ancestros habían conquistado, desafía al Destino y fracasa.

También en Eurípides encontramos el uso del sueño en la narración; es el caso de *Ifigenia* en *Tauride*. Ifigenia sueña con la muerte de su hermano Orestes; el sueño transmite, más allá de la imagen del hecho, fuertes sentimientos de pánico y desolación.

Ifigenia, que el padre Agamenón creyó haber inmolado a la diosa Artemisa para que le fuera propicia en la guerra de Troya y que se salvó convirtiéndose en una sacerdotisa, creyendo a causa del sueño que el ultimo supérstite de su familia, su hermano Orestes, está muerto, se apresta a dedicarle un ceremonial con la ayuda de doncellas griegas prisioneras, el Coro. Ella lee y vive su sueño como un hecho, como un mensaje real, ignorando que en realidad el hermano sigue con vida.

---

sacrificado, y de ahí provino su libertad. Hecho esto, determinando las personas, se forman los episodios, los cuales se ha de procurar que sean a propósito, como en Orestes la furia por la cual fue preso y la libertad so color de la purificación. En la representación, los episodios son cortos; la epopeya los alarga más. Por cierto, que el cuento de la *Odisea* es bien prolijo, y se reduce a que andando perdido por el mundo Fulano muchos años, y siendo perseguido de Neptuno hasta quedar solo; y estando por otra parte las cosas de su casa tan malparadas, que los pretendientes le consumían las rentas y armaban asechanzas a su hijo, vuelve a su patria después de haber naufragado, y dándose a conocer a ciertas personas, echándose de repente sobre sus enemigos, él se salvó y perdió a ellos. Éste es el asunto; los demás son episodios. [18]. En toda tragedia debe haber enlace y desenlace. Las cosas precedentes, y muchas veces algunas de las que acompañan la acción, tejen el enlace; las restantes sirven al desenlace. Quiero decir que el enlace dura desde el principio hasta la parte última de donde comienza la mudanza de buena en mala fortuna, o, al contrario; y el desenlace desde el principio de tal mudanza hasta el fin, como en el *Linceo* de Teodectes forman el enlace las cosas pasadas y el rapto del niño; el desenlace dura desde la imputación de la muerte hasta la postre».

[30] ¿Qué cosa era al *hybris* para los griegos? Era la peor de las pulsiones que el hombre pudiese probar. Palabra difícil de traducir, indicaría una forma de cólera, de rabia, arrogancia hacia los dioses. Queriendo ser muy precisos, a lo largo de las épocas, cambiaron los matices de significado de esta palabra tan difícil de traducir para nosotros. En Homero, pensemos en Aquiles, la *Hybris* es una cólera que conlleva al mismo tiempo sufrimiento. Aquiles está totalmente invadido por la *Hybris*, está cegado a causa de ella, por lo que decide matar a Héctor. En él ya no hay límites. Este eliminar los límites humanos es un aspecto importante en la *Ilíada*. Esquilo define la *Hybris* como "hija del ateísmo" en la *Euménides* (533), mientras por ejemplo Platón la ve como un exceso de placeres del cuerpo que alejan de la razón; la ciega pasión hace cometer *hybris* (lo cuenta en el libro III de las *Leyes*, describiendo la condición de la humanidad después del diluvio; habla de la situación de paz que prueban los pocos hombres que viven, de la ausencia de guerras, de discordia, de injusticia, de celo, de envidias entre ellos y de excesos (utilizando justamente la palabra *Hybris*). En fin, en Aristóteles, *Hybris* es algo perverso y mórbido (en la *Ética Nicomáquea* 1149b 30, dice que quien esté impregnado de *hybris* siente placer en ver sufrir a los demás).

El sueño le ha suscitado dolor, oscuridad y odio hacia sus compatriotas:

> «Ahora voy a confiar al aire – por si hay en ello algún alivio – las extrañas visiones que me ha traído la noche pasada. Me pareció en sueños que vivía en Argos, muy lejos de esta tierra, y que dormía en medio de otras jóvenes. De repente se conmovió la tierra por un terremoto, eché a huir y, ya fuera, vi cómo se derrumbaba el entablamento del palacio y cómo el elevado techo caía por tierra desde sus altos soportes. Me pareció que sólo quedaba una columna de la casa paterna que dejaba caer pelo rubio de su capitel y cobraba voz humana. Yo, siguiendo esta costumbre de matar extranjeros, le rociaba con agua lustral como a quien va a morir y lloraba.
>
> Así es como yo interpreto este sueño: Ha muerto Orestes, a quien yo consagré- porque las columnas de una casa son los hijos varones y porque siempre mueren aquellos a quienes alcanzan mis lustraciones-. Y no puedo relacionar el sueño con ningún amigo, pues Estrofio no tenía hijos cuando yo fui sacrificada. Así que yo, que estoy aquí, quiero hacer libaciones a mi hermano – aunque esté lejos, esto sí puedo hacerlo – en compañía de las sirvientas que me entregó el rey – mujeres griegas»[31].

Acercándonos a la conclusión de este pequeño viaje sobre el sueño en la tragedia, no podemos olvidarnos de Sófocles y del uso que hace del sueño en su obra. En realidad, es poco frecuente en él, pero en su *Electra* aparece el mismo tema de la *Electra* de Esquilo de forma significativa. Electra asume un valor diferente, representa la grandiosidad de su dolor, de la profundidad y desesperación causadas por la crueldad y la prevaricación del ser humano, es una imagen severa y patética; y, al mismo tiempo, la figura de Clitemnestra, la madre, es aún más malvada e inmoral que en Esquilo.

Aquí Sófocles se centra en el análisis del carácter humano; podríamos leerlo, usando terminología moderna, como un autor más psicológico en comparación con Esquilo (¡de hecho es el predilecto de Freud!).

Sófocles dedica mucho tiempo a los caracteres humanos: concede un amplio espacio a las figuras de las dos hermanas: Electra y Crisótemis. Es la hermana de Electra quien supone que la madre ha tenido un sueño, una pesadilla; es fruto de sus deducciones después que Clitemnestra le pida entregar ofrendas fúnebres a Agamenón sin motivo.

---

[31] Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*, intr., trad. y notas de José Luis Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1995, vv. 43-64.

Electra insiste para que la hermana le explique bien el asunto. Crisótemis le cuenta haber oído la historia de un sueño por alguien que escuchó a Clitemnestra revelarlo al Sol[32].

El sueño es narrado como un hecho, es un sueño de carácter simbólico, dotado de capacidades "proféticas" según la lectura de Electra.

> «Existe el rumor de que ella ha visto que nuestro padre, en una segunda aparición, se presentaba a la luz y, tras coger el cetro que él mismo llevaba[33] y que ahora lleva Egisto, lo clavó en el hogar y que éste había brotado un nuevo tallo florecido con el que se había ensombrecido toda la tierra de Micenas. Estas cosas se las oí relatar a uno que había estado presente cuando ella exponía el sueño al Sol»[34].

El sueño, en la tragedia, donde los depositarios de las visiones oníricas siempre son personajes femeninos, representa una forma de conocimiento adivinatorio que, sin pasar a través de las instituciones oficiales, existe en un espacio privado y cerrado en una condición de total receptividad del sujeto. El sueño decide visitar al soñante, pero en la tragedia provoca reacciones sobre el soñador el cual participa realmente en la acción onírica y desencadena acciones y reacciones hacia la vida real.

Los sueños provocan angustia y miedo, interrumpen la normalidad anunciando hechos en el porvenir. Por la noche se sueñan las culpas, los miedos se trasforman en pesadilla, la elaboración de un producto interior, se manifiesta el alma culpable. El personaje trágico se lleva consigo mismo su propio destino, sus tormentas, sus culpas, sus elecciones, y todo eso se da y se realiza en las pesadillas, en estos sueños terribles que viven por la noche.

El sueño en la tragedia alcanza un alto nivel psicológico, entra de verdad en la mente y en el alma del soñante, toca el rincón más profundo del sujeto que está produciendo este relato onírico de sus culpas, sus miedos, sus recuerdos y sus temores hacia el futuro. Al mismo tiempo está entrelazado con el hado, con un destino inexorable que, es más

---

[32] Las prácticas apotropaicas recomendaban justo esto: contar al Sol, por la mañana, lo que había ocurrido en sueño, así que la luz pudiese alejar las terribles imágenes de la noche y anular el presagio nefasto.

[33] La serpiente de Esquilo aquí se transforma en un simple bastón, como si la imagen del cetro para Sófocles tuviese menos importancia, reduciéndose a un objeto de fuerza, pero siendo un objeto inanimado.

[34] Sófocles, *Electra*, intr. de José S. Lasso de la Vega, trad. y notas de Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1992, vv. 418-425. El Sol representa el elemento de purificación que puede quitar los peligros que aparecen en los sueños, así como en Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*, v. 42.

fuerte que nosotros y que quita y da siempre. Y que, cuando hay culpas, actos malvados, siempre, antes o temprano, pide que se pague un precio.

Para el lector moderno sigue siendo muy fascinante entrar en el mundo de la tragedia y cruzarse con sus sueños. Es fácil imaginar cómo Freud pudo tomar de estos relatos nombres, enigmas, ejemplos, para luego renombrar sus descubrimientos y sus nuevas teorías. Freud era un estudioso del mundo griego y conocía mucho de lo que se había escrito en la antigüedad. Nos cruzaremos con él otras veces durante esta primera parte de nuestro viaje, que quiere retomar y recordar los escritos y estudios sobre los sueños en el mundo griego, cuya influencia, por lo demás, será determinante sobre los estudios del sueño en el mundo árabe.

I.3 Medicina

Mundo onírico y medicina

> "*Pasaré mi vida y ejerceré mi profesión con inocencia y pureza. No ejecutaré la talla, dejando tal operación a los que se dedican a practicarla*".
>
> Hipócrates

En Homero, como en la tragedia, el sueño era algo meramente mental, como diríamos hoy; algo producido o recibido.

En un mundo literario, donde no se busca un camino fisiológico, físico, de la *physis*, tal vez el sueño exista solo como proceso de creación de la mente humana, como una especie de elaborado de la fantasía, de la imaginación o, según el caso, como un mensaje divino que llega a la mente.

Sin embargo, no todo el pensamiento griego más antiguo ha deambulado en torno a esta fórmula del sueño.

Otras corrientes, y, entramos aquí en un campo totalmente distinto, el de la medicina, han leído en buena parte, o han interpretado, la producción de los sueños como algo "somatizado", algo puramente fisiológico; algo que se manifiesta cuando un órgano, estimulado durante el sueño por alguna razón ínsita, envía un mensaje al durmiente a través de un sueño; entonces habrá que pensar, estudiar, analizar este órgano en concreto; por ejemplo, sueños muy breves y terroríficos estarían conectados con el corazón.

Hipócrates

La idea de un origen psicosomático del sueño es bastante antigua, pues ya los médicos de la "primera generación", como Hipócrates[35], pensaron en los poderes diagnósticos del alma. Si se aceptaba la idea de que el alma podía ver el futuro, se podía también suponer que, durante la noche, cuando está más libre de las obligaciones

[35] Hipócrates no fue el primer médico como tal en la historia de la medicina. Tenemos constancia de otros anteriores, por sus mismas informaciones o gracias a otras fuentes como las de Heródoto, por ejemplo. Heródoto habla de Democedes, el médico más antiguo del cual tenemos informaciones y el primero que escribió un libro de medicina, perdido desgraciadamente; posiblemente fundó la escuela de Crotona. Trabajó en la corte persa de Darío, de la cual tenía vedado irse, ya que había demostrado sus grandes habilidades y sabiduría en la medicina con el mismo Darío, curándole probablemente una luxación en el tobillo y una posible mastitis acabada en acceso de mama a su esposa Atosa (Hutausa), madre de Jerjes. Heródoto elogia la medicina griega de estos tiempos que incluso superaba la egipcia, famosa en aquel entonces por ser muy especializada, por distinguir (como nos cuentan las 110 páginas del papiro Ebers), tres clases de médicos (*sinu*: que tenía conocimientos empíricos; sacerdotes de *sekhme* y su medicina religiosa; y los magos o *sau*, que empleaban procedimientos empíricos), por haber desarrollado una medicina de carácter muy empírico y por destacar en materia ocular (las oftalmitis eran muy frecuentes). Cf. González G., *Democedes de Crotona. Biografía de un médico a finales del siglo VI a.C.*, Baetica, Málaga, 2006. Sin embargo, se considera que Hipócrates es el padre de la medicina. Hipócrates vivió en una época de fermento filosófico y cultural, la filosofía presocrática (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Empédocles y Anaxágoras), centrada en teorías naturalistas, que estaba cambiando el pensamiento; pensemos en la teoría de los cuatro elementos (aire, agua, tierra, fuego) de Empédocles, fundador de la escuela siciliana; de ella proviene la teoría de los cuatro humores. Hipócrates nació en Cos en el 460 a.C. Entre sus coetáneos se hallan Demócrito, Diógenes de Apolonia y pitagóricos como Alcmeón. Con Hipócrates la medicina se elevó al rango de profesión independiente, se desarrolló la medicina clínica; organizó el saber médico en textos estructurados, divididos por materias o temas específicos; introdujo la teoría de los humores que ha sido fundamental durante siglos y siglos; finalmente, introdujo también un nuevo elemento en la concepción del médico: una ética propia, que hoy llamaríamos deontología, fuera de cualquier esquema religioso. Su *Juramento* aún hoy es el juramento que los jóvenes médicos recién licenciados "rezan" delante de un tribunal. Además de todo esto y mucho más, Hipócrates dedicó una importante atención al sueño, un punto de vista muy peculiar e interesante que no podríamos omitir en un estudio sobre la materia onírica.

sensoriales, puede actuar de centinela, viajar y vigilar el cuerpo y descifrar señales que llegan del organismo.

Hipócrates sostuvo esta teoría en su tratado *Sobre la dieta*; pensaba que el alma tenía óptimos poderes para diagnosticar y que lo que nos otorga, poder "prever" (en sentido de intuir) y consiguientemente prevenir los males, sería el objeto principal que debería atender un médico[36].

> «Respecto a los signos que aparecen en los sueños, quien tenga un recto conocimiento (de ellos) advertirá que poseen una gran influencia de cara a cualquier asunto. Pues el alma, en tanto que está al servicio del cuerpo despierto, dividiéndose en muchas atenciones no resulta dueña de sí misma, sino que se entrega en alguna parte a cada facultad del cuerpo: al oído, a la vista, al tacto, al caminar, a las acciones del cuerpo entero. La mente no se pertenece a sí misma. Pero cuando el cuerpo reposa, el alma, que se pone en movimiento y está despierta, administra su propio dominio, y lleva a cabo ella sola todas las actividades del cuerpo.
>
> Así que el cuerpo no se entera, pero el alma despierta lo conoce todo, ve lo visible y escucha lo audible, camina, toca, se apena, reflexiona, quedándose en su breve ámbito. Todas las funciones del cuerpo o del alma, todas ellas las cumple el alma durante el sueño. De modo que quien sabe juzgar estas coas rectamente posee una buena parte de la sabiduría»[37].

Podría parecer excesiva la última afirmación que encontramos en las palabras de Hipócrates, pero es muy significativa.

---

[36] En la antigüedad, en ambientes médicos, circulaba la idea de la existencia de este órgano llamado alma, el cual, durante el sueño, y también durante el proceso digestivo, cuando hay enfriamientos y calentamientos del organismo, como pensaba Aristóteles, libre de los oficios del día, tiene más libertad de moverse y visionar el cuerpo. Mas la pregunta, respecto a Hipócrates, es: ¿Cuál es realmente la relación entre cuerpo y alma, esté el cuerpo despierto o dormido? ¿El alma reproduce en su libertad nocturna experiencias vividas con el cuerpo durante la vida despierta y las hace confluir en los sueños? O, ¿en realidad el alma no produce sueños, porque simplemente lo que ve la *psyké* es simplemente una imagen especular del alma que está viviendo según sus propias reglas? Lo que parece cierto es que el alma no abandona el cuerpo nunca; lo que no cabe entender hasta el final es el tipo de acción que ella conduce y qué es realmente el sueño, de dónde sale, cómo se crea, cómo se articula y desarrolla. Diferentes posturas tuvieron otras corrientes de pensamiento como por ejemplo los órficos, que creían que cuando el cuerpo dormía el alma estaba libre de la prisión en la que vive y dispuesta para viajar temporalmente a otros lugares.

[37] Hipócrates, *Sobre la dieta*, intr. trad. y notas de C. García Gual, J. M.ª Lucas de Dios, B. Cabellos Álvarez, I. Rodríguez Alfageme, Gredos, Madrid, 1986, v. 86-93.

El tratado divulga una medicina preventiva que aún hoy en día, a veces, la medicina moderna no considera como debería. Por supuesto, con convicciones y diagnósticos muy diferentes de los que estamos acostumbrados a ver los modernos, pero realmente muy interesante y a veces con bastante sentido: los aspectos principales de esta *ratio* son la dietética y la gimnasia que son los dos aspectos que más ayudan al cuerpo a mantener la salud o a recuperarse después de periodos de debilidad o de trastornos que todavía no son enfermedades, que se pueden descubrir con indicios de vario tipo como por ejemplo un análisis del sueño, que un buen médico debe saber reconocer.

De aquí Hipócrates elabora una onirocrítica médica que podemos leer en el libro IV de su tratado *Sobre la dieta*, único libro de medicina antigua que trata del sueño de manera racional y organizada, dedicado en su totalidad a esta cuestión[38].

En otros textos y autores se encuentran referencias al sueño, como en Galeno, que habla de este tema en un opúsculo y en comentarios a Hipócrates, pero libros médicos consagrados totalmente al sueño solo hay éste.

Hipócrates no excluye la posibilidad de sueños divinos, pero en el libro IV, dedicado al sueño, explica bien cómo cada especialista tiene que buscar en los sueños lo que concierne a su materia, de manera que el médico no buscará lo divino en el sueño, sino los aspectos prácticos necesarios para su trabajo.

Su postura se presenta como bastante diplomática, osaría decir, intentando distinguir los tipos de sueños, entre los divinos y los corpóreos (o distinguiendo las dos lecturas que podemos aplicar), sin negar la importancia y el valor de la mántica; la define como una *techne*, separa nítidamente ciencia y religión, delimita la frontera donde puede moverse la práctica divina y señala donde trabaja la humana, dónde de hecho el hombre se ayuda por sí mismo (con la medicina)[39].

> En cuanto a todos los sueños que son divinos y que anuncian, sea a las ciudades o a los particulares, bienes o males, hay personas que tienen el arte de interpretarlos. También

[38] Hipócrates, *Tratados hipocráticos I*, intr. general de Carlos García Gual, introducciones, trad. y notas por C. García Gual, M.ª D. Lara Nava, J. A. López Férez, B. Cabellos Álvarez, Gredos, Madrid, 1983. Hipócrates, *Tratados hipocráticos III*, intr. general, trad. y notas por C. García Gual, M.ª Lucas de Dios, J. I. Rodríguez Alfageme, B. Cabellos Álvarez, Gredos, Madrid, 1986.
[39] Véase la última línea del siguiente texto citado.

> aquellos en los que el alma indica de antemano padecimientos del cuerpo, un exceso de plenitud o de vaciedad de las sustancias naturales o una evolución de elementos desacostumbrados, también esos los juzgan. Y unas veces aciertan, y otras se equivocan, y en ninguno de los casos conocen el porqué de lo que sucede, ni cuando aciertan ni cuando se equivocan, sino que dan consejos a fin de precaverse de que no ocurra algún daño. Mas no enseñan, desde luego, cómo hay que precaverse, sino que recomiendan rezar a los dioses. Cierto que invocar a los dioses es bueno; pero conviene invocar a los dioses y ayudarse a sí mismo[40].

La actitud del *Corpus Hippocraticum* es excepcionalmente iluminadora y racional para su época; el médico realiza una investigación sobre la *physis*, sobre la naturaleza, sin precedentes; al decir que todo es divino y que todo es humano afirma sí, lo divino intrínseco en la naturaleza, pero también lo humano y lo racional que el hombre médico debe perseguir y debe buscar sin caer en supersticiones y convicciones erróneas profanas. Es la postura que se encuentra ejemplo también en el libro sobre la llamada en la antigüedad, "enfermedad sagrada", la que nosotros conocemos como epilepsia[41].

---

[40] *Sobre la dieta*, IV, 87.

[41] De extrema importancia e interés en este libro, *Sobre la enfermedad sagrada*, es el papel que Hipócrates asigna al cerebro (τον εγκέφαλον). Lo define como órgano de capital importancia en el hombre e intérprete de la inteligencia. Postura bien diferente de la que será la aristotélica y de la visión cardio-céntrica posterior. Parece que ya en los tiempos de Hipócrates se daba más importancia al corazón que al cerebro; de hecho, en un pasaje en el capítulo XX, dice: «también hay algunos que dicen que pensamos con el corazón y que es él quien se aflige y se preocupa, pero la realidad no es tal; el corazón tiene contracciones como el diafragma y además hay las razones siguientes: las venas procedentes de todo el cuerpo se dirigen al corazón y él las encierra en su interior de tal manera que advierte cualquier dolor o tensión que se produzca en el cuerpo humano. Asimismo, es inevitable que el cuerpo, cuando está afligido por un dolor tiemble y se ponga tenso, y que idénticos efectos se produzcan por tener una alegría extraordinaria […]. La verdadera causa de estos fenómenos es el cerebro». Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada*, XX. Seguir un planteamiento u otro, filosóficamente, implica preguntas en visiones posteriores. ¿Dónde poner la sede del alma o de una esencia vital, un soplo vital, fundamental para el hombre? ¿Sería el corazón la sede de este soplo (así como, de hecho, lo será para muchos autores, pensemos en la explicación de la muerte, como un soplo de aire que abandona el corazón, que nos da ibn Tufayl en la novela de Hayy ibn Yaqzan), o el cerebro? Una elección u otra, por parte de sucesivos autores, implicaría una teoría del alma en vez de otra.

Hipócrates explica con gran claridad cómo esta enfermedad no es ni más divina ni más sagrada que las demás, sino que tiene las mismas bases naturales que todas tienen[42].

Ésta es la actitud que se encuentra en el *Corpus Hippocraticum*. Sin embargo, en el tratado *Sobre la dieta*, parece ser más cauta y "diplomática" siendo la naturaleza del sueño, como producto onírico, elusiva y más difícil de aprehender de forma puramente racional. En efecto, la parte en la que trata de los "sueños astrológicos", sueños sobre los astros (puede parecer muy extraño para el hombre moderno imaginar soñar con los astros, donde una persona ve la luna o el sol, pero el hombre de la antigüedad solía soñar con eso; no es raro entonces que existiera una categoría exclusiva de estos sueños, hasta el punto de que incluso Artemidoro lo menciona en su manual; sería tan normal como lo es para nosotros soñar con perder un tren), termina con el consejo de tener una buena dieta:

> «[…] Rogar a los dioses; dando las gracias a Helios, Zeus Celeste, Zeus Protector del hogar, a Atenea protectora del hogar, a Hermes, a Apolo, y en los casos contrarios a los que apartan los males, a Gea, y a los Héroes[43], para que todos los elementos dañinos sean apartados»[44].

---

[42] «En suma, esta enfermedad considerada sagrada nace a raíz de causas idénticas a las demás, es decir, de los elementos que entran en contacto con el cuerpo, como el frío, el sol y los vientos, que cambian y nunca permanecen estables. Estas cosas son divinas, de modo que no hay ninguna necesidad de hacer distinciones con ella y considerarla más divina que las otras: todas son divinas y todas son humanas; y cada una tiene una naturaleza y esencia peculiares, pero ninguna es incurable ni irremediable. La mayoría son curables aplicando los mismos procedimientos que las origina, pues una cosa es alimento para otra, pero a veces también es su destrucción. Por consiguiente, el médico debe tener presente esta medida para alimentar una cosa y favorecer su crecimiento, pero disminuirla y eliminarla otras, una vez reconocido el momento oportuno para aplicar cada una de estas intervenciones. Pues no solo en esta, sino en todas las restantes enfermedades, se debe impedir que el mal crezca y procurar eliminarlo, suministrando a cada enfermedad lo que le sea más hostil y no lo que le sea habitual, pues por la acción de los alimentos que le son habituales prospera y crece, mientras que por la acción de los que le son hostiles declina y se debilita. Y el que sepa a base de un régimen alimenticio, producir en los hombres lo seco y lo húmedo, lo frío y lo caliente, podrá curar también esta enfermedad, con tal de que sepa reconocer el momento oportuno para aplicar los medios provechosos prescindiendo de purificaciones y magias». Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada*, XXI.

[43] Gea y los Héroes representaban los espíritus de los muertos y a ellos estaban conectados rituales apotropaicos que también adivinos y purificadores ejercían. Lo mismo valía con Helios que con su luz iba a dispersar los sueños para los supersticiosos y Hermes el conductor de los sueños en la tradición religiosa.

[44] Hipócrates, *Sobre la dieta*, ed. cit., IV, 89.

Los médicos griegos, después de Hipócrates, no consideraban imposible el hecho de que un sueño pudiese ser divino. Lo importante era saber separar la tipología del sueño entre divino y fisiológico o las lecturas entre una religiosa y otra puramente médica.

Más adelante, con Galeno o Herófilo, comparecería una tercera figura como origen de los sueños, la que Artemidoro llamaría *enypnia*, es decir sueños simplemente, no proféticos; se trataría de sueños fruto de lo que queda en nuestra mente después de las experiencias empíricas del día a día o de estímulos fisiológicos[45] probados o de algo que hubiésemos querido hacer o tener y solo se ha quedado en nuestra mente como un hecho no satisfecho, lo que hoy llamaríamos residuos diurnos.

Algo parecido adelanta Hipócrates en su libro IV, capítulo 88, cuando habla de sueños que de noche reproducen acciones diurnas del individuo o sus intenciones: estos sueños generalmente indican buena salud ya que el alma sigue pensando en sus proyectos diurnos sin tener que preocuparse de otros asuntos. Pero cuando las representaciones de la vida de despiertos son por ejemplo batallas o disputas, algo negativo sucede: algo perturbador está empezando a circular en nuestro cuerpo y habrá que cuidarlo[46].

Con los capítulos 89 y 90-93 hay un intento de formalización de los sueños; el proyecto se queda ligeramente en una forma poco sofisticada comparado con otros capítulos sobre este mismo tema. En el 89 trata de los sueños celestes; con celestes me refiero a sueños concernientes a los astros.

En general, según Hipócrates, este tipo de sueños era positivo: indicaba salud del cuerpo. Pero, podía cambiar dependiendo de cómo se soñaba con los astros. Proporciona diferentes ejemplos, como la intensidad de luz, como el hecho de que un cuerpo celeste te siga y te persiga o como en el caso en el que el paciente estaría enloqueciendo, por tener un cuerpo celeste encima. Es este el capítulo donde tal vez

[45] Estímulos fisiológicos como por ejemplo el hambre. La cantidad y la tipología de comida ingerida eran objeto de estudio; de hecho, se creía que los sueños más verdaderos eran los de la mañana porque ya la comida, que según qué cosa y qué cantidad podían alterar la formación de sueños, estaba totalmente digerida. Además de esto, sabemos que existían consultas oraculares fundadas en los sueños o en estados alucinatorios y en los santuarios obligaban a una observancia alimentaria que cambiaba según la estación del año y que prohibía algunos alimentos como por ejemplo las habas que se creía que transmitían sueños malos y visiones turbadoras (habla de esto también en su *De Materia Medica* el que se considera el primer farmacéutico de la historia, Dioscórides).

[46] Hipócrates, *Sobre la dieta*, ed. citada, IV, 88.

Hipócrates no logra encontrar un verdadero sentido y una respuesta racional, y decide entonces concluir aconsejando una plegaria a los dioses[47].

En los últimos capítulos ofrece una pequeña lista de sueños sin alargarse demasiado en cada uno, pero intentando proporcionar una explicación. Por ejemplo (sueños 90-93), ver y oír lo que sucede sobre la tierra, caminar con firmeza y correr con seguridad y rapidez sin miedo, ver ríos que fluyen, todos ellos representan salud en el hombre y que el cuerpo y todo su sistema está en orden. Pero ver lo contrario de esto, implica un desarreglo del cuerpo.

Soñar con daños en la vista o en el oído es indicio de enfermedad en la cabeza; una falta de frutos en los árboles representa una señal de corrupción del semen humano; y más: ríos que no van con curso normal indican un desarreglo en la circulación de la sangre, así como fuentes y pozos problemas en la vejiga que habrá que depurar con diuréticos.

Soñar con ver un mar agitado nos estará expresando una dolencia en el vientre y una casa o la tierra que tiemblan serán para un hombre sano una debilidad, para un enfermo salud y cambio de situación.

Una tierra negra y abrasada implicará el riesgo de enfrentarse con enfermedades violentas y mortales; sumergirse en un lago, en un río o en mar, no son buenos signos: hay un exceso de humedad, pero si se tiene fiebre es bueno.

Ver muertos limpios con vestimenta blanca es bueno, recibir de ellos algo puro es un indicio de salud. Sin embargo, ver muertos desnudos o con ropa negra o impuros, o tomando o llevándose algo de la casa, no será favorable, esconde una enfermedad.

Ver a alguien comer o beber algo habitual muestra necesidad de nutrición y deseo del alma, "lo que es bueno al comerlo también es así al soñarlo", concluye el autor[48].

Ver ríos, hoplitas[49], enemigos, monstruos de formas extrañas son señales de enfermedad o locura.

---

[47] *Ibidem*, IV, 89.
[48] *Ibidem*, IV, 93.
[49] Procede decir, que soñar hoplitas para un hombre moderno sería algo totalmente impensable, pero debía ser bastante común en el imaginario griego.

El tratado *Sobre la dieta* es algo realmente novedoso para su época; por primera vez y de forma bastante orgánica, un médico intenta, de modo racional y científico, localizar, analizar e interpretar los sueños. Principalmente utilizando una actitud racional, que como veremos será muy importante también en el pensamiento griego, en Galeno y en pensadores posteriores.

Hipócrates se basa a menudo en la teoría de los cuatro humores, y a cada uno iba a corresponder un estado físico y, por consiguiente, una determinada producción onírica (por ejemplo, los sueños de lluvia nos indican un exceso de flema). Pero también propone formas, como las llamaríamos hoy en día, de psicoterapias aptas para relajar y rebajar la ansiedad. En caso de que se sueñe, por ejemplo, con una estrella que se mueve mucho y nos provoque ansiedad, aconseja reposo, ver espectáculos cómicos o los que sean los favoritos del soñante.

Con Hipócrates se recibe una primera forma de análisis del sueño que sigue un lenguaje médico, distinto del puramente oniromántico; es un lenguaje principalmente racional, que sigue sus leyes lógicas, de coherencia. Tampoco para la onirocrítica el sueño es un simple conjunto de imágenes.

Para los dos planteamientos es algo con una construcción propia y con una simbología yacente. Pero los símbolos que ve Hipócrates, sin olvidar la importancia del alma, que para él es casi un órgano, siempre corresponden a un órgano o una forma de estar del cuerpo del soñante.

Podríamos ver este interesantísimo tratado como una importante raíz y legado para los estudios de medicina en los siglos posteriores, ya que la mayoría de pensadores se referirá a él, y como una novedosa forma de intuir un aspecto del arte médico: aquel que se refiere a la medicina preventiva en la cual vive también, además de la gimnasia y la dieta, una peculiar forma de onirocrítica, y un buen médico no debería prescindir, según Hipócrates, tampoco de estos aspectos.

Galeno

«El mejor médico es también filósofo».

Me gustaría dedicar espacio y tiempo a este otro gran médico de la antigüedad pidiendo que se me perdone el enorme salto temporal que me apresto a cumplir.

No es por la falta de médicos entre Hipócrates y él, ni mucho menos de pensadores, que, en las páginas siguientes, encontrarán amplio espacio y dedicación; sino por la importancia en la medicina, y por el mismo pensamiento médico que este hombre tuvo en su época y luego en el medievo latino y árabe.

Galeno es una figura fundamental, imprescindible para nuestro viaje en el tema del sueño[50]. Fue un gran representante del pensamiento científico y filosófico de la antigüedad, un personaje poliédrico que se dedicó no solo a la medicina y la filosofía, sino también a la biología, la farmacología, la lógica, la literatura, dejando un patrimonio literario inmenso[51], extremadamente bien organizado (pensemos que él mismo ordenó en edad avanzada, una propia bibliografía, dejándonos una lista completa de sus obras y de los temas tratados y comentados para combatir el plagio que ya se divagaba en la Roma de sus tiempos); en suma, fue un pensador amante del saber, de la ciencia, de la investigación científica, que empezó un propio proyecto de renacimiento del saber médico y de su significado cultural y terapéutico.

Su conocimiento fue verdaderamente inmenso. Citaba y leía a los grandes filósofos como Platón o Aristóteles, los médicos alejandrinos, los estoicos como Crisipo, historiadores como Tucídides, los trágicos, los cómicos y, finalmente a Hipócrates que había estudiado con gran atención y actitud crítica.

Fue un médico amado y odiado por sus contemporáneos. Rechazaba prácticas como la *salutatio*[52], algo que sus colegas médicos desaprobaban, pero al mismo tiempo era

---

[50] Cf. Galeno, *Nuovi scritti autobiografici*, introduzione, traduzione e commento di Mario Vegetti, Carrocci editore, Roma, 2017. Galeno, *Tratados filosóficos y autobiográficos*, intr. trad. y notas de Teresa Martínez Manzano, Gredos, Madrid, 2002.

[51] Según se ha calculado, Galeno logró escribir una media de quinientas páginas al año con la ayuda de esclavos taquígrafos.

[52] La *salutatio* era una especie de ritual matinal que cumplían, entre varias esferas sociales, los médicos para obtener los favores de los nobles, de los patricios. Consistía, para los médicos, en ir a visitar a los poderosos en sus casas, darles los buenos días, hacerles una breve consulta médica y despedirse de ellos.

amado y estimado por grandes personajes, como Marco Aurelio[53]. Con Galeno estamos en el siglo II d.C., periodo que representa para Roma un momento de extrema fragilidad y crisis de época, también desde puntos de vista científicos y morales. Galeno constituye para su época un importante continuador de la tradición racionalista, filosófica y científica de la antigüedad, así como otros grandes de su tiempo como Alejandro de Afrodísia o Ptolomeo.

Galeno nació en Pérgamo[54], en Asia Menor en el 129 en una ilustre y culta familia que invirtió muchísimo en su educación y en su formación personal. El padre, *Nikón*, era un renombrado arquitecto, así como su abuelo y su bisabuelo fue geómetra. A los catorce años el padre lo acercó a los estudios filosóficos teniendo profesores pertenecientes a las cuatro mayores escuelas filosóficas de la época: la platónica, la aristotélica, la estoica y la epicúrea. Poco después, como él mismo narra, el padre soñó con que se acercara a los estudios médicos y, como se convenció de que su hijo estaba predispuesto para la medicina, le sugirió afrontar este camino. Así lo hizo, sin dejar nunca la filosofía, que sería su acompañante durante toda su vida. En el año 149 el padre murió y con la herencia el joven Galeno decidió emprender un viaje fundamental para su formación científica. Alejandría, después de Corinto, fue la ciudad donde más tiempo estuvo, cinco

---

Galeno siempre rechazó esta práctica que no consideraba necesaria ni digna de un médico profesional que no fuese corrupto.

[53] Recordemos que a Marco Aurelio se le ha llamado el emperador filósofo; en 176 d.C. fundó las cuatro cátedras imperiales, retribuidas por la tesorería imperial, para la enseñanza de las cuatro dotrinas tradicionales: el platonismo, el aristotelismo, el epicureísmo y el estoicismo.

[54] Lugar importante en la antigüedad para un santuario dedicado a Asclepios. Galeno fue contemporáneo, aunque más joven, de Elios Arístides, orador y sofista de Pérgamo, que se formó en la escuela de medicina del mismo templo. De Arístides tenemos un diario onírico, dentro de su obra *Discursos*. Convirtió su mundo onírico y su interpretación en una verdadera oniro-cura, que le hubiera salvado en todos los problemas de la vida. Tenía una desmesurada fe en el poder que podrían tener los sueños referidos, pero solo a su persona, con la cual estaba obsesionado. La actitud de Arístides fue opuesta a la de Galeno. No practicó la medicina, ni se dedicó a consultar ni ayudar a nadie con sus reflexiones sobre los sueños sino solo a sí mismo. Mantuvo durante su vida una conexión y un diálogo íntimo con el dios Asclepio, para él figura paterna y autoritaria. No tuvo el mínimo interés de lo que ya existía sobre el sueño en la cultura griega, ni desde un punto de vista de la tradición popular, ni filosófico, ni médico. Siguió su propio pensamiento, su forma de vivir los sueños, de recordarlos y de sacarles significado, escribiendo todo libremente y sin seguir ningún criterio simbólico reconocido por nadie. Probablemente fue un sujeto hipocondríaco y que sufrió de fuertes ataques de ansiedad de relevancia física, tal vez fueron los que hoy se llaman ataques de pánico. Siempre dividió su vida en su ser corpóreo y su ser mental, como dos entidades distintas. Su obra, su diario sobre los sueños, es un excelente testimonio narrativo, donde tenemos una consistente recopilación de sueños con los dioses, con personajes ilustres, filósofos, médicos.

años donde pudo desarrollar su propia erudición anatómica y donde conoció la tradición de comentarios hipocráticos.

En el 157 volvió a Pérgamo y durante un tiempo fue médico de los gladiadores del templo de Asclepio.

Finalmente, en el 162 viajó a Roma donde se quedó unos años para regresar a su ciudad natal, en el 166, a causa de una epidemia de viruela o por miedo a ser envenenado por sus enemigos. Pero a los dos años tuvo que volver por voluntad de Marco Aurelio, que, primeramente, lo quiso consigo en una campaña militar y, luego, lo puso al lado de su joven hijo Cómodo. Con el ascenso de Cómodo ya dejó la corte y siguió ejerciendo de médico, pasando su vida entre Roma y su villa en Campania.

Galeno viajó mucho al Oriente Medio, fue a Siria, Palestina, Chipre, Licia, Lemnos. Estos viajes, como él mismo cuenta, tenían como objetivo la búsqueda de ingredientes para la composición de fármacos, pues eran ingredientes raros del mundo mineral y vegetal; como cuenta, tenía una cantidad de ingredientes mayor a todas las farmacias de Roma.

Galeno fue un médico, un filósofo totalmente convencido de su anti-dogmatismo; de hecho, se encuentran en él, apuntes de eclecticismo y escepticismo. Toda su vida fue un pensador así, apoyándose bien en el puro razonamiento filosófico, bien en el científico y médico, sectores que, en él, encontraron unión e interrelación.

Fusionó el razonamiento filosófico con la práctica médico-científica, convirtiéndolo en un único complejo sistema racional que podía admitir teorías platónicas como la concepción de la tripartición del alma[55] (pero no la de inmortalidad o alma del mundo, por ejemplo), la lógica aristotélica o la teoría de los cuatro elementos que para Galeno era sin duda atribuible a Hipócrates.

Siempre consideró profundamente errada la teoría aristotélica fundada en el cardio-centrismo[56] (teoría que en cambio ganó el respeto de muchísimos pensadores

[55] Las tres partes del alma platónica, la racional, la irascible y la concupiscible, correspondían para Galeno, siguiendo un razonamiento aristotélico, respetivamente al cerebro, al corazón y al hígado, así como la vista es una función del ojo. Degeneraciones morales o racionales dependerían directamente del cerebro y de su eventual lesión, no del corazón, por eso competía al médico la capacidad de identificarlas.

[56] En el *De Placitis* intenta solucionar esta gran controversia entre cardio-centrismo y cerebro-centrismo. Es la disección que cierra la cuestión. La evidencia anatómica nos enseña claramente qué relación hay entre músculos sensorios, nervios sensorios y cerebro. Aunque, como veremos, no es la única *episteme*

medievales), convencido de que el cerebro era el órgano principal sobre el cual poner nuestra mayor atención.

Galeno conocía muy bien los nuevos descubrimientos de los médicos alejandrinos sobre el sistema nervioso, su conexión con el cerebro y los nervios sensorios, motrices y la percepción de estímulos. Fue él quien por vez primera se preguntó: ¿cómo se propagan los impulsos?

Probablemente, desde un punto de vista histórico, la pregunta era muy temprana, pero la intuición fue realmente iluminante: el principio de los nervios residía en el cerebro. A estas evidencias científicas, se podía llegar empíricamente según él, la anatomofisiología llevaría a estas conclusiones. El estudio empírico sobre los cuerpos (sabemos que se servía mucho de cerdos vivos y solía dar demostraciones públicas en Roma) demostraba claramente esta prioridad del cerebro en un organismo y sus conexiones con nervios e impulsos. Pero la anatomía, añadía él, no podía ser el único punto de vista del médico. No solo existían cerebros y nervios, sino también otras partes y órganos del cuerpo y gran variedad de enfermedades. De hecho, sin considerar la cirugía, la pura anatomía no tiene una directa aplicación terapéutica: habría también, según los casos, que entender las causas de una enfermedad, anticiparse a ella, tal como enseñaba la tradición hipocrática.

También un saber clínico, la capacidad de pronóstico, de tener una visión unitaria de la medicina, del paciente, de las posibles enfermedades, debía ser algo imprescindible en la labor de un buen médico. Un bueno médico, en fin, no podía dejar de ser un buen

---

sobre la cual basarse, vemos aquí cuán importante es la anatomía y el fundamento epistemológico que representa. Galeno dio pruebas públicas de un gran virtuosismo anatómico durante la disección; en Roma estas demostraciones se convirtieron en verdaderos espectáculos; había verdaderas competiciones públicas entre médicos. Estas demostraciones revelaron un Galeno altamente competente en el campo anatomo-fisiológico, pero al mismo tiempo filosófico. Lo de demostrar la conexión entre músculos sensorios y nervios sensorios, y, de todos estos, con el cerebro, corroboraba su idea de conexión también entre la voz y el cerebro. La voz, por medio del sistema nervioso central que sale del cerebro, se crearía y propagaría, al contrario de cuanto pensaban los estoicos, que la consideraban conectada al corazón. Este procedimiento no resultaba ser solo fruto de experiencia empírica, sino también de un razonamiento lógico-filosófico que llevaría la respuesta verdadera. El mundo filosófico y el mundo científico caminaban juntos según Galeno, uno no podía proceder solo sin el otro. El experimento propuesto lo relata él mismo, como mencionado, en el *De Placitis*: «*Se fai una dimostrazione è meglio che tu abbia preprato l'animale mettendo il filo di lino sotto i nervi senza averli legati: l'animale infatti colpito in questo modo grida, poi all'improvviso resta senza voce, appena si stringono i nervi col filo di lino, e impressiona gli spettatori, perché sembra una cosa meravigliosa che la voce vada perduta per dieci lacci messi attorno a piccoli nervi del dorso*.» (AA VIII 4 K. II, 669).

filósofo; este lema acompañaría toda la vida de Galeno, el cual nunca dejó de concebir estas dos figuras siempre juntas. Su idea de medicina incluía todos estos componentes, su gran proyecto veía la unificación de toda una vastísima *techne* que llevaba siglos desarrollándose en diversas ramas y no tenía forma unitaria y compleja; la medicina necesitaba una *physiké teoría* que la mayoría de los médicos consideraba propia solo del mundo de la filosofía[57].

En la fundación de un nuevo saber médico Galeno consideró fundamental, además de los estudios, que, por supuesto incluían los filosóficos, las prácticas durante los estudios con maestros y el uso de una herramienta no frecuente en aquel tiempo, los libros, que debían acompañar al médico toda su vida.

Estaba convencido de que también serviría una referencia escrita. Él mismo escribió una ingente cantidad de libros, y una lista completa de sus libros y de los que él mismo escribió. Es algo realmente excepcional en la literatura antigua que elimina cualquier duda y nos ofrece un cuadro completo de su biblioteca, de su producción y de sus ideas y comentarios. Ofrecía una didáctica bien organizada para los estudiantes de medicina y un esquema de la organización de su conocimiento. Galeno había descubierto en una famosa librería de Roma un libro que llevaba su firma, pero era falso. En Roma había falsificación y plagio ya en aquella época. Este hecho le sugirió esta idea tan novedosa al médico de Pérgamo.

Antes de llegar a ser un buen médico, Galeno pasó muchos años de estudios y prácticas, porque sería imposible llegar a serlo en seis meses como garantizaban muchos charlatanes de la época.

La obra de Galeno proporcionó un poderoso enlace entre tradición antigua y la posteridad, imprescindible tanto para el mundo latino como para el árabe, pues una gran parte de su obra fue traducida al árabe, acercando el mundo intelectual antiguo al medievo latino[58] y renacimiento.

---

[57] Fue Marco Aurelio quien le definió a Galeno como «el primero entre los médicos, el único entre los filósofos».

[58] En torno a los siglos XIII y XIV empezó a circular en Montpellier el *Corpus Toletanum*, con la mayoría de obras de traducción realizadas por Gerardo da Cremona en la escuela de traductores de Toledo: mucho del legado de la tradición antigua había concluido su viaje a través de Oriente Medio y al-Ándalus, para parar aquí. El *Corpus* incluía escritos de Hipócrates, el Galeno árabe, el *Canon* de Medicina de Avicena, al-Kindi y Averroes, entre muchos más. Estos escritos que circulaban por los territorios de la Corona

El principal traductor e intérprete árabe de la obra galénica fue Hunayn Ibn Isḥāq (807-837) que tradujo varios textos, entre ellos el *De indolentia* y nos lo cuenta en la *Risala* n. 120[59]; esta versión del texto galénico viajó mucho; sabemos de su existencia y su lectura, por la mención de grandes médicos como Razes (el cual afirma que ésta fue la última obra de Galeno) o Maimónides.

Todo esto solo quiere ser un simple ejemplo de cómo los textos galénicos han viajado, han estado en manos de grandes estudiosos a lo largo de la historia del saber.

Lo mismo le tuvo que pasar al pequeño opúsculo sobre el sueño, *Galeni dignotione ex insomniis Libellus*, aunque el texto griego debe haberse descubierto mucho antes respecto al precedente mencionado. De este opúsculo sobre el sueño, tenemos la versión griega y la latina[60] medieval[61].

Es un pequeño tratado extremadamente interesante y muy denso, donde Galeno explica algo sobre su concepción del sueño; fue bastante famoso en el Medievo y su versión latina fue conocida por la medicina salernitana.

Galeno suponía diferentes etiologías del sueño: los sueños podían tener un aspecto "somático", que ilustra la condición del cuerpo, que advierte de la condición física del paciente o de un órgano en concreto. Pero también admitía los sueños proféticos, considerando el alma divina.

---

aragonesa, llegaron a Montpellier y se convirtieron en textos fundamentales para estudiosos como Arnau de Vilanova (1240-1311) que encarnó un gran ejemplo de tradición de arabismo para su universidad, donde ya se había empezado a difundir hace unos años.

[59] «Il suo libro sull'allontanare l'afflizione. Questo libro è una sola *maqala* e la scrisse per un uomo che chiese perché non lo avesse mai visto afflitto, e gli spiegó la causa di questo e chiarì per che cosa bisogna affliggersi e per che cosa non bisogna. Ayyub tradusse questo libro in siriaco e io lo tradussi in siriaco per Daùd il gran médico, e Hubais lo tradusse in arabo per Muhammad ibn Musa.» Cf. Galeno, *L'anima e il dolore*, a cura di Ivan Garofalo y Alessandro Lami, ed. Bur, Milano, 2018. Esta obra de Galeno fue traducida del griego al árabe, luego del árabe al latín medieval; esta última versión se conserva en cinco manuscritos. Hasta hace algunos años teníamos solo estas versiones, tal como ocurría con la obra *De propriis placitii*, pero en 2005 se halló un nuevo manuscrito en el monasterio de Vlatades en Salónica: contenía dentro estas dos obras en versión griega. Fue un descubrimiento excepcional que permitió comparar las anteriores versiones y cubrir unas lagunas existentes en el texto latino.

[60] Desde la lectura que le he dado a las dos versiones, me he hecho la idea de que no estén relacionadas y que posiblemente hayan seguido caminos diferentes. Probablemente la versión en vulgata latina no deriva de la griega; de hecho, tiene importantes diferencias incluso en el uso de diferentes palabras en los mismos pasajes conceptuales. Podría ser el fruto de una traducción del árabe, pues en algunos puntos tiene algunas lagunas y resulta un poco más artificiosa que la griega.

[61] En la antología al final del capítulo.

Por lo visto, la concepción del sueño como advertencia del estado físico del cuerpo, se había difundido bastante en el mundo médico (ya a partir de Hipócrates, como sabemos). Por ejemplo, el médico Herófilo de Alejandría, al igual que Galeno, hablaba de dos categorías de sueños: los enviados por los dioses y los puramente físicos.

En la *Diagnosis desde los sueños*, Galeno expresa su punto de vista sobre la producción onírica; se refiere a un origen fisiológico, psico-somático de ellos, sin dejar de admitir que algunos fuesen proféticos.

Me gustaría proponer una versión de este breve tratado, notable legado galénico, para que se puedan ver mejor los varios pasajes de reflexión que nos ilustran acerca del sueño. En el apéndice al final de este escrito se encontrarán, además de las originales, las traducciones de los dos textos que encontré: el griego y el latino.

Se entiende fácilmente gracias a este texto la impostación racionalista de Galeno también en su forma de elaborar el comentario y al mismo tiempo las sólidas bases hipocráticas y llenas de tradición sedimentadas en él. A pesar de esto, Galeno no deja de criticar a su antepasado en su comentario que va desarrollando línea tras línea, siguiendo el texto Hipocrático, el mismo texto del cual hablamos en el párrafo dedicado a él.

En efecto no se puede dejar de recordar las páginas del comentario de Galeno a Hipócrates, dedicadas a los sueños: en el libro II[62] se habla de los signos que pueden revelar afecciones del cuerpo, entre aquellos, los sueños y en el *íncipit* se reconoce claramente la huella que Hipócrates dejó en Galeno, proponiendo ejemplos de sueño correspondientes a problemáticas corporales, un ejemplo entre todos lo de ver en sueño un incendio y de su correspondencia con tener bilis amarilla.

El texto hipocrático hace referencia al hecho de haber comido poco o mucho, o incluso no haber comido. Se mencionan visiones y afecciones húmedas del cerebro que en cambio no producirían ningún tipo de afección. En un pasaje del comentario nos

[62] Galeno, *Comentario Sobre los humores de Hipócrates*, 222-226, pp. 177 - 180, introducción, traducción, notas e índices de J.M. García Ruiz y J.M. Álvarez Hoz, Ed. Clásicas, Madrid, 2016.

cuenta como él mismo ha salvado a pacientes "aplicándose a la curación a partir del sueño", y de cómo llegó a ser médico: gracias a un sueño tenido por su padre.

En su propio texto sobre el sueño, que a partir de ahora lo llamaremos "*Libellus*", Galeno declara el sueño como real signo de afección del cuerpo, nos aporta ejemplos y demostraciones prácticas, nos habla del tipo de visión que el sueño lanza al enfermo para avisarlo y para que el médico, el buen médico, pueda analizar la situación y llevar a cabo la curación. En toda esta explicación tan científica y racional para sus tiempos, tan dirigida a la búsqueda de causas y posibles soluciones para el médico que las reconoce, admite la existencia del alma; es más, admite su existencia y su obra mientras tengamos un cuerpo durmiente. Durante el reposo, el alma sería capaz, libre de los sentidos y de las sensaciones, de viajar por el cuerpo y percibir molestias o algo que está a punto de crearse y que sería dañino para el sujeto.

No puedo dejar de pensar que este texto de Galeno haya tenido, junto con los *Parva Naturalia* de Aristóteles, un cierto éxito en el mundo árabe. Me parece un texto de crucial importancia científica para la época en que está escrito y para las siguientes. Y no es solo esto. Es un texto médico que admite que durante el sueño se puedan tener algunos tipos de visiones, las cuales tienen por un lado un fundamento científico (la dolencia o la problematicidad de una parte del cuerpo) y otro relacionado con el alma, un elemento para él no divino (ya en Hipócrates el alma es una especie de órgano distinto de los demás), pero realmente invisible y cuya existencia es difícilmente, o incluso imposible, demonstrar.

En un pensamiento como el de los árabes. Son estos elementos que encontrarían lugar para convivir y desarrollarse junto o paralelamente pudiendo también tener relación con lo divino, sin dejar el aspecto racionalista que caracterizará la medicina y llevará a muchos descubrimientos en este campo.

Por esta razón he querido hacer este largo hincapié en los dos médicos más famosos de la antigüedad y sobre todo en Galeno, quien cumplirá sin saberlo, un importante viaje en la historia del pensamiento médico - científico "mediterráneo".

Antología[63]

En esta antología la idea es poder poner a disposición los dos textos, el latino medieval y el griego original.

[63] Se puede bajar de: https://www.cambridge.org/core. Universidad Complutense de Madrid, on 15 Oct 2020 at 10:21:39, subject to the Cambridge Core terms of use, available at https://www.cambridge.org/core/terms. https://doi.org/10.1017/CBO9780511895135.012

Como dijimos, este texto viajó mucho y sabemos que llegó a Razi y a Maimónides.

Siguen los textos antiguos y sus traducciones.

ΓΑΛΗΝΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΞ ΕΝΥΠΝΙΩΝ ΔΙΑΓΝΩΣΕΩΣ.

Ed. Chart. VI. [517.] Ed. Baſ. III. (463.)

Τὸ ἐνύπνιον δὲ ἡμῖν ἐνδείκνυται διάθεσιν τοῦ σώματος. πυρκαϊὰν μέν τις ὁρῶν ὄναρ ὑπὸ τῆς ξανθῆς ἐνοχλεῖται χολῆς· εἰ δὲ καπνὸν, ἢ ἀχλὺν, ἢ βαθὺ σκότος, ὑπὸ τῆς μελαίνης χολῆς· ὄμβρος δὲ ψυχρὰν ὑγρότητα πλεονάζειν ἐνδείκνυται· χιὼν δὲ καὶ κρύσταλλος καὶ χάλαζα φλέγμα ψυχρόν. δεῖ δὲ καὶ τῷ καιρῷ καὶ τῇ ληφθείσῃ τροφῇ προσέχειν. ὁ γὰρ χιονίζεσθαι δοκῶν εἰ κατ' εἰσβολὴν παροξυσμοῦ μετὰ ῥίγους ἢ φρίκης ἢ καταψύξεως γενομένου τοῦτ' ἐμφαντασθῇ, τῷ καιρῷ τὸ πλέον, οὐ τῇ

GALENI DE DIGNOTIONE EX INSOMNIIS LIBELLVS.

Inſomnium vero corporis affectionem nobis indicat. Si quis in ſomnis incendium quidem videat, a flava bile vexatur; ſi fumum, vel caliginem, vel profundas tenebras, ab atra bile; imber vero frigidam humiditatem abundare indicat; nix et glacies et grando pituitam frigidam. Sane et tempori et nutrimento ſumpto mentem oportet adhibere. Nam qui nive conſpergi ſibi videtur, ſi in acceſſionis invaſione, quae cum rigore, vel horrore, vel perfrigeratione fiat, hoc imaginatus fuerit, tempori plus, non corporis af-

Ed. Chart. VI. [517.] Ed. Baſ. III. (463.)

διαθέσει τοῦ σώματος διδόναι χρή· κατὰ μέντοι τὴν παρακμὴν τοιοῦτον ὄναρ θεασάμενος, βεβαιοτέραν ἡμῖν ἔνδειξιν ἐργάσεται τῆς τῶν ἐπικρατούντων χυμῶν ψυχρότητος, ἔτι δὲ μᾶλλον, ἐὰν μὴ ἐδηδοκὼς ᾖ τι τῶν φλεγματικῶν ἐδεσμάτων, ὧν ἐν τῇ γαστρὶ περιεχομένων, ἐνδέχεται τοιαύτην τινὰ γενέσθαι φαντασίαν, καίτοι τῆς ἐν ὅλῳ τῷ σώματι διαθέσεως οὐκ οὔσης ὁμοίας. ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς ὕπνοις οὐκ ἐπὶ ταῖς τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ διαθέσεσι φαντάζεται μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν συνήθως ἡμῖν πραττομένων ὁσημέραι, ἔνια δὲ ἐξ ὧν πεφροντίκαμεν, καὶ δή τινα μαντικῶς ὑπ' αὐτῆς προδηλοῦνται, (καὶ γὰρ τοῦτο τῇ πείρᾳ μαρτυρεῖται,) δύσκολος ἡ διάγνωσις τοῦ σώματος γίγνεται ἐκ τῶν ἀπὸ τοῦ σώματος ὁρμωμένων ἐνυπνίων. εἰ μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν ἐφ' ἡμέρας πραττομένων ἢ φροντιζομένων ἔδει διακρίνειν αὐτὸ μόνον, οὐδὲν ἂν ἦν χαλεπὸν, ὅσα μηδὲ πέπρακται, μηδὲ φροντίζεται, ταῦτα ἐκ τοῦ σώματος ὁρμᾶσθαι δοκεῖν· ἐπεὶ δὲ καὶ μαντικά τινα συγχωροῦμεν εἶναι, πῶς ταῦτ' ἂν διακριθείη τῶν ἀπὸ τοῦ σώματος ὁρμωμένων, οὐ ῥᾴδιον εἰπεῖν. ἐθεάσατο

fectioni, tribuendum eſt; ſi in declinatione tale inſomnium viderit, firmiorem nobis indicationem exhibebit frigiditatis exuperantium humorum; adhucque etiam magis, ſi nihil ex pituitoſis eduliis comederit, quibus in ventriculo contentis, talis quaedam imaginatio fieri contingit, quamvis, quae in toto corpore eſt affectio, ſimilis non exiſtat. Sed quoniam in ſomnis non ex corporis affectionibus ſolum, ſed et ex iis, quae quotidie agere ſolemus, anima imaginatur, imo nonnulla ex iis etiam, quae cogitavimus, ac ſane etiam quaedam fatidica ab ea praenunciantur, (nam et hoc experientia confirmatur,) difficilis certe efficitur dignotio corporis ex inſomniis, quae e corpore excitantur. Si enim ab iis duntaxat, quae quotidie agimus, vel cogitamus, oporteret ipſum diſcernere, nihil utique difficultatis eſſet, quaecunque nec acta, nec cogitata ſunt, ea cenſere ex corpore excitari; at quoniam etiam vaticinia quaedam eſſe concedimus, quomodo haec ab iis, quae ex corpore excitantur, diſcernantur, haud facile dici poteſt. Conſpexerat enim quidam, alterum

Ed. Chart. VI. [518.] Ed. Baſ. III. (463.)

[518] γοῦν τις τὸ ἕτερον τῶν σκελῶν λίθινον γεγονέναι, καὶ τοῦτο ἔκριναν πολλοὶ τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα δεινῶν ὡς πρὸς τοὺς δούλους τείνειν τὸ ὄναρ, ἀλλὰ παρελύθη τὸ σκέλος ἐκεῖνο ὁ ἄνθρωπος, οὐδενὸς ἡμῶν προσδοκήσαντος τοῦτο. τὸν μὲν γὰρ παλαιστὴν ἐν αἵματος δεξαμενῇ δόξαντα ἑστάναι καὶ μόγις αὐτῆς ὑπερέχοντα πλῆθος αἵματος ἔχειν ἐτεκμηράμεθα, καὶ δεῖσθαι κενώσεως. τινὲς δὲ ἰδροῦν κριτικῶς μέλλοντες λούεσθαι καὶ κολυμβᾶν ἔδοξαν ἐν θερμῶν ὑδάτων δεξαμεναῖς. οὕτω δὲ καὶ ἡ τοῦ πίνειν φαντασία χωρὶς τοῦ πίμπλασθαι διψῶσι πάνυ συμβαίνει, καθάπερ καὶ τοῦ ἐσθίειν ἀπλήστως τοῖς πεινῶσι, τοῦ δὲ ἀφροδισιάζειν τοῖς σπέρματος πλήρεσιν. ἔοικε γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις εἰς τὸ βάθος τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ εἰσδῦσα καὶ τῶν ἐκτὸς ἀποχωρήσασα αἰσθητῶν τῆς κατὰ τὸ σῶμα διαθέσεως αἰσθάνεσθαι, καὶ πάντων, ὧν ὀρέγεται, τούτων ὡς ἤδη παρόντων λαμβάνειν φαντασίαν. καὶ εἴπερ ἔχει τα῎θ' οὕτως, οὐδὲν ἂν εἴη θαυμαστόν, ὁπότε μὲν ὑπὸ πλήθους χυμῶν ἡ ψυχικὴ δύναμις ἐνοχλεῖται βαρυνομένη, μόγις μὲν κινουμένους ἑαυτοὺς κατ' ὄναρ φαν-

crus ſibi lapideum evaſiſſe, indicarantque plerique, qui in hiſce rebus periti habebantur, ad ſervos inſomnium hoc pertinere; at ille eo crure reſolutus eſt, cum nemo id noſtrum expectaſſet. Palaeſtritam item, qui in ſanguinis ciſterna ſtare, ac vix eam ſupereminere ſibi videbatur, copiam ſanguinis habere, evacuationeque indigere conjecimus. Nonnulli vero, quum critice ſudaturi eſſent, in calidarum aquarum ciſternis lavari natareque arbitrabantur. Ita quoque imaginatio bibendi citra expletionem admodum ſitientibus, quemadmodum inſaturabiliter comedendi eſurientibus, venere utendi ſemine repletis accidit. Videtur enim in ſomnis anima in corporis profundum ingreſſa et ab externis ſenſilibus digreſſa affectionem, quae in corpore eſt, ſentire, atque eorum omnium, quae appetit, tanquam jam praeſentium, viſa concipere. Et, ſi haec ita habent, nihil ſane mirum fuerit, ſi, quum animalis facultas ab humorum copia gravata vexatur, homines vix ſe ipſos movere ac

Ed. Chart. VI. [518.] Ed. Baſ. III. (463.)

τάζεσθαι καὶ βαστάζοντας ἄχθη τινά· τοὐναντίον δὲ, ὅταν ᾖ κούφη τε καὶ ἀπέριττος ἡ τοῦ σώματος διάθεσις, ἤτοι πετομένους, ἢ θέοντας ὠκύτατα τοὺς οὕτω διακειμένους ὁρᾷν ὄναρ, ὁμοιουμένων ἀεὶ τῶν φαντασμάτων τῆς ψυχῆς ταῖς τοῦ σώματος διαθέσεσιν, ἄχρι τοῦ καὶ τῶν δυσωδῶν ἢ εὐωδῶν ἀνέχεσθαι δοκεῖν. οἱ μὲν γὰρ ἐν κόπρῳ καὶ βορβόροις διατρίβειν ἑαυτοὺς φαντασθέντες ἤτοι τοὺς χυμοὺς ἐν αὑτοῖς μοχθηροὺς καὶ δυσώδεις καὶ σεσηπότας ἔχουσιν, ἢ πλῆθος κόπρου περιεχομένης ἐν τοῖς ἐντέροις· τοὺς δὲ ἔμπαλιν τούτων διακειμένους καὶ δοκοῦντας ἐν εὐώδεσι τόποις διατρίβειν ἐναντίαν ἔχειν ἐν τῷ σώματι διάθεσιν ἡγητέον. ἃ τοίνυν ὁρῶσιν οἱ κάμνοντες ἐν τοῖς ἐνυπνίοις καὶ πράττειν δοκοῦσιν, ἐνδείξεται πολλάκις ἡμῖν ἐνδείας τε καὶ πλεονεξίας καὶ ποιότητας χυμῶν.

onera quaedam ferre per ſomnum imaginentur: e contra vero, quum levis ſuperfluitatibusque vacans affectio corporis ſit, ſi, qui ita ſunt affecti, ſe vel volare vel velociſſime currere per inſomnium videant, quum animae viſa corporis affectionibus ſemper aſſimilentur, ita ut etiam, qui affecti ſunt, graveolentia vel beneolentia percipere videantur. Qui enim in ſtercore et coeno ſe verſari imaginantur, vel humores pravos graveolentesque et putrefactos in ſe habent, vel copiam ſtercoris in inteſtinis contenti; qui autem contra, quam hi, ſunt affecti, ac in locis beneolentibus verſari ſe credunt, contrariam habere in corpore affectionem eſt cenſendum. Quae igitur laborantes in inſomniis vident, ſeque agere arbitrantur, ſaepe haec nobis humorum tum defectus, tum exceſſus, tum qualitates coindicabunt.

"Libelo de Galeno del diagnóstico del sueño[64]".

El sueño indica realmente el estado del cuerpo.

De hecho, si alguien ve un incendio mientras duerme, está afligido de bilis amarilla; si < ve > humo, o niebla, o[65] profunda oscuridad, de bilis negra; un aguacero, sin duda, indica abundancia de humedad fría.

Es necesario, pues, usar la razón, tanto para el tiempo como para el nutrimiento ingerido.

En efecto, el que se ve[66] cubierto de nieve, si, en medio del ataque, se presenta con rigidez < en el sentido de escarcha > de los miembros, o temblor < en el sentido de fiebre > o escalofríos, o con enfriamiento rápido < a bajas temperaturas >, imaginará que esto debe atribuirse más al clima que a la afección física; si ha visto manifestarse esa clase de sueño, nos presentará un indicio más fuerte de la frialdad de los humores superfluos; y aún más, si no habrá comido nada comestible entre los alimentos contenidos en su estómago, se producirá esa clase de imaginación, aunque no exista de igual modo tal afección, que es afección en todo el cuerpo.

Pero puesto que, en el sueño, se imagina que el alma esté afectada, no sólo por las afecciones del cuerpo, sino también por las que, cotidianamente, estamos acostumbrados a experimentar, es más, algunas entre estas cosas las hemos pensado, y por supuesto también las experiencias del destino que se predicen de ellas, (en efecto, la experiencia las confirma), es ciertamente difícil hacer el diagnóstico en los insomnes mantenidos despiertos por el cuerpo.

Pues si no nos apartamos de aquellas actividades que realizamos diariamente, o en las que pensamos, debemos discernir lo que sigue: no habría dificultad ni en la acción ni en el pensamiento, y estas cosas

---

[64] La traducción del latín al español es mía.
[65] En el texto *vel* … *vel* …
[66] Literalmente: quien es visto por sí mismo.

deberían considerarse en el estado de vigilia del cuerpo; pero, incluso cuando admitimos que haya una profecía, como la mencionada anteriormente, que actúa cuando el cuerpo está despierto, debe separarse y no es fácil de describir.

De hecho, alguien había visto cómo una de sus piernas se entumecía y, la mayoría de los que se consideran expertos en lo que se dice, habían juzgado que el sueño pertenecía a los criados; sin embargo, aquél realmente tenía un problema con esa pierna débil, aunque ninguno de nosotros se lo esperara.

Del mismo modo, supongamos que un profesor de gimnasia, que se encontrara en una bañera llena de sangre, apenas pudiera verse a sí mismo asomándose, inmerso en abundante sangre y necesitando salir. En cambio, algunos que sudan profusamente, están convencidos de que se lavan y nadan en grandes piscinas de agua caliente. Así también, se le cae encima, la fantasía de beber, para los sedientos, sin hacerlo; así como de devorar insaciablemente para los hambrientos, todo lo cual sucede por exceso de semilla.

Aparentemente, durante el sueño, el alma penetra en las profundidades del cuerpo y, separada de las sensaciones externas, siente la condición que hay en el cuerpo y desea concebir visiones de cada una de ellas tanto como las que ya están presentes.

Y, si esto es así, nada será extraño en verdad si, la facultad animal es sacudida, pesada en abundancia por los humores, y los hombres imaginen que se mueven y cargan algún peso durante el sueño: y, por el contrario, cuando la afección del cuerpo se vuelve libre y ligera de cosas superfluas, si, los que están afligidos (por esta cosa lit., por este hecho), se ven volando o corriendo muy rápido durante el sueño, así las cosas que el alma ve se hacen siempre semejantes a las afecciones del cuerpo de modo que, incluso los que tienen una afección, parecen percibirse como oliendo mal u oliendo bien.

Pues los que se imaginan sumergidos en estiércol o lodo, tienen en sí humores irregulares, malolientes y putrefactos, o < tienen > gran cantidad de heces contenidas en las entrañas; por otra parte, los que, como éstos, están afectados y se creen sumergidos en lugares bien olorosos, tienen en su cuerpo una afección que debe juzgarse contraria <a la anterior>.

Aquellos que se ven a sí mismos luchando[67] en sueños, y que creen estar realizando alguna tarea, a menudo tienen según nosotros, a veces una falta de humores, a veces un exceso de humores, otras veces diferentes calidades de humores.

Traducción del griego[68]:

LIBELO SOBRE EL DIAGNÓSTICO A PARTIR DE LOS SUEÑOS

El sueño nos indica el estado del cuerpo.

De hecho, el que ve fuego en sueños está cargado de bilis amarilla; si, por el contrario, ve humo o niebla o una profunda oscuridad, está afectado de bilis negra; una tormenta eléctrica también indica que hay en exceso humedad fría; la nieve, el hielo y el granizo indican humedad caliente. Por lo tanto, es necesario prestar atención tanto a la hora como a los alimentos que se han ingerido.

Aquel a quien realmente le parece que está cubierto de nieve, en el primer momento de malestar, siente frío y miedo y progresivamente más frío aún; esta imagen mental es creada más por las circunstancias que por el estado real del cuerpo; si él hubiera visto, en este sueño, un acontecimiento representado de esta manera, esto nos daría una

[67] En el texto se usa el termino *laborantes*, suponemos que el contexto se refiere a soñantes.
[68] Traducción del griego efectuada por la filóloga y experta en glotología griega, Doctora Mancini Mónica.

indicación más firme del exceso de humores fríos; y aún más si él no se hubiera nutrido de las glándulas pituitarias, que están contenidas en el estómago, le habría tocado tener ese cierto sueño, aunque no haya tal afección en todo el cuerpo.

Pero como en los sueños el alma no sólo hace visibles las afecciones del cuerpo, sino también aquellas cosas que estamos acostumbrados a hacer cotidianamente, incluso algunas de aquellas cosas sobre las que hemos reflexionado y que de alguna manera nos han parecido proféticas de otra cosa (de hecho, esto también lo confirma la experiencia), es ciertamente difícil intentar un diagnóstico del cuerpo a partir de sueños que son provocados por el propio cuerpo.

Pues si sólo se pudiera juzgar por lo que hacemos y pensamos durante el día nada sería difícil, pero ni las cosas que se hacen ni las que se piensan parecen provenir del cuerpo; pero puesto que algunas cosas pensamos pueden ser profecías, no es fácil definir en qué sentido puedan considerarse señales procedentes del cuerpo. Por ejemplo, un hombre había notado que una de sus dos piernas se le entumecía, y los que tenían fama de sabios en estas materias habían indicado que este hecho perteneciese a la esfera más baja de los sueños; pero el hombre continuaba impedido de esa pierna por más que nadie lo esperara. Imaginemos a un luchador que se ve inmerso en una bañera de sangre, que lucha por asomarse a ella, que se vea cubierto de sangre y necesite salir. Otros, sin embargo, que sudan copiosamente creen que pueden lavarse y nadar en esa misma cisterna de agua caliente. Del mismo modo, la fantasía de beber se apodera de los que tienen sed, aunque no puedan saciarla, así como la fantasía de comer hasta saciarse para los que tienen hambre (pero no pueden alimentarse) y la fantasía de mantener relaciones sexuales para los que están llenos de esperma. Parece, de hecho, que durante los sueños el alma penetra en las profundidades del cuerpo y,

separada de los sentidos o sensaciones externas, es capaz de percibir cualquier eventual perturbación presente en el cuerpo y es capaz de tomar sobre sí todo lo que está a punto de crear malestar, así como lo que ya está presente. Y si esto es así, no sería ciertamente un prodigio que, en virtud de esa facultad del alma de hacer recaer sobre sí la abundancia de humores, también los hombres sean capaces de hacer recaer sobre sí esas mismas cargas durante el sueño; por el contrario, puesto que se prescinde de la afección del cuerpo, que al contrario, éste se vuelve ligero y libre de cargas, no será un prodigio si los que sienten de este modo se vean realmente volando o corriendo muy deprisa en los sueños, ya que sus almas siempre se alinean con las condiciones del cuerpo hasta tal punto que según cómo se sienta cada uno parece tener buen o mal olor. Pues los que se imaginan revolcándose en estiércol y barro tienen en sí mismos humores malolientes y putrefactos o están cargados con abundancia de estiércol en los intestinos; los que, a diferencia de los otros, tienen otro tipo de condición y creen moverse por lugares con buen olor, puede juzgarse que tienen en sus cuerpos una condición contraria a la primera. Y, por lo tanto, aquellos que se ven a sí mismos luchando en los sueños y que creen estar haciendo cosas, a menudo nos muestran necesidades, excesos y cualidades de los humores.

CAPÍTULO II

II.1 Los sueños en la filosofía

¿Qué han representado los sueños hasta aquí? ¿Cómo llegaban al soñante? ¿Qué significaba hablar de sueños?

Los sueños, en el antiguo mundo griego, con referencia al mundo de la literatura, eran un mensaje que llegaba durante el reposo del soñante a través de mensajeros, eran avisos, advertencias, descripciones de algo que podría pasar, comunicaciones de los dioses, a veces realidades objetivas que llegaban durante visiones nocturnas, con carácter objetivo. En este gran cuadro de la literatura griega, vemos sueños con caracteres de mensajes, de visiones, de adivinaciones, de contactos con el mundo de los muertos, de símbolos. Los sueños eran hijos de la noche, parafraseando a Hesíodo, pero permanecían como algo sin alma.

En la medicina hipocrática pasaba algo muy diferente; recordemos la peculiaridad de la concepción hipocrática: durante el sueño está en acto el poder de un órgano que podríamos llamar alma, que durante el tiempo de tranquilidad del cuerpo puede, a través de procesos de enfriamiento o calentamiento del organismo o por obra del proceso digestivo, despertar y conocer todo lo referente al cuerpo, todo lo que está pasando y lo que hay. El alma es como un mensajero que puede comunicar presencia de disfunciones o enfermedades.

Se va desarrollando la idea de un ente encerrado en cada persona, una *psychè* (palabra muy diferente en Homero, donde recibía el significado de soplo vital, un humo, que luego se irá a vivir a Hades); desde la apariencia de un humo irá transformándose en una entidad autónoma, como acabamos de ver con Hipócrates, hasta convertirse, con Sócrates y Platón, en una forma de autoconsciencia que será un verdadero "Yo".

La *Psychè* en Platón será el centro de la vida del ser humano y un concepto fundamental para la vida intelectual del mundo occidental. Es así como la experiencia

onírica se convierte en algo importante, como dice Guidorizzi en su bello análisis, el sueño a partir de Platón será un verdadero compañero del alma[69].

II.2 Platón

Lo onírico, los sueños, el alma.

Platón habla del sueño en varias de sus obras, describiéndolo como expresión de deseos en *La República*[70], como apariencias o imágenes (*phantasmata*) que aparecen en la oscuridad al cerrar los ojos (es decir al cortar conexión con la realidad)[71], en el *Timeo*[72].

Estas imágenes pueden tener capacidad de transmitir mensajes divinos o tener valor adivinatorio. Con Platón habrá un salto fundamental en la concepción de los sueños; entramos ya definitivamente en un mundo meramente filosófico, sin perder matrices de carácter literario (legado cultural que el filósofo muy bien conocía), y aspectos más cercanos a la medicina o, en general a las concepciones científicas que circulaban en su época.

El sueño en Platón tiene una naturaleza doble, como doble es la esencia del alma; hay una parte brutal y una "celestial" en ella, por lo tanto, los sueños podrán manifestarse en una u otra cara. Esto no implica hablar de verdaderos o falsos sueños, en absoluto.

Los sueños son todos verdaderos, porque cada uno y en cada una de sus formas, manifiestan un aspecto del alma.

---

[69] G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I greci e il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2013, p. 66.

[70] Platone, *La Repubblica*, a cura di Franco Sartori, intro. di Mario vegetti, Laterza, Roma-Bari, 2008. Platón, *República, Diálogos IV*, trad. de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2020.

[71] Platone, *Timeo*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2007. Platón, *Timeo*, trad. intr. Y notas de M.ª Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 2002.

[72] "Che altro fa qui la psicoanalisi se non confermare l'antico detto di Platone secondo il quale i buoni sono coloro che si accontentano di sognare ciò che gli altri, i cattivi, fanno realmente?", así Freud cita a Platón con referencia a *La República* en su interpretación al psicoanálisis. Freud, S., *Introduzione alla psicoanalisi*, Bollati Boringheri, Torino, 2006, p. 134. También véase versión castellana: "¿Qué otra cosa hace el psicoanálisis sino confirmar la vieja máxima de Platón de que los buenos son aquellos que se contentan con soñar lo que los malos efectúan realmente?" Freud, S., *Introducción al psicoanálisis*, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, Alianza, Madrid, 2007, p. 164.

El alma logra manifestarse cuando se destaca de su jaula, el cuerpo (*soma sema*) y se encuentra libre de poderse expresar; es entonces, durante el sueño cuando puede destacarse de aquella parte corporal, material, corrupta, en la que se encuentra encastrada casi todo el tiempo. Sin embargo, siguiendo este razonamiento, se nos ocurriría pensar que saque solo su mejor parte y por consiguiente los sueños deberían seguir sus aspectos mejores. Pero no siempre pasa eso, de hecho, el mismo Platón hace referencia a los aspectos bestiales de alma y sueños.

¿Eso por qué?

El alma no tiene una faceta única, el alma también tiene un aspecto de locura, no necesariamente algo negativo, claro está.

El lado loco del alma puede representar una capacidad creativa del hombre, una parte que induce a tener inspiraciones, a componer poemas, a crear[73].

Asimismo, este aspecto más oscuro del alma podría ser lo que acerca también los profetas a lo oculto. Se trataría pues, de una locura, de una forma de energía que se transforma en algo muy productivo en la persona que la vive y la experimenta. Tendríamos en definitiva un alma que posee en sí misma aspectos de varios tipos: energías positivas y negativas, locuras "buenas" y productivas y locuras con un carácter más negativo, todo nos conduciría a crear sueños de unos tipos u otros[74].

La experiencia onírica en Platón puede tener varias caras, puede representar aspectos escondidos en el profundo interior del soñante, deseos, algo que es fruto de la forma de ser de la persona que sueña, algo eliminado de la conciencia pero que ha quedado en algún rincón del individuo y que vuelve a presentarse durante el sueño. El sueño puede satisfacer deseos ocultos que el hombre ni siquiera se da cuenta de tener durante la vigilia y en su mundo onírico los encuentra; pensemos en los sueños eróticos

---

[73] En su *El poeta y la fantasía*, Freud, de forma científicamente contemporánea y, con otras palabras, conduce un razonamiento muy parecido para analizar y justificar la creación de sueños y poemas en los literatos. Cf. Freud, S., *Il poeta e la fantasia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999.

[74] Poetas, profetas o santos, más adelante, relatan haber recibido sueños con mensajes malignos o buenos, fuentes de ideas e inspiración o imágenes angustiosas. Recordemos a Agustín de Hipona. En sus *Confesiones,* ya después de su conversión definitiva al cristianismo, ya después de todo el *iter* que emprende en su vida, ya en calidad de nuevo Agustín, nos narra sus sueños nocturnos, sus luchas contra ellos, interpretados por el recuerdo de su "Yo" pasado, como una concupiscencia. Una parte de su alma aún oscura, un fondo de sí de tiempos lejanos sedimentados en él como ser humano.

(*oneirogmós*), son sueños que se aprovechan del hecho que la persona está dormida para traer a la luz ideas o deseos.

El sentido de trasgresión (*paránomon*) y de inquietud del alma, Platón lo tiene presente[75].

Libro IX
La República

[…] Por cierto que sí; y examina lo que quiero observar en ellos, que es lo siguiente: de los placeres y deseos innecesarios, creo que algunos son contrarios a toda norma; probablemente se producen en todos nosotros, pero reprimidos por las leyes y por los deseos mejores, junto a la razón, en algunos hombres son extirpados por completo, o reducidos a pocos y débiles, en otros hombres son más fuertes y más numerosos. […].

[…] A los que se despiertan durante el sueño, cuando duerme la parte racional, dulce y dominante del alma, y la /parte bestial y salvaje, llena de alimentos y de vino, rechaza el sueño, salta y trata de abrirse paso y satisfacer sus instintos [197]. Sabes que en este caso el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia, y no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento; en una palabra, no carece en absoluto de locura ni de desvergüenza.

—Dices una gran verdad.

—Pienso, por otra parte, que, cuando uno cuenta con salud y moderación y se echa a dormir tras despertar la parte racional de su alma y banquetearla con bellos discursos y consideraciones, cuando ha llegado a meditar sobre sí mismo sin permitir que los apetitos se hallen en necesidad o en hartazgo, para que se adormezcan y no perturben a la parte mejor con su regocijo o su desazón, sino que permitan a ésta examinar por sí sola y pura, y esforzarse en percibir, lo que no sabe en las cosas que han sucedido, en las que suceden y en las que están por suceder; cuando del mismo modo sosiega a la parte impetuosa y se duerme sin tener el ánimo excitado por un arrebato de cólera contra nadie, sino que, tras tranquilizar a estas dos partes del alma, la tercera, en la cual se encuentra la sabiduría, se pone en movimiento, y así puede darse el reposo: sabes que es en este estado cuando mejor puede alcanzarse la verdad y menos se presentan las visiones prohibidas de los sueños.

—Estoy absolutamente de acuerdo en que es así.

—Con esto ya nos hemos dejado llevar demasiado lejos; pero lo que queremos dar por conocido es que en todo individuo hay una especie terrible, salvaje y sacrílega de apetitos,

[75] Cf. Platón, *La República*, IX, 571-572.

inclusive en algunos de nosotros que pasan por mesurados: esto se torna manifiesto en los sueños. Mira si te parece que lo que digo tiene peso y si estás de acuerdo[76].

Platón tiene una intuición genial, sorprendente: este análisis que propone es iluminante, parece rozar la teoría psicoanalítica freudiana.

Cada persona, también aquella que parece muy moderada, puede custodiar algo en sí, salvaje y bestial, que ni ella conoce. Y los sueños le presentan estos aspectos profundos realizando deseos, manchándola con delitos, uniéndola sexualmente con otros individuos. Hay una forma de locura que se esconde en lo más profundo de los seres humanos. Los sueños nos hablan de la parte irracional de nuestra alma. Aquí la intuición, y, mismamente, aquí el momento de alejarse de ella. Platón llegado a este punto, considera necesario un trabajo del hombre hacia la racionalidad, levantar el alma rumbo al camino de la razón, seguir la otra vía, sería conducirla al abismo, a los *ínferos*[77].

La fuerte presencia de la razón permitirá calmar el aspecto irracional malvado del alma, dejando en cambio salir aquello que presenta una locura divina que puede incluso acompañar al soñante a un arte profético que la divinidad le puede donar[78].

Estamos ya en una esfera puramente filosófica, en el sentido más amplio y griego del término.

En el pensamiento griego, la filosofía se convierte en una forma de querer entender la existencia y un verdadero modo de vivir.

Ser filósofo, razonar sobre cuestiones bien naturalísticas, biológicas o cosmológicas o bien, sobre el ser de hombre o la moral (sobre todo a partir de Sócrates), es un *unicum* con el vivir mismo. Así hay que ver cada hipótesis, cada teoría como un algo que también envuelve nuestra existencia, no se trata simplemente de una lección para los discípulos que se queda en la Academia o en las demás escuelas filosóficas. Esto pasa también en

---

[76] Platón, *Republica*, IX, 571-572a, ed. Gredos, Madrid, 2003.

[77] Los *ínferos,* es donde se descendía después de la muerte o en algunos casos también en vida para conocer algo. Viene del latín*, inferus, -a, -um*: significa lo que está abajo. No se puede hablar de infierno aquí, sería anacrónico en esta época, el infierno es algo ya cristiano desde un punto de vista religioso y filosófico. De todas formas, en la literatura castellana medieval y en la teología aún se encontraba la forma latinizante de "*Descensus ad Inferos*". En la *Eneida* de Virgilio, por ejemplo, Eneas *desciende a los ínferos.*

[78] Platón, *Timeo*, 71e.

estudios que hoy delinearíamos como psicológicos, estudios relativos al mundo onírico y su relación con el alma, o con estudios meramente médicos.

Siempre es fundamental recordar que, en el mundo de la filosofía, así como en otras disciplinas, la herencia griega es algo inestimable e imprescindible para comprender otras corrientes filosóficas posteriores y también nuestro presente. Es una enseñanza inmensa que nunca deberíamos perder de vista. Y debería ser, además de esto, el gran legado que nos haga entender la filosofía no simplemente como un fenómeno histórico, sino, como así se entendió a partir de Sócrates, como un "discurso" y una manera de vivir; volver a sentir la filosofía como una personal y verdadera elección, un arte de vivir, a través de una reflexión crítica sobre los discursos filosóficos de los clásicos, incluyendo como hacían ellos, reales ejercicios espirituales y no considerarla "escolásticamente" como un conjunto de datos.

La filosofía para los griegos, era entendida como un estilo de vida, viviéndola como una elección real, auténtica y personal.

Volviendo a ver, con ojos griegos, la actualidad de sus ideas, de sus escritos, su actualidad y que nos recuerde que vivir "como filósofos" debería significar razonar, conceptualizar, reflexionar, según la lección socrática[79].

---

[79] ¿Qué significaba vivir filosóficamente? ¿Y que implicaba? La práctica filosófica preveía verdaderos ejercicios espirituales, no se trataba meramente de una enseñanza abstracta, sino de un arte de vivir, una actitud, un estilo de vida determinado. Cada escuela filosófica tuvo sus peculiares prácticas que tenían que llevar desde una vida inauténtica a una autentica. Siendo principal causa de sufrimiento las pasiones, desde luego, había que conducir el individuo a transformar su manera de vivir, de ver el mundo, de ser; esto debía ser el principal objetivo de los ejercicios espirituales. No hay manuales sistemáticos sobre eso, pero eran notorios y aparecían en la vida diaria. Por ejemplo, el ejercicio espiritual fundamental para los estoicos era la atención, donde imaginación y afectividad van asociadas al ejercicio del pensar y donde la concentración es fundamental. Estas prácticas ayudaban a cambiar la personalidad. Con la atención, por ejemplo, se puede entender que los males no son tales, ya que fijándolos en la memoria tendremos unas máximas para poder recordar en las circunstancias difíciles y nos ayudaran a pensar, por la mañana examinaremos lo que hacer durante la jornada y por la noche podremos efectuar un autoanálisis. El estoicismo exigía atención, vigilancia, tensión del alma y, al contrario de lo que se podría pensar sobre el epicureísmo, conocido como un pensamiento que solo busca el placer, este también tenía practicas espirituales concretas, consideraba la filosofía una terapia que conduce a una curación. Curar significará curar el alma de las preocupaciones que la vida le da. Estos son ejemplos, pero hay que considerar que cada escuela de la antigüedad práctica sus propios ejercicios espirituales, es decir, una actividad interior del pensar y de la voluntad. No sabemos exactamente cuándo nacieron estas prácticas, pero lo cierto es que la figura de Sócrates las dejó emerger. Con él lo fundamental ya no es lo de que se habla, sino la persona que habla, por eso cansa a sus interlocutores de preguntas con argumentaciones que pone todo en discusión y en duda: Sócrates instiga a su interlocutor a hacerse preguntas, a autocriticarse, lo conduce a un examen de su propia conciencia, hasta una fuerte atención sobre sí: conócete a ti mismo es el objetivo para llegar a entender que no somos sabios, sino que algo, una fuerza interior, un ideal regulativo (usando

Así como pensaba Pierre Hadot, la filosofía debería ser una manera de vivir, de percibir(nos) a nosotros mismos, una manera de curar y un estilo de vida que nos permita salir indemnes de las trampas de la existencia[80].

Es importante subrayar esto porque es con Platón, con Sócrates precisamente, pero con Platón pensando en el tema del sueño, que empezamos a encontrarnos en un clima y una percepción filosófica muy distinta a lo que fueron los escritos anteriores; a partir de ahora ser Filósofo implicará tener un pacto con la filosofía misma, con el saber, con la responsabilidad de investigar, de crecer como hombre, de saber más, de profundizar todos los campos del conocimiento que van de la astronomía, a la zoología, del derecho a la medicina, a la biología, a la matemática, a la política, a la lógica, a la psicología, a los sueños.

Platón es el gran padre de la filosofía griega en el sentido más amplio y su discípulo Aristóteles será digno de su maestro.

Con Aristóteles entramos realmente en un espacio enciclopédico del saber, donde todo tiene su exacto y perfecto lugar. Sueños incluidos.

---

una expresión un poco kantiana), nos empuja hacia adelante, con un gran espíritu crítico con nosotros mismo y con los demás y el diálogo será el ejercicio, el elemento fundamental para practicar este ejercicio. Quien logre llegar a un verdadero encuentro con el otro podrá tener uno auténtico consigo mismo. Así que siempre tenemos que encuadrar los filósofos antiguos como filósofos prácticos, verdaderamente involucrados en el pensamiento y en la práctica activa de la filosofía. El modelo de vida filosófica está dentro de un discurso racional y motivado y va junto con la forma de vida que se conduce.

[80] Hadot, P., *La filosofia come modo di vivere*, Torino, Einaudi, 2021.

II.3 Aristóteles

El estagirita y el método científico - empírico en la antigüedad.

> […] "*Ahora bien: el primero de tales caracteres comunes a todos los sueños es el de que cuando soñamos nos hallamos dormidos. Es evidente pues, que los sueños son una manifestación de la vida psíquica durante el reposo"*[81]. […]

Parecería leer las palabras de Freud; no lo son del todo: lo que acabamos de leer es una reelaboración, una revocación freudiana, de la definición de sueño dada por Aristóteles en los *Parva Naturalia*[82], presentado como el primer escrito en el cual el sueño se presenta como objeto de la psicología.

Con el Estagirita, probablemente, se nos ha dado un primer estudio que podríamos definir científico en materia de sueño.

La aguda observación freudiana es innegable.

Aristóteles, hombre de ciencia, toca y hace frente a los problemas, a las cuestiones que se les ponen delante siempre con una actitud fuertemente empírica y científica. No se pone de forma diferente delante de los estudios sobre la fisiología y la psicología humanas.

En los *Parva Naturalia* es donde encontramos un estudio detallado sobre los sueños, el sueño, la vigilia y la adivinación durante el estado de sueño[83].

---

[81] S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, Alianza, Madrid, 2007, p. 93.

[82] Se trata de tres pequeños escritos aristotélicos: *De Somno et Vigilia, De Insomniis, De Divinatione per Somnum*: *El sueño y la vigilia*, *Los sueños*, *Las adivinaciones durante el sueño*.

[83] Los textos a los cuales voy refiriéndome en esta sede, son una recopilación de los escritos que componen los *Parva Naturalia*: *Aristotele il sonno e i sogni*, a cura di Repici, L., Marsilio Editori, Venezia, 2003 y *Aristotele, l'anima e il corpo, Parva Naturalia*, a cura di Andrea L. Carbone, Bompiani, Firenze 2022. Los dos textos acompañados por versión griega. Aristóteles, *Tratados breves de historia natural (Parva Naturalia)*, trad., intr. y notas de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 2022

Aquí haremos referencia a una traducción actual italiana del texto griego, más cómodo para nosotros dada la fidelidad de traducción, sin pasajes a través de otros idiomas, desde el original. Sin embargo, es muy interesante recordar, a propósito de un texto árabe que pudo circular antiguamente, que, durante mucho tiempo, esta versión se ha quedado dentro de un cierto misterio, dado que se suponía una circulación, un cierto conocimiento de ella, dadas las importantes referencias en autores medievales árabes como el mismo Ibn Rushd, pero desgraciadamente no teníamos pruebas y todo se quedaba en pura hipótesis[84].

En 1985 pero, la situación cambia por completo cuando el Profesor Hans Daiber[85] descubre el texto árabe de los *Parva Naturalia* dentro de un manuscrito, en la India[86]: dentro del *kitab al-hiss wa-l-mahsus*, así como se conoce en lengua árabe, texto con toda probabilidad del siglo IX.

Muy pronto, se descubre que falta la parte inicial de la obra y se nota que no se trata de una simple traducción del texto griego, sino de una adaptación suya, bastante libre. De hecho, hay partes del texto griego y otras partes de material diferente en las que se mezclan teorías de carácter neoplatónico y del pensamiento médico asociable con Galeno. Por consiguiente, se trataría de una deficiente versión. Quizás el traductor no fuera un buen conocedor de la lengua griega, tal vez trabajara sobre otra versión no buena a su vez, o no fuera la versión definitiva.

Comoquiera que sean las cosas, se trata de una versión encontrada y existente, esto es lo que nos importa. No entraremos en cuestiones de traducción, no hablaremos de la posibilidad de presencia de errores, de malentendidos con el original o de posibles

---

[84] Existen noticias, a través autores como Cicerón, Sexto Empírico, Proclo o al-Kindi, de obras aristotélicas que circulaban en sus épocas y eran bastante conocidas entonces, que no se han conservado. Recordemos que en 529 d.C. cierra la escuela de Atenas (la escuela que fundó Platón) y todas las demás. Los estudiosos y profesores huyeron para encontrar refugio en Harán, de aquí tendrá impulso el primer fenómeno de traducciones, la denominada *Traslatio Studiorum*. En una primera fase se encuentran libros en griego y traducciones al sirio. En el 622 nace el islam y va creándose un sentimiento de unidad también lingüística que llevará a las traducciones también en árabe. Con el tiempo muchísimos de estos libros viajaran por el norte de África para llegar a al-Ándalus, convirtiéndose en mercancía preciosa y cara que los ricos de Córdoba y Granada querían. En 1085 empezará el segundo fenómeno de traducciones, con la toma de Toledo por Alfonso VI.

[85] Estudioso y profesor alemán de teología islámica, filosofía árabe y filosofía de la ciencia.

[86] Hansberger, R., *The Arabic Adaptation of the Parva Naturalia*, Studia graeco-arabica 4, 2014, pp. 301-314.

errores que se han vuelto a encontrar en textos de otros filósofos que hayan tratado los *Parva Naturalia*; ni tampoco nos ocuparemos sobre la calidad de este texto, no es éste el lugar.

Aquí nos interesa y parece importante mencionar su existencia como un *íncipit* que nos ayude a entrar en este mundo de transmisión y de circulación de textos filosóficos.

Me gustaría pensar que los textos hayan circulado en el mundo árabe y que ciertas evidencias, traducciones, razonamientos que encontraremos en autores como Al-kindi o Ibn Rushd tengan detrás un concreto reconocimiento de las obras. Cosa fácil de pensar leyendo el *Comentario* de Averroes a los *Parva Naturalia*.

Son mecanismos normales en el curso de la historia de la filosofía, los autores antiguos muy a menudo tenían acceso a textos que con el tiempo pueden haber desaparecido.

El mismo Aristóteles presenta analogías con otros autores sobre, por ejemplo, la explicación del sueño en términos fisiológicos.

Existen significativos precedentes entre los médicos hipocráticos donde comparece la conexión entre sueño y movimientos endocorpóreos de la sangre, sueño y procesos digestivos, sueños y fenómenos psíquicos, temas que seguramente Aristóteles tenía bien presentes.

El joven Aristóteles, está influenciado en su fase juvenil por la enseñanza de su gran maestro Platón y esto se refleja en muchas de sus obras, de sus escritos, es un Aristóteles muy distinto del Aristóteles maduro.

En materia de sueño, además de hablarnos de cansancio físico e intelectual que induce a dormir, se nota el conocimiento del tema tratado en *La República*, en la *Apología* y en el *Critón* o en el *Fedón*[87].

[87] Aristóteles conoce los pasajes en *La República* (Rep. 571), donde se habla de una parte inferior del alma que suelta deseos e instintos, o en la *Apología* (33c) y *Critón* (44a), la referencia a conocimientos superiores, posibilidades de premoniciones e incluso contacto con los dioses. Ha leído la descripción del *Fedón* sobre la inmortalidad del alma o las palabras de Sócrates describiendo el ensueño premonitorio por el que se sabe, que no morirá al día siguiente porque no llegará la nave de Delos (*Critón* 44a5 – b4). Aristóteles tenía constancia de una parte de los conocimientos platónicos que tenían raíces en las doctrinas órfico-pitagóricas. Sabremos gracias a Jámblico que Pitágoras preguntaba a sus discípulos sobre sus sueños y contenidos para tener informaciones sobre el movimiento de sus almas. En la antigüedad era una idea admitida la posibilidad de una separación momentánea entre alma y cuerpo.

Sin embargo, el Aristóteles maduro tomará un camino diferente y elaborará sus propios estudios sobre los sueños.

Es de esta etapa del pensamiento filosófico aristotélico, a propósito de los sueños, que nos vamos a preocupar ahora. Serán estudios fundamentales para muchos pensadores de los siglos sucesivos.

Nos acercaremos al *De Anima*, donde el Estagirita habla de la mecánica del sueño y de las imágenes oníricas conectadas con la concepción del alma (será importante ver el concepto de *phantasía* y de *sensu communis*)[88].

Nos explica Aristóteles que el alma es la primera actualización del cuerpo y dentro tenemos el estado de sueño, donde la *episteme* está inactiva; y la vigilia, que lleva a cumplimento la *episteme*.

Aristóteles teoriza una idea de "imágenes remanentes" usando una terminología actual en campo psicológico. A estas añadimos el concepto de *phantasía* que funciona como puente entre sensación y pensamiento.

Sobre el *sensus communis* Aristóteles nos habla de la *koiné aisthesis*, es decir, una facultad que opera en casos como la percepción por medio de varios sentidos o el darnos cuenta de que estamos recibiendo una sensación[89].

Además de ser la "naturaleza común", Aristóteles habla de un centro coordinador de sensaciones, un órgano central, físicamente existente[90].

Este centro, *koinón aistheterión*, lo localizaba cerca del corazón[91] y ayudaba a solucionar el problema de los sentidos y sensaciones durante el sueño. Tenemos unos primeros fundamentos para una mecánica del sueño.

Los estudios más importantes de Aristóteles sobre el sueño y los sueños, de todas formas, de carácter psicobiológico, son los que encontramos dentro de los *Parva Naturalia* y estos serán objeto principal de nuestro estudio sobre Aristóteles, siendo ellos, juntos con el *De Anima*, los que viajarán por todo el Mediterráneo hasta llegar a

---

[88] *De Anima*, 412a y 19ss.
[89] *De Anima* 425a, 27; *De Somn*. 455a, 15.
[90] *De Somn*. 455 a 20.
[91] Volveremos a hablar de la importancia del corazón en las teorías aristotélicas y en el cardio-centrismo de matriz aristotélica, que se difundió en siglos posteriores.

las manos de grandes pensadores, pensemos al comentario de Ibn Rushd sobre los *Parva Naturalia*.

Hay que subrayar el uso de la terminología especifica utilizada por Aristóteles en griego, como ya empezamos a ver, la cual se vuelve a proponer con los mismos matices en latín y en italiano.

Se usan varios términos para indicar la actividad en antítesis a la vigilia y la actividad onírica que es indicada con la palabra *enypnion*[92], que literalmente significa "lo que tiene lugar en el sueño", donde se quiere especificar que el sueño es una imagen que tiene lugar durante el proceso del dormir y no en otros momentos. Este término se contrapone a *upnos*, que indica el *somnus* o *sonno* en italiano, por ejemplo[93].

Aquí hay que especificar que idiomas como el griego, el latín, el italiano y el francés tienen vocablos muy distintos para indicar el sueño entendido como producción onírica y el sueño como actividad-inactividad de dormir; podríamos seguir llamando en castellano sueño el segundo caso y, con el termino ensueño, indicar el primero.

Siguiendo con la terminología aristotélica, recordemos que Aristóteles usa siempre en sus escritos una gran y detallada riqueza de vocabulario, llegando a veces gracias a este uso lexical, a indicar matices muy complejos a expresar.

Durante la antítesis de la vigilia, es decir durante el sueño, mientras tenemos una aparente (in)actividad del cuerpo, se tiene una producción de imágenes, surgen imágenes residuales de lo vivido durante la vigilia "cuando se duerme en cuanto se duerme", cuando nuestra capacidad empírica no está *in actu*.

Considerando la primera parte del libro sobre el ensueño, como capítulo independiente[94], estamos delante del análisis dedicado a la parte perceptiva del alma.

Aristóteles se pregunta si la actividad del soñar es una afección de la parte intelectiva o de la perceptiva, porque con estas dos partes llegamos a tener conocimiento de algo.

En otras palabras:

---

[92] El término se encuentra ya en *Il sonno e la veglia* en el *Incipit* del texto y después en la primera línea del texto *I sogni*: μετά δέ ταυτα ενυπνίου επιξητητέον [...], 458 a 33.

[93] Con *enypnion* se entiende el *somnium* o el *sogno* en italiano, con upnos lo que acabamos de explicar en el texto.

[94] Aristóteles, *Tratados breves de historia natural (Parva Naturalia)*, trad., intr. y notas de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 2022, 458 a 33 – 459 a 22.

¿Es el sueño una forma de conocimiento? Y, en caso afirmativo, ¿a qué parte pertenece? ¿se unen habilidades? ¿actividad imaginativa y perceptiva pueden dar a luz a un único acto perceptivo?

A través de nexos hipotéticos, Aristóteles, llega a dar una respuesta negativa.

> "*Si el uso de la vista es la visión, el del oído la audición y, en general, el de un sentido es sentir, y, asimismo, si hay sensibles comunes, como figura, tamaño, movimiento y otros por el estilo, y sensibles específicos, como color, alma y la sensitiva, no es menos cierto que un ensueño no se produce sin ver y percibir algo. En efecto interpretar equivocadamente lo que se ve o lo que se oye es propio de quien ve y oye algo real, pero que no es lo que supone*"[95].

El sueño no será un acto opinativo, no será una δόξα[96], no una afección de la parte del alma pensante, que opina. De hecho, lo que creemos en sueño, no tiene correspondencia en la realidad, por ejemplo, no decimos que:

> "*quello che ci viene incontro è un uomo semplicemente, ma diciamo anche che è bianco o bello, cose di cui l'opinione senza percezione non potrebbe dire nulla, né di vero né di falso"*[97].

Pero también en los estados de sueño creemos que el hombre es blanco o bello.

Entonces: ¿vemos u opinamos? Una respuesta posible es que en los estados de sueño somos engañados como durante una enfermedad o cómo:

> "*Incluso a quienes están sanos y conocen el motivo, les parece, a pesar de ello, que el sol es del tamaño de un pie".*[98]

---

[95] Cf. Aristóteles, *Tratados breves de historia natural (Parva Naturalia),* trad., intr. y notas de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 2022, 458 b 5-10.

[96] Con referencia a la explicación de Platón, la δόξα representa un grado de conocimiento inferior y dialécticamente opuesto a la επιστημ, la Verdad. El esquema platónico se presenta como una proporción matemática, donde la noesis o nous (1) : *dianoia* (2) = *pistis* o *gnosis* (3) : empatía (4); y donde (1) representa las ideas o formas de realidades inteligibles, intelección; (2), parte del *nous*, pero en el ámbito de los entes matemáticos, pensamiento dianético; (3), representa la creencia/convicción; (4), el conocimiento a través de imágenes, que constituyen un conocimiento de carácter opinativo, es decir, la *doxa*, que es todo el conocimiento sensible.

[97] *Ibidem*, 458 b 10-15.

[98] *Ibidem*, 458 b 25-30.

¿Tal vez no todo lo que nos aparezca durante el sueño es ensueño? Mas, si así fuese, tendríamos entonces manera de opinar? Y, si la afección del soñar no es propia del alma que opina, ¿cómo surge el ensueño?

Aristóteles sugiere un ulterior análisis: al despertarse, recordando el ensueño, podemos distinguir la imagen onírica de los pensamientos que iban con ella.

Pues:

1) No todas las imágenes aparecidas son ensueño; existen de hecho movimientos o leves molestias durante el sueño que provocan visiones, que no se pueden clasificar como sueños. Aristóteles se encuentra aquí justo a un paso de descubrir los sueños protectores del sueño, los que Freud clasificaría muchos siglos después, cómo tercer tipo de ensueño (después de los que expresan deseo y los que presentan alucinaciones); es decir, aquellos sueños, aquellas imágenes no-sueños como diría Aristóteles, aquellas imágenes provocadas durante el sueño, por sensaciones reales que el mismo sueño, ahora sí de nuevo, como diría Freud, máximo protector de sí mismo, transforma para evitar un despertar prematuro.

2) ¿Lo que pensamos, que sueño no es, podemos pensarlo, así como lo hacemos, gracias a la opinión? Pues, esta parte del pensamiento, no siendo sueño, ¿es una forma del opinar?

Soñar no es una afección de sentido, ni de la opinión, no es una afección del pensamiento… ¿entonces qué es? Aristóteles distingue el percibir en sí (o en sentido absoluto) del percibir en un cierto modo; el soñar estaría en este segundo grupo, siendo una afección de la parte de alma de la que es afección el dormir (la de la parte perceptiva).

Sueño y sueños están entrelazados, el ensueño tiene su espacio en el sueño y no en otros lugares.

La parte del alma en cuestión es la φαντασία, la imaginación[99] (movimiento producido por la percepción *in actu*), la capacidad del alma de presentar apariencias o de aparecer (φαινεσται); el sueño resulta pues ser una imagen que aparece en el sueño (φαντασματα), por lo tanto, parte perceptiva del alma no en cuanto tal, sino en cuanto imaginativa, pues no un percibir en sí, sino un cierto modo del percibir.

Aristóteles resulta ser bastante escéptico sobre la posibilidad de un carácter adivinatorio de los sueños, los cuales, aunque según muchos, a causa de la presencia de un significado muy a menudo verificable empíricamente, difícilmente ofrecen una causa razonable que demuestre tal posibilidad. Única causa plausible podría ser la divinidad que enviaría los sueños; mas, si así fuese, esta divinidad debería mandar sueños solo a los mejores hombres y poseedores de cualidades morales e intelectuales tales de poder apreciarlos, no a cualquiera.

Además de todo esto, el estudio de la zoología llevaba a notar que los animales también sueñan, así que, de nuevo, la pregunta es: ¿Cuál es la divinidad que mandaría sueños a los animales?

Es más, convencido de la idea que los sueños son algo puramente humano y de que las únicas explicaciones posibles son las humanas, se atreve a afirmar que existe la posibilidad de interpretarlos, analizar significados, descubrir las raíces. Por eso se necesitará un experto, una persona técnicamente dotada, capaz de observar similitudes entre hechos:

> "*Hábil para interpretar las reflexiones sería el que pudiera percibir rápidamente y ver en su conjunto en lo despedazado y dislocado de las imágenes lo que es un hombre, de un caballo o de cualquier otra cosa*"[100].

una persona capaz de analizar semejanzas en sueños que no sean lineales, lo lineal sería extremadamente fácil de comprender y analizar por parte de cualquiera.

---

[99] En Aristóteles es un producto de la percepción *in actu*, es decir una parte de la parte perceptiva, producido por la sensación *in actu*.
[100] *Ibidem*, 464 b 10-15.

Se aprecia un fuerte interés de Aristóteles en los sueños, que con seguridad entra dentro de sus estudios sobre la psicología y el alma, pero que nos conduce a poder hablar de una verdadera fenomenología onírica en Aristóteles.

Se podría decir que el sueño en Aristóteles es un punto de encuentro entre biología y psicología, siendo seguramente un fenómeno del cuerpo si se piensa en el aspecto biológico, pero también un puro proceso mental, refiriéndonos a la psicología, encontrándonos en un lugar irracional que no se puede alcanzar del todo con el uso de la razón ni menos con una herramienta como la lógica. Este último aspecto, sin embargo, no llega a permitir que el Estagirita admita la presencia de una acción divina, la cual le parece totalmente absurda e ilógica. Solo el soñador, con sus fantasías, mecanismos de percepción e impulsos fisiológicos, se queda con los sueños. Y todo esto Aristóteles lo ve de una forma científica, o cuando menos es la forma que busca.

Aunque la proponga diversa de la que proponían los médicos ya que el aspecto diagnóstico de los sueños, que tanto parecía acertado a los médicos, no lo parece tanto a Aristóteles; esta libertad del alma durante el sueño, de la que hablaba Hipócrates, no convence a Aristóteles el cual, en cambio, piensa que durante el sueño el alma no se libera del cuerpo, todo lo contrario: durante el sueño los impulsos corpóreos se multiplican, los mínimos movimientos o sonidos se perciben de forma muchísimo más intensa durante la quietud del sueño. Lo que Aristóteles ve importante en la formación de los sueños, es el proceso digestivo; cerca de la comida hay mucha producción de calor, por lo tanto, se sueña menos a pesar del hecho de que se duerma más.

En general, la actitud de Aristóteles en materia de sueños es muy científica, así como su manera de abordar cualquier disciplina del saber. Se podría poner en la línea de la neurofisiología de hoy.

De hecho, este sector de la ciencia ve los sueños faltos de significados ocultos o semánticos en general, sino como el fruto de las estimulaciones neuronales de las neuronas que componen el cerebro, usando mecanismos que habitualmente usa en estado de vigilia o de forma muy parecida, hasta engañar la mente misma. Además, puede acudir a la memoria, custodia de imágenes, sensaciones, emociones, sonidos.

Aristóteles, como Demócrito que veía la actividad onírica como el producto de un flujo automático que se crea en la mente del soñante (fue él el primer teórico de una estructura mecanicista del sueño), quizás se encontraría bastante de acuerdo con este filón científico actual.

Por lo tanto, podríamos afirmar que Aristóteles pertenecía a una corriente racionalista, la que no se mantuvo siempre constante en el tiempo, sobre todo, en una difusión popular; pensemos, mucho más adelante, en tratados como la *Onirocrítica* de Artemidoro Daldiano[101]. Sin embargo, como veremos, en los ambientes intelectuales sí que las teorías aristotélicas tuvieron gran difusión junto con las platónicas y las de los médicos.

En estos estudios aristotélicos sobre los sueños encontramos algunos puntos clave entre los cuales esta forma de engaño de los sentidos, causas meramente físicas de producción onírica también entonces en sueños monstruosos o que salen por completo de nuestra capacidad de entenderlos, una cierta inactividad del alma; la forma de pensar y, de pensar el sueño, en Aristóteles, es científica, lógica, sigue su método racional, aspecto siempre presente en el estagirita. Siguiendo su forma de pensar, podríamos definir, su *forma mentis,* la de un biólogo, que se concentra y basa en evidencias y aspectos empíricos, aunque a veces llegue a un punto donde nos faltan aspectos morales o puramente psicológicos del soñante.

Me pregunto si no hay un exceso de mecanicismo que pueda dejar perder aspectos que podrían ser importantes o cuando menos interesantes de analizar.

Aristóteles está, como hombre griego, por completo inmerso en una cultura popular que confía mucho en la oniromancia desde la antigüedad y que como es evidente él aleja de sí totalmente en cuanto anticientífica.

Como intelectual y científico de su época se pone dentro de una corriente totalmente racionalista, alejándose de un posible origen divino de los sueños, pero, diciendo que no

[101] Cf. A. Daldianus, *Oneirocritica. La interpretación de los sueños*, ed. de E. Ruiz García, Madrid, Gredos, 1989. *Artemidoru's Oneirocritica*: texto, traducción y comentario, ed. y trad. de D. E. Harris-McCoy, Oxford, Oxford University Press, 2012.

es fácil desdeñar ni convencerse de formas de adivinación que se pueden producir durante el sueño[102].

Es admirable la postura científica tan destacada que logra alcanzar Aristóteles en la época en la que vive y se presenta seguramente como un científico muy adelantado para sus tiempos.

Va separando la imposibilidad de un origen divino de la posibilidad de formas de adivinación. Relativamente a la segunda posibilidad se puede resolver hablando de puras coincidencias en la mayoría de los casos. Otros casos pueden ser los dados por una predisposición anímica y física peculiar.

Aristóteles, en suma, no admite ni la llegada de un sueño a través de una divinidad ni la capacidad humana, a través de los sueños, de adivinación y, hasta aquí, para los post-freudiano que somos nosotros, todo nos funciona bien. Pero, claramente, nos falta este aspecto, como decíamos, más incline a la moral, al deseo, a lo que el hombre querría hacer, pero no puede, aquel "algo" que Platón había intuido. Este aspecto, que podríamos ver como algo fruto más de una pura producción psicológica y que nosotros, en nuestra época, conocemos también como fruto de las grandes teorías psicoanalíticas, un ejemplo entre todos, la teoría de inconsciente. Se trataría de un aspecto que en su época era lo más cercano a las teorías platónicas.

Aristóteles, construye su sistema psico-biológico de la fenomenología del sueño siguiendo un paradigma que podríamos definir positivista.

Y, también, la posibilidad de interpretar los sueños se puede aceptar, partiendo del supuesto básico que no hay nada de sobrenatural, que todo tiene una explicación humana.

Orígenes de los sueños, causas e interpretación de ellos, son todos aspectos que se pueden racionalizar y estudiar de forma científica, observando empíricamente la natura humana, su biología, su fisiología y su psicología que, una vez más, siempre científicamente es posible estudiar.

Es extremadamente interesante notar cómo se está delineando el pensamiento filosófico griego (entrelazado con teorías médicas y psicológicas y observaciones

[102] Cf. 462b 12-14.

empíricas propias de la biología), dividido entre dos enormes estructuras filosóficas de base, la platónica y la aristotélica, las que serán la inmensa chispa que dará vida a todo el desarrollo filosófico sucesivo.

Me parece también fascinante ver a estos dos genios de la filosofía proponiendo ideas diversas sobre un mismo tema como los sueños, ideas que durante siglos han sido recibidas a menudo como inconciliables (por lo menos para muchos autores, desde luego no para todos), y que al final en nuestros tiempos, con Freud, serán leídas todas y con el mismo valor, como grandísimas intuiciones que los dos maestros más grandes de la antigüedad tuvieron.

II.4 Periodo tardo antiguo

Tracemos a grandes rasgos el complejo y rico legado que los griegos dejaron, una importante investigación filosófica y científica que, sin embargo, seguramente, no logra que se abandonen creencias populares y religiosas que imaginaban los sueños como mensajes del divino o que tuviesen capacidades adivinatorias. Esa base nos lleva a dividir los sueños fundamentalmente en dos clases: los divinos y los que no lo son. Tenemos, además, una antigua base homérica, fundamentos médicos sobre los sueños y su producción, una dimensión psicológica que es la platónica y una actitud más fisiológica que es la aristotélica.

Tendrán puntos de vista muy diferentes también las dos grandes escuelas sucesivas. Epicuro y su corriente, por ejemplo, verán los sueños como algo verdaderamente democritéo, es decir como algo creado por los átomos que vienen de fuera, son realidades que producen movimientos con la psique. En cambio, los estoicos, consideraran la mantica como un instrumento válido y encuadraran los sueños en un contexto de adivinaciones excluyendo la estructura fisiológica de los mismos.

En la edad tardo antigua, cambian los valores morales, el apego y la curiosidad hacia una visión racionalista, incluso habrá un rechazo de lo racional, para acercarse más a concepciones místicas, donde lo divino fascina y la idea de descubrir mensajes ocultos también.

Los textos que encontraremos en esta etapa serán más concentrados en estos aspectos más que sobre posibles visiones medicas o biológica al estilo aristotélico. Con eso no queremos decir que no se hayan tenido buenas intuiciones o métodos útiles para profundizar más el estudio del mundo onírico y de su producción en la mente humana, pero seguramente habrá una serie de autores y de producciones suyas, profundamente diferentes en la actitud frente a los sueños.

Tenemos que dirigirnos hacia la oniromántica que, a pesar de no haberse afirmado nunca a nivel estatal en Grecia o Roma, circuló y se consolidó en las esferas privadas. Se afirmó en varias maneras, esto está bien claro; se afirmaron en las esferas bajas, del vulgo, muchos charlatanes[103], pero también se afirmaron otros expertos, llámemelos así, en esferas sociales más altas, profesionistas de la lectura e interpretación del sueño. Entre varios, uno en particular hay que mencionar dado el manuscrito principal que nos ha dejado: se trata de Artemidoro Daldiano y de su "*Libro de los sueños*", una especie de manual donde el autor explica las técnicas de lecturas de los varios tipos de sueños divididos en grupos diferentes.

[103] Los menospreciados por Artemidoro. Había también toda una corriente de los santuarios donde se practicaba la incubación, una especie de rito donde en el recinto del santuario de un dios (sobre todo Asclepio, el dios de la salud y de la medicina), se dejaba, durante toda una noche, la persona interesada al analizar su onírico, en ayunas y en abstinencia de relaciones sexuales desde ya unos días. El dios se habría manifestado al durmiente durante el sueño y al día siguiente el sujeto habría podido contar su experiencia fuera de lo común. Un grande adepto a estas prácticas fue Elio Arístides (escritor y rétor griego, 118-180 d.C. que, en varias ocasiones en su vida, por motivos de salud, fue a Pérgamo, lugar que le causó inspiraciones dadas por los encuentros con Asclepio, según él, y, que le hizo escribir los "*Discursos sagrados*" donde relata los sueños en los cuales recibe ordenes sobre lo que escribir por el dios), que en su *Discursos sagrados* describe los sueños que Asclepio le enviaba. En algunos santuarios como por ejemplo el de dios egipcio Serápide, se desarrollaron corrientes de medicina incubadora que preveía la interpretación de enigmas, se trataba de un sincretismo griego-egipcio que Artemidoro desaprobaba.

II.5 Artemidoro daldiano

Poco sabemos sobre la vida de Artemidoro a parte lo que nos cuenta en el mismo tratado sobre los sueños.

Nos dice que nació en la famosa Éfeso, sin embargo, prefiere decirse Daldiano ya que Daldis, en Lidia, fue la ciudad natal de la madre y donde se veneraba Apolo Miste, dios que le había aparecido en sueños muchas veces.

Sabemos que su tratado lo dedicó, en su primera parte, a un conocido personaje de la época, el intelectual Máximo de Tiro[104]; la última parte a su hijo, Artemidoro.

Sabemos también que Galeno cita a Artemidoro en el tratado a la dietética, cosa que nos confirma una vez más cuanto los libros realmente circulaban también en la antigüedad.

El II siglo d.C. fue un periodo relativamente pacífico para el imperio romano y fue cuando se desarrolló la primera forma de turismo antiguo, una época de letrados itinerantes que para sus estudios y sus inquietudes recorrían los muchos países del mundo en aquel entonces conocido. Artemidoro fue uno de ellos, fue un gran viajero y conoció gran parte del Mediterráneo, él mismo menciona sus viajes y sus lecturas en su libro más conocido sobre la interpretación de los sueños[105].

Artemidoro se presenta como un profesional de esta disciplina que él mismo considera una rama del saber y una profesión a todos los efectos, muy lejana de los que profesaban los charlatanes en las encrucijadas de las calles de las ciudades del Imperio. Para él se trató de un trabajo serio, respetable, al que dedicó todo su empeño, perfeccionó el arte, la técnica en el tiempo y transmitió el amor por lo que ejercía.

---

[104] Intelectual y filósofo medio-platónico, segunda mitad del siglo II d.C.

[105] Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, trad. Elisa Ruiz García, Alianza ed., Madrid, 2021. También versión italiana: *Artemidoro, Il libro dei sogni*, a cura di Dario del Corno, Adelphi, Milano, 2018.

En los libros del I al IV, se encuentra una teoría general de la fenomenología onírica como base del método, se distinguen los sueños proféticos que pueden ser indicios de lo que pasará y los que no lo son, los sueños directos y los simbólico.

Se proponen, además, cinco tipos de sueños: los que están en acuerdo o desacuerdo con la naturaleza, la ley, el uso, la profesión, el nombre y el tiempo.

En general los sueños pueden ser personales, impersonales, comunes, públicos o cósmicos.

Pero, ¿qué es un sueño? «Un movimiento o una invención multiforme del alma, che señala bienes o males futuros», nos dice Artemidoro[106].

Artemidoro tiene realmente grandes intuiciones, que nosotros hoy en día pondríamos en el campo del subconsciente; nos habla de símbolos que esconden figuras o reales imágenes que la mente soñante estaría teniendo presente pero que encaña con otras formas, piensa al acercamiento de similares en los sueños, piensa al hecho de que mismos símbolos pueden tener diferentes significados para soñantes diversos y que por todo eso, el intérprete de los sueño necesita tener conocimientos generales que se muevan desde la medicina a la geografía, buena cultura, una forma, diríamos hoy, de empatía, capacidad de individuar nexos lógicos, análisis y alta maestría lingüística que permita reconocer significados de las etimologías, descomponerla y volver a componerla. Además de todo eso, no hay que olvidar que el trabajo que el propone es un trabajo que necesita ser bien vendido, necesita aparecer como "una mercancía" fiable y novedosa. En el trabajo de escritura de Artemidoro, se encuentra un infatigable cronista que logra relatar perfectamente una sociedad entera, tenemos una literatura de la pobre gente, así como el testimonio de una sociedad cultivada que es justamente la que se puede permitir acudir a un experto en sueños y pagar sus honorarios; todo esto sin olvidar que él se presenta y se siente un técnico que está narrando su método de trabajo sin querer levantarse a literato.

Desafortunadamente Artemidoro en la historia que vendría, en el mundo griego romano, no tuvo suerte durante siglos.

---

[106] I, 2.

Pasaran algunos siglos antes de que vuelva a aparecer en un contexto cultural bastante diferente: Hunayn b. Ishaq[107] (IX siglo d.C.), efectúa una traducción probablemente del griego al árabe del libro de los sueños de Artemidoro[108] y de aquí empezó a difundirse en el mundo islámico.

En esta versión solo resultaron tres de los cinco libros de la obra y es posible que la traducción tuvo en realidad un pasaje intermedio, como podía pasar en aquel entonces, es decir a través del siriaco. Es posible que se tradujera una versión no original, la cual llegará a Italia solo en el 1492 en la Corte de Lorenzo el Magnífico el cual había enviado a Iano Lascaris[109] a Candia a comprarlo. Es así que llega a la Europa y en la Florencia del Renacimiento, lo que le permite obtener una grande fama y la impresa en 1518.

En 1539 el medico Iano Cornario publica la versión latina. Artemidoro se mantendrá famoso en Europa y sucesivamente en América, conocido como el intérprete universal de los sueños. La traducción en alemán que se efectuará en 1864 y luego la de Krauss en 1881, permitirá la llegada de Artemidoro a las manos de Freud que considerará al autor una autoridad en la antigüedad en materia de onirocrítica y que el análisis del sueño en todos los pasajes del mismo y no en su simple globalidad le confiere una visión ya peculiar de la materia tratada.

Al igual que Artemidoro, hay otros escritos y otros autores contemporáneos o casi, cuyos escritos sobre los sueños circularon en aquella época como más adelante; uno de los autores más conocidos, un poco mayor de Artemidoro, y que se siguió comentando en los siglos a venir, fue Cicerón. El sueño de Escipión, parte conclusiva del *De Republica*, siguió circulando y fue comentado con autoridad durante el neoplatonismo por un autor de grande respeto: Macrobio, el cual comentario dará a conocer a todo el occidente europeo este texto de Cicerón.

---

[107] Hunayn b. Ishaq (al-Hira 808 – Samarra 873), fue considerado uno de los mejores traductores del griego al árabe, de sus tiempos, especialmente para los escritos científicos y médicos. Se fue a Bagdad joven, donde pudo estudiar el griego y donde fue encargado de guiar la Casa de la Sabiduría.

[108] Cf. Fahd, T., *Hunayn ibn Ishaq est-il le traducteurde "oneirocritica" d'Artemidore d'Ephès*? Arábica. T. 21 (1974), pp. 270 -284.

[109] Iano o Giano Lascaris (Constantinopla 1445 – Roma 1534), en una parte de su vida fue un importante personaje en la corte de Lorenzo de' Medici, un diplomático de la época. Lorenzo de' Medici, en 1491, lo envió a Medio Oriente con la importante finalidad de encontrar manuscritos para la biblioteca medicea, ocultamente tenía que investigar la situación política militar medio oriental y turca.

II.6 Cicerón y Macrobio

El sueño de Escipión[110]*,* de Cicerón, es la parte final de un diálogo, el *De Republica*[111]*,* que se desarrolla en 129 a.C. en la Villa de Escipión Emiliano y se ocupa de la mejor constitución posible del estado romano; al final del diálogo Gaio Lelio[112], preguntándose porque no existiera una estatua dedicada a Escipión Nausica, que en el 133 a.C. había matado Tiberio Graco[113] (con razón según su punto de vista), recibe una respuesta por parte de Escipión que se ayuda contando un sueño que tuvo veinte años antes de aquel momento, en los tiempos de la tercera guerra Púnica (149 a.C.).

Escipión tuvo un sueño que le permitió ascender en el cielo, viviendo un viaje filosófico, que le explicará mucho contenido de carácter político y filosófico y que representará simbólicamente una advertencia social (hay que recordar siempre que en la antigüedad los sueños, más que fenómenos de la manifestación individual del sujeto, en sus contenidos son síntomas colectivos, representan una dimensión colectiva y que interesan la entera comunidad social). En este viaje encuentra a Publio Cornelio Escipión Africano, él que ganó a Aníbal, y su padre, Emilio Paulo. Los dos lo exhortan a practicar las virtudes, amar la Patria, y, no quedarse atrapado por los bienes materiales o la gloria terrena.

Macrobio, neoplatónico del IV siglo, dará a conocer al mundo esta obra ciceroniana, enalteciendo las capacidades filosóficas del grande autor clásico, enteramente comentada. Gracias a la forma del comentario, siguiendo paso a paso la obra, saca reflexiones e inquietudes filosóficas d i s p e r s a s a lo largo del diálogo poniendo en

---

[110] Cicerone, *il Sogno di Scipione*, a cura di Fabio Stok, edición bilingue, Letteratura universale Marsilio, Venezia, 1993.
[111] Cicerón, *La República*, ed. de Juan M.ª Núñez González, Akal, Madrid, 2012, VI-8.
[112] Gaius Laelius (235 a.C. – 160 d.C.), fue un político, militar y cónsul romano.
[113] Tiberio Graco (m. 133 a.C.), fue tribuno de la plebe en Roma y fue quien logró la aprobación de la grande reforma agraria que preveía quitar tierras a los ricos patricios para entregarlas a los pobres plebeo.

evidencia la capacidad retórica y de estética del lenguaje de Cicerón, el cual detrás de un aparente simple diálogo y usando el sueño como expediente literario, propone grandes temas de la filosofía, piénsese a la idea del alma que mueve a sí misma, a su inmortalidad o la idea más política, típicamente romana, de las virtudes que un buen ciudadano del estado debe tener.

Macrobio[114] en su profunda explicación, con referencia a los griegos, nos habla también de todo lo que vemos mientras dormimos y nos explica que hay cinco tipos de manifestaciones con, consiguientemente cinco nombres:

1. El *óneiros*, que los latinos llaman sueño, *somnium*; lo que se denomina sueño es aquel sueño que mediante símbolos o palabras esconde mensajes que hay que descifrar; puede ser personal cuando lo que se sueña se refiere al mismo soñante, ajeno si se refiere a otras personas, común si se incluye el sujeto y otra persona tercera, y, público cuando se ve que algo ocurre en la ciudad o en foro o en lugares de la vida pública y colectiva; finalmente es universal cuando se ven cambios en la órbita de Sol o en el disco de la luna o en cielo o en tierra.

2. El *hórama*, propiamente visión (*uisio*); es visión cuando lo que vemos en sueño es exactamente lo que ocurrirá.

3. El *khrematismós*, el oráculo (*oraculum*); este particular tipo de sueño se manifiesta cuando una persona venerable, que sea un sacerdote, un padre o un mismo dios aparecen en sueño para decirnos que hay que hacer.

4. El *enypnión*, que llamaríamos ensueño (*insomnium*); cada vez que una preocupación obsesiva recurre, se manifiesta.

5. El *phántasma*, que Cicerón llamó aparición (*uisium*). Esta aparición se manifiesta entre la vigilia y el sueño, cuando se está cayendo en sueño, pero todavía se cree estar despiertos y se imagina ver figuras.

El sueño de Escipión incluya el oráculo que daba a conocer el futuro gracias a dos figuras venerables, las de Escipión y del padre Paulo; era una visión porque se refería a

[114] Estudioso romano del IV siglo d.C. (370-430). Cf. Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión*, ed. de Jordi Raventós, ediciones Siruela, Barcelona, 2005.

la condición de las almas de los hombres, además de sueño porque se necesitaba el arte de la interpretación para entender sus mensajes.

Más allá de todo esto, hay claras referencias a las modalidades del sueño: es personal porque Escipión viene a conocer su futuro; ajeno, porque ve la condición de las almas de otros hombres, común porque entiende que para él y otros hombres hay mismos lugares predestinados, público por la clara referencia al destino de la patria y universal por el mirar arriba y ver los círculos celestes, la música producida por las esferas y la posición de la Tierra.

Esta concepción de los sueños divididos en varias tipologías y de la importancia que se da al rol del alma, es algo común en la antigüedad, de formas diferentes, pero común; Artemidoro también ofrece clasificaciones de los sueños y el mismo Cicerón[115].

Esto hace pensar que hubiese, en el ambiente cultural, intelectual, del Mediterráneo un flujo de ideas y de estudios sobre los sueños leídos y profundizados por lo varios literatos de aquella época y de los siglos posteriores; un circular de material también en tema de sueños, más allá de todos los campos del saber, más sustancioso, más rico de lo que podríamos imaginar de primera.

Contemporáneo de Macrobio, justo para aportar un ejemplo, fue otro neoplatónico: Sinesio de Cirene.

[115] En el *De Divinatione*, explica que Posidonio, filósofo estoico e historiador griego, dividía los sueños en tres tipologías: el alma, afín a los dioses puede prever lo que ocurrirá; en el aire hay muchas almas inmortales que saben lo que ocurrirá; los dioses mismos entran en contacto con los hombres durante el sueño. *De Divinatione*, I 30, 63.

II.7 Sinesio de Cirene

El libro de los sueños o carta n. 154 a Ipathia

No sabemos mucho de su vida, salvo lo que se puede extrapolar de sus escritos.

Probablemente nació en Cirene en el 370 en una ilustre familia y que tuvo una educación tradicional por su época, cosa obvia para el hijo de una familia poderosa. Alrededor del 393 se fue a estudiar en Alejandría de Egipto[116], donde fue discípulo de la

[116] Como es sabido, Alejandría de Egipto era, en aquel entonces una de las grandes metrópolis del mundo, segunda detrás de Roma. Se convirtió en el gran fulcro intelectual de todo el Mediterráneo, donde cada intelectual tenía interés en ir. Era, además, el lugar donde desde un punto de vista cultural, se encontraban todas las culturas mediterráneas como la helenística, la romana desde luego, y las de las religiones monoteístas; había de hecho una comunidad judía importante, la cual tenía una posición importante de ciudadanos ya desde antes Cristo, y que cerca del año cero, llegó a contar casi un millón de habitantes. Uno de sus ilustres ciudadanos, perteneciente a la comunidad judía, fue Filón, conocido como Filón de Alejandría (entre 13 y 20 a.C. – 50 d.C.); fue entre los grandes intelectuales judíos de la Alejandría helenística y se ocupó también de los sueños. Podemos recordar su obra, el *De Somniis* en la cual se nota su legado de la escuela helenística, en particular de los estoicos. Probablemente se trató de tres libros, según lo que él mismo comenta, pero nos llegaron dos. Como texto literario usa el dialogo, comentó el Pentateuco y él mismo se consideraba estudioso de Moisés y de sus cinco pilares (la existencia eterna de Dios, la unidad de Dios, el mundo no eterno, el mundo como unidad y la providencia de dios). En el primer libro del *De Somniis*, Filón nos habla de un libro anterior, que no nos previno, así que probablemente estamos en poseso del segundo y del tercero. Nos cuenta que en el primero había un comentario a la Genesis, texto bíblico que siempre usó para explicar conceptos. Sin embargo, como he dicho, hay muchas referencias a la cultura helenística, aspecto que nos indica que el judaísmo alejandrino (de hecho, llamado también judaísmo helenístico), fue diferente del judaísmo rabínico de Palestina ya que se trata de un judaísmo después de la diáspora y que recibió muchísimas fuentes e influencias griegas. El *De Somniis*, trata de una selección de textos relacionados con los sueños, haciendo Filón, referencia a la cosmología finalista extraída de la Stoa, hace un gran uso de alegorías para explicar y llegar a conclusiones, en el lugar de la sabiduría pone el *logos*, como la primera fuerza de la cual nacen todas las demás y describe en términos plotinianos a Dios, como una entidad inmaterial que está encima de todo lo sensible. Filón veía el sueño en diferentes maneras: podía ser algo negativo, algo que se apodera del hombre y lo conduce al olvido, ser algo puramente fisiológico, es decir, el hecho de la necesidad del cuerpo de tomar descanso; en fin, ser algo que podríamos definir, en parte trascendental: un estado en el cual se pueden recibir mensajes divinos ya que el alma, en el estado de sueño, se mueve, viaja, recibiendo el don de la adivinación; de hecho, en este estado el alma no está condicionada por lo sensible, por eso es capaz de recibir mensajes que durante la vigilia no llegarían a causa de los sentidos. Recordemos que los estoicos aceptaban la adivinación del alma, se trataba de una conexión entre alma individual con el alma del universo, lo que permitía ver las cosas como son y el futuro.

filósofa Ipathia[117], hija del matemático Teón el cual la inició al principio en las dotrinas platónicas, aristotélicas y neoplatónicas y en las ciencias como la astronomía. Gracias al

[117] Esta figura merece una propia y peculiar atención. Ipathia, de la cual desconocemos el año de nacimiento, sabemos que fue matemática y filosofa alejandrina del IV siglo d.C. Hija de Teón, famoso filósofo de Alejandría que enseñaba matemáticas y astronomía en la misma ciudad. Fue él que se ocupó de que la hija estudiara y desde muy jovencita le dio el encargo de revisar y controlar sus escritos. Él mismo cuenta que la filósofa Hipatia, su hija, controló la edición del 400 d.C. a su comentario al sistema tolemaico, texto que trata de la teoría astronómica geocéntrica que será considerada valida hasta Copérnico. Hipatia superará al padre, será una gran comentadora de Platón, Aristóteles y de los mayores filósofos, y tomará la posición del padre como jefe en la escuela de Alejandría, fundada por Tolomeo I, general de Alejandro Magno, setecientos años antes. La filosofía en aquella época se veía como una omnisciencia, el filósofo era un intelectual a 360 grados; era filósofo, científico, matemático, astrónomo y no había campos del saber que estuvieran fuera de su reflexión y su alcance. Hipatia fue una filósofa de su tiempo, algo muy extraño para una mujer que para seguir su camino intelectual dedicó toda su existencia al estudio y a la enseñanza. Desgraciadamente vivió en una época fuertemente problemática, en un momento en el cual hay una colisión entre el mundo helénico y el cristianismo que se encuentra en plena afirmación y al culmine de la violencia. En el 313 d.C. Constantino había promulgado un edicto que quitaba el cristianismo de las religiones perseguidas y en el 380 d.C. Teodosio lo declara religión de estado. Hipatia se mantuvo siempre bastante neutral frente a la nueva religión de estado, estando ella más cerca del neoplatonismo que todavía se toleraba. No nos han llegado sus obras, pero conocemos algunos títulos: *Comentario a la aritmética de Diofanto*, *Comentario al canon astronómico*, *Comentario a las secciones cónicas de Apolonio de Perge*. Sócrates Escolástico habla de HIpatia como de una intelectual que brillaba en cultura y que había superado a muchos de los filósofos a ella contemporáneos, y que siempre estaba lista para enseñar a quien lo deseara cosa que hacía que llegaran muchos hombres de todas partes para poder aprender de ella. Uno de los más ilustres discípulos de Hipatia fue, de hecho, Sinesio, él que será el obispo de Tolemaida y él que intentará una fusión entre el pensamiento neoplatónico y cristiano. Junto con Ipathia, construyeron el astrolabio, mejorando un antiguo instrumento preexistente. Sinesio siempre se quedará muy unido a su maestra y seguirá escribiéndole cartas afectuosas y, como veremos en su texto sobre el sueño, seguirá enviándole sus escritos antes de que se publiquen para conocer su juicio. Según las instrucciones de Hipatia se construyó el hidroscopio, un tubo circular que servía para la medición del peso de los líquidos. El método de enseñanza de Hipatia era puramente socrático, el objetivo no era dejar nociones a los discípulos, sino llevarlos a descubrir las conclusiones que les parecieran más exactas. Y, como Sócrates, enseñaba también por la calle, hablando y cuestionando diversos temas con un público, en el cual, un gran admirador suyo, fue Oreste, el mismo Prefecto romano de Alejandría. Llegó a ser consejera de pudientes como Oreste que estimaba imprescindible para tomas decisiones. A principios del 400 d.C. la situación empezó a degeneras desafortunadamente, el mundo helénico está quebrando, Atenas ya no es la de antes, es una ciudad casi insignificante y los contrastes entre cristianos, paganos y hebreos se van haciendo cada vez más duros. Durante la transformación del templo de Dioniso en iglesia cristiana, se descubrieron restos de otro templo secreto dedicado a Mitras. Alguien dijo haber encontrado calaveras y alguien más empezó a contar que en aquel lugar se practicaban sacrificios humanos. Fue esto el perfecto *casus belli*, que los más fanáticos esperaban, el obispo Teófilo organiza una procesión anti pagana en la que se hacen desfilar los objetos sagrados del templo. Eso da lugar a una guerra intestina, los cristianos asediaran el templo de Serapis en el que estaban amparados los paganos y el mismo Imperador Teodosio tendrá que calmar la situación pidiendo a los cristianos que perdonen las vidas de los paganos pero que destruyan el templo y su biblioteca anexa. Hipatia se encuentra en una situación muy delicada siendo ella neutral frente al cristianismo y como neoplatónica encontrando menos hostilidades desde un punto de vista puramente religioso, como dijimos, pero muy expuesta desde un punto de vista político, social y sobre todo siéndolo como mujer. La nueva ola de intolerancia y violencia puede solo darle grandes preocupaciones. Siguen las destrucciones de templos y biblioteca por toda la ciudad. La figura de Hipatia es una figura intolerable para los fanáticos; ella coge todo lo mejor de las varias religiones, propone constantemente el diálogo, convencida que un *logos spermatikós*, es decir la idea que la semienta de cada verdad divina pueda encontrar espacio en la filosofía y en las religiones, tenga derecho de existir y que deber de hombre y

contacto con Hipatia, él llegó a concebir la filosofía como un verdadero rito mistérico dedicado a pocos. Cuando, después de unos años, dejó Alejandría, mantuvo un epistolario con su gran maestra Hipatia y entre las cartas halladas, la n. 154[118] es la que se ocupa del alma y de su destino en sentido neoplatónico y del sueño[119].

Después de un largo y exhaustivo análisis y explicación de la imaginación, Sinesio pasa al estudio de los sueños y de la adivinación.

El fruto más precioso de un espíritu sano, explica Sinesio, es el ascenso del alma: la búsqueda de un espíritu que sepa prever el futuro es un ejercicio de *pietas* religiosa, la pureza del alma y su desapego de la materia se alcanzan moderando los apetitos del vientre e ignorando los sexuales. También en Aristóteles, si lo recordamos, demasiada comida inhibía el aparecer de los sueños.

Para Sinesio, el arte divinatoria, no se puede descuidar porque conduce a dios; en efecto para poder ofrecer sueños verídicos, el alma debe subir hasta unirse con dios, y, esta aparente lejanía que crea con los seres vivientes, no la aleja realmente de ellos y de sus suertes; es más: solo de esta manera podrá ella, llevar a cabo su propia misión y podrá ofrecer al ser humano las imágenes desde el futuro sin tener que bajarse al nivel de la materia[120].

---

mujeres sea investigarlas y promoverlas en cualesquiera circunstancias. En el 412 las cosas degeneran definitivamente; a la muerte del obispo Teófilo, le sucede el nieto, Cirilo, mucho más fanático, autoritario y feroz. Cirilo llegará hasta a cerrar las iglesias cristianas consideradas heréticas y los hebreos serán su siguiente objetivo: la total comunidad hebraica de Alejandría será echada de su ciudad, confiscados sus bienes y destruidas las sinagogas. Oreste, indignado y furioso, ordena que se capturen los cristianos responsables de estos actos y aquellos se rebelarán a él, el cual se apelará al Imperador que rechazará intervenir. Cirilo pide un encuentro con Oreste, el cual como sabemos tenía en altísima consideración los conejos de Ipathia como una verdadera consejera política, cosa pero totalmente desagradecida por Cirilo que ve en aquella mujer un mal ascendiente sobre el prefecto y una mujer que se cree poder estar al nivel de la autoridad que debe ser solo y exclusivamente de los hombre; es un emblema del paganismo y como mujer pone en situación crítica lo que todos los padres de la iglesia piensan sobre las mujeres: su inferioridad al hombre y la encarnación del mal. Esto representa Hipatia y por eso merece morir. El 8 de marzo del 415 d.C., justo en un lunes de cuaresma, la filósofa Ipathia es asaltada por una horda de fanáticos religiosos que la capturan y la matan con trozos de conchas afiladas y le arrancaron los ojos por haberse atrevido a desafiar al cielo; la hicieron pedazos y quemaron cada parte de ella. Y los asesinos se quedarán impunes.

[118] Texto que hoy conocemos como *El libro de los sueños*. Cf. Sinesio di Cirene, *Il libro dei sogni*, a cura di Nicola Montenz, Archinto, Milano, 2010.

[120] Hay aquí una referencia a Plotino, donde habla en las *Enéadas* del descenso del alma, IV, 8, cap. 2,3 y 8).

Hay una verdadera creencia del arte divinatorio y por esto, explica el autor, no hace falta ir a Delfos o a cualquier otro santuario para aprenderla, porque será suficiente lavarse las manos e ir a dormir, y, si seremos dignos de dios, él desde lejos nos será cercano.

Cada cual puede vivir esta experiencia, dice Sinesio, también el ciudadano más pobre que ara la tierra o el marinero: de hecho, dios no hace diferencias entre una persona más humilde y otra. Es una idea muy revolucionaria ya que en la antigüedad se pensaba que sueños y adivinación fueran algo destinados solo a personas venerables, así como explica Macrobio para los *khrematismós*[121].

El arte divinatorio a través del sueño, para Sinesio, es algo que pertenece a todo ser humano, es un bien universal, así que su sencillez y su naturalidad lo acercan a la filosofía. Es algo muy lejano a la violencia y representa un modelo de piedad religiosa.

Además de todo esto permite no abandonar las propias ocupaciones para ir a los santuarios o a los templos, no hay que organizar ningún viaje para esto, ningún ritual, ni llevarse herramientas para el ritual[122].

En la adivinación por medio del sueño en cambio, cada cual, es instrumento en sí, el oráculo vive con él. Y esta forma de adivinar nadie podría impedirla, ni siquiera las leyes de un estado malévolo: ¿qué culpas tenemos dormidos y durmiendo? La adivinación a través de los sueños es verdaderamente para todos: para hombres, mujeres, viejos, jóvenes, pobres, ricos, incluso esclavos. El sueño es una forma de adivinación con una dignidad propia, dotada de importancia como otras ya que está conectada con la parte más profunda del hombre, la psíquica. Si sueño y alma van juntos entonces, habrá una interrelación de pureza entre las dos realidades[123].

En todo esto la imaginación nos ayuda en crear imágenes durante la vigilia y ablanda el alma con esperanzas efímeras durante el sueño, esperanzas aún más saldas de la adivinación a través de los sueños. En efecto el sueño es un producto del espíritu

---

[121] cf. p. 21 presente escrito.

[122] hay que añadir que, en la época de Sinesio, se endurecieron las penas contras los paganos y los sacerdotes que profesaban religiones antiguas y politeístas y que las prisiones estaban cada día más llenas de adivinos con sus herramientas de trabajo.

[123] Parece que Sinesio con esta explicación quiera conducir el lector hacia los difíciles caminos del alma neoplatónica, en su duro camino para el ascenso.

imaginativo, colaborador con el alma, no de la materia, concepción que va en otra dirección con respecto a la de Artemidoro[124].

Los sueños ayudan grandemente al ejercicio de la filosofía, a menudo aclaran problemas que tenemos durante la vigilia o encuentran verdaderas soluciones. Sinesio cuenta que a veces él mismo ha sido ayudado por los sueños para componer sus escritos. La filosofía prepara, aplacando las pasiones, nuestro espíritu divino convirtiéndolo en digno de ser guiado por el intelecto y por el dios, el espíritu debe quedarse imperturbable y saldo.

Sinesio explica en más ocasiones que imposible establecer reglas estrictas para la interpretación de los sueños ya que cada alma tiene imágenes del futuro y las refleja como un espejo en la imaginación, de allí llegan a los sentidos; de esta forma cada soñante será el mejor intérprete de sus propios sueños, tanto que sería ideal tener siempre la posibilidad de apuntarse y escribir bien los sueños que hemos tenido. De esta forma rechaza categóricamente cualquier posible manual de onirocrítica, no pueden existir leyes universales para leer e interpretar los sueños, cada uno se tiene a sí mismo para interpretar, para el arte divinatorio y tiene que seguir ejercitándose con sus propios sueños, que en una vida son abundantes y fascinantes.

Sinesio nos dice que existirían dos tipos de sueños: los de naturaleza más divina que otros y que se manifiestan a los que viven según virtud, no a cualquiera ni por motivos fútiles: en estos casos realmente no sirve el arte divinatorio, el alma recibe todo del intelecto para transmitir claramente lo que proviene de un dios. Además de estos existen los sueños enigmáticos: en este caso el arte divinatorio es indispensable. Se desarrollan de manera más oscura, menos clara y evidente: de todo lo que fue, es y será (el futuro también es una forma de ser), se apartan imágenes que huyen de su propia sustancia. Si cada ser sensible corresponde a la sustancia más la forma (esta adición nos da la materia), la naturaleza de las imágenes es transmitida en la misma corriente; la imaginación es un espejo bastante fiel de todas estas imágenes que huyen.

[124] cf. p. 87 del presente trabajo. Artemidoro se refiere, hablando de sueños, también a la pobre gente, la cual, desde luego, no tiene ninguna base filosófica ni cultural en general.

Es el texto de Sinesio, un complejo y bonito ejemplo de estudio de los sueños en época tardo-antigua que al igual que otros, nos da a conocer la versión no solo de un autor, sino también de ideas que podían circular en sus tiempos y en sus ambientes intelectuales.

CAPÍTULO 3

III.1 El camino de la cultura griega y de los sueños. Entrando en el mundo árabe.

Hemos intentado trazar, a grandes rasgos, lo que pudo ser lo fundamental del legado de la cultura antigua y tardo-antigua, en materia de sueños.

Seguramente habrá habido muchos más textos que circulaban en aquel entonces, de los cuales bastantes se habrán perdido; sin embargo, los grandes autores han llegado hasta hoy, a veces pasando por el mundo árabe que recogió y recopiló con gran cuidado el saber de los grandes maestros clásicos y los ha conservado para la posteridad.

Para llegar a entender los distintos pasos, los procesos de transmisión y los mismos autores, tendremos que recorrer un poco de la historia y de los viajes que tuvieron que vivir nuestros autores y después entender bien cuál será la nueva figura de intelectual y de filósofo que el mundo árabe tuvo. Gracias a estos conocimientos podremos asomarnos y entrar en un mundo que fusionó diversas disciplinas en un gran saber universal.

No cabe duda que la filosofía empezó en Grecia. No es una invención ni de alguna de las religiones monoteístas ni moderna; la filosofía nació desde los presocráticos y Sócrates hasta Aristóteles. Después ha tenido una larga historia hasta nuestros días. Pero, como dijo Averroes, Aristóteles fue quien completó la filosofía. Lo que vino después no fueron sino comentarios a su obra:

> «El nombre del autor es Aristóteles, hijo de Nicómaco, el más sabio de los griegos, que compuso otros libros sobre este arte (la Física), sobre la Lógica y sobre Metafísica. Él es quien ha descubierto y quien ha completado estas tres disciplinas. Las ha descubierto porque lo que se encuentra escrito de esta ciencia entre los antiguos no es digno de ser considerado ni como una parte de esta doctrina ni, incluso, los

principios de ella. Las ha acabado porque ninguno de los que han venido después de él hasta el día de hoy, y son mil quinientos años (*ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum*), no le ha añadido nada, ni nadie ha descubierto en sus palabras error de cierta consideración. Que tal virtud exista en un solo individuo, es milagroso y extraño. Y, puesto que esta disposición se encuentra en un solo hombre, es digno de ser considerado más divino que humano»[125]

Platón inventa la filosofía escribiendo y con Aristóteles se crea una forma sistemática, científica para la época, de investigar, pensar, escribir, organizar el pensamiento. El legado que hereda el mundo tardo antiguo es inmenso, la base para seguir reflexionando, estudiando y crear nuevos modelos filosóficos, grandiosa. El neoplatonismo hará el mejor uso posible de todo lo que hereda y a su vez, dejará un grande legado a la posteridad.

En el 529 d.C., justo cincuenta años después de la caída del imperio romano, se cierra la escuela de Atenas, la gran Academia platónica que había inaugurado la vida de las escuelas filosóficas. A partir de este hecho empezó simbólicamente la Edad Media.

Los cambios de época nunca son exactos, ya que, como es obvio, es la historiografía la que les entrega a posteriori nombres y fechas; siempre es algo mucho más complejo que indicarlos con una fecha, un año, una entera época y sus sucesos.

Sin embargo, el año del cierre de la escuela platónica es un año muy relevante en la historia de la filosofía: es el comienzo de la que se ha llamado posteriormente *Traslatio Studiorum*[126], un viaje que realizaron los profesores de la Academia con todos sus textos, huyendo de Grecia hacia oriente, única posibilidad de viaje dentro del imperio.

---

[125] Averroes: *In Libros Physicorum commentaria*, translatio antiqua, Venetiis apud Junctas, 1562; reimp. Frankfurt am Main, Minerva, 1962, vol. III, in Proemium, 4v - 5r.

[126] Con esta expresión indicamos varios aspectos del proceso *in actu*: un trasferir de estudios en sentido puramente geográfico, con una idea de movimiento, de viaje de intelectuales y textos; así que tenemos un cambio de lugares, de instituciones y centros de estudio; y, finalmente, indicamos un moverse mismo de las disciplinas estudiadas, a través de diferentes idiomas, mentes que operan con ellos, resultados finales. Todo esto fue lo que pasó en un primer momento. Más adelante se indicó también una orientación, un tipo de estudio que busca la idea que las tres culturas monoteístas, partiendo desde las mismas bases y poniendo cada una, especialidades propias, encontraran un diálogo intelectual y cultural entre ellas. Hubo un verdadero intercambio cultural a pesar de las guerras y su fruto será luego la cultura medieval. Hubo un espíritu de colaboración por lo menos en el campo filosófico y en el intercambio de sabidurías y textos de grandes pensadores. De hecho, el Medievo, que no creará grandes ni revolucionarios sistemas

En el 530 d.C. los intelectuales se instalaron en Harrán donde existían escuelas cristianas (ya consideradas heréticas por los concilios), que los acogieron y adoptaron sus métodos. El primer fenómeno que surgió fue el de las traducciones: del griego se empezó a traducir al siriaco todo el material del que dispusieron.

En el 622 d.C. nació una nueva religión, el islam, que apareció en el mundo árabe. De ella surgió una gran nación que fue capaz de unir tribus dispersas en el desierto de la península arábica.

Los árabes, descendientes de una cultura nómada, no tenían una verdadera cultura propia; los primeros contactos que mantuvieron con las escuelas filosóficas les dieron a conocer textos en griego y en siriaco. Por necesidades de tipo práctico, se comenzaron a traducir algunos de esos textos del griego o del siríaco al árabe. Se creó un ambiente de intercambios de conocimientos y la necesidad de centros donde esto pudiera concretizarse; en un tiempo relativamente breve se fueron formando centros de cultura que se añadieron a los que ya existían y empezó a crearse un *corpus* de obras científicas y filosóficas en árabe; por ejemplo, Jundishapur, en el actual Irán fue un lugar muy conocido por el crisol de médicos nestorianos, griegos que venían de Atenas, indios y sirios.

Los árabes conquistaron Alejandría en el 641 d.C. (lugar donde existía una fuerte tradición científica de medicina, matemáticas, lógica, geometría, música, astronomía y metafísica) y descubrieron lo que quedaba de la mítica biblioteca. Posteriormente, cuando los abasíes crearon la ciudad de Bagdad, se trasladó aquí el interés por fomentar la cultura en campo científico, aumentó la necesidad de nuevos conocimientos y se incrementaron las traducciones de textos filosóficos y científicos en la *Bayt al-hikma*, la Casa de la Sabiduría.

Fue un periodo histórico de gran movimiento intelectual, geográfico, cultural; todo transcurrió rápidamente como si esta nueva cultura árabe, recién nacida, no tuviese tiempo que perder y necesitara ponerse al paso con los tiempos en la mayor brevedad posible.

---

filosóficos, será, sin embargo, un momento de debate, un laboratorio de ideas y de una fuerte apropiación de la cultura clásica. A partir de Oriente, Oriente Medio exactamente, se habrá un gran laboratorio que partió de Atenas en el 529 y llegaría a la España andalusí unos siglos después.

Volviendo a lo que concierne a los textos y a sus traducciones al árabe, hecho extremadamente facilitado en el 794 con la introducción del papel, que venía de China, hay que destacar el proceso por el que se efectuaban las traducciones y qué tipo de problemas podían sobrevenir.

El problema primero era, desde luego, la versión que había que realizar en la nueva lengua usada; así que tres eran las posibilidades a aplicar:

1. El primer caso era el de la conservación de un término que fue originariamente griego, siriaco o iraní, simplemente arabizándolo, es decir adaptando a la fonética de la lengua árabe.
2. Segunda posibilidad era la arabización de los vocablos por transposición.
3. Finalmente, la posibilidad de usar palabras árabes que ya existían.

El traductor más famoso fue Hunayn Ibn Ishaq (809 - 873) que fundó una verdadera escuela de traducción, en la que generalmente se efectuaban traducciones del griego al siriaco y del siriaco al árabe. Hay manuscritos de Hunayn que se conservan en la Biblioteca de Estambul.

Es importante hacer un pequeño hincapié en este momento de la historia de los textos: traducir de la mejor manera posible era fundamental para poder leer correctamente e interpretar los textos por parte de los estudiosos posteriores.

El problema de la traducción siempre es relevante, pensemos en las diferentes formas que tenían los griegos para hablar de sueños, o la diferencia entre sueño onírico y sueño en sentido de “estar durmiendo”, o aún más, todos los términos que usa Macrobio en su clasificación de los sueños: ¿Cómo vamos a expresar en otro idioma los mismos conceptos tan naturales para el griego? El trabajo del traductor es complicado, por lo que tiene una importante responsabilidad.

Entre las diferentes disciplinas traducidas, tomaron gran importancia sobre todo la filosofía y la medicina y no se debe al azar que estos dos mundos vayan de la mano; recordemos el lema de Galeno que dice que un buen médico siempre debe ser también un buen filósofo, y, recordemos también que en la antigüedad un médico siempre debía tener, además de biología, botánica, lógica y metamatemática, importantes conocimientos de filosofía. Las dos disciplinas iban de la mano en la formación y en el

ser de quien hubiese querido volverse en un buen médico. Los textos de filosofía y de medicina imprescindibles llegaron a las manos de traductores medio-orientales.

Esta idea de la formación del médico se hereda en la formación de los estudios del mundo árabe así que, como veremos, los grandes médicos que encontraremos de aquí en adelante fueron también filósofos que se ocuparon también de psicología, del alma, de la relación con lo divino y de los sueños[127].

Después de esta fase inicial más "técnica" y de gran dedicación a la recepción de los textos, a sus traducciones y la creación de centros de estudio, empezó a nacer una forma nueva de pensamiento en filosofía y medicina.

Lo primero que hay que preguntarse es cuál era la formación de un médico (que también era filósofo), de un nuevo médico de esta nueva sociedad naciente.

Necesitaremos un profundo excursus en el mundo intelectual de la medicina árabe, cuál fue el ambiente en el que se formaron y del que salieron la mayor parte de los grandes pensadores que encontraremos.

El nuevo mundo árabe musulmán tomó como modelo de referencia, para sus escuelas de medicina, la universidad y el hospital de Jundishapur e instituyeron una escuela de medicina en Bagdad. Para poder acceder a los estudios médicos se necesitaba una preparación previa, propedéutica, que incluía la alquimia, la anatomía, la farmacología y el estudio de las propriedades de las hierbas (algunos hospitales incluso, poseían su propio jardín botánico a disposición de los estudiantes). Sin embargo, antes de llegar a estas disciplinas las familias preparaban a sus hijos con estudios generales en matemáticas y lógica, derecho islámico, filosofía, sin olvidar que durante la infancia se dedicaba mucho tiempo al estudio, también mnemónico, del Corán, tipo de estudio que se cumplía durante la niñez.

Una vez entrados en la carrera de medicina además de hacer prácticas, tenían que empezar a estudiar textos y al final realizar un aprendizaje que consistía en seguir a un médico de fama con otros compañeros, examinando pacientes, delante de todo el

[127] Como hemos indicado hasta ahora, el tema del onírico ha pasado en manos de los filósofos de muchas corrientes, médicos, "técnicos" expertos en su lectura como se declaraba Artemidoro; a partir de ahora veremos como todos estos mundos se irán conjuntando en el de los médicos-filósofos, los cuales a veces serán también juristas o expertos en otras disciplinas.

grupo. En general las prácticas entraban en lo que hoy llamaríamos medicina interna, pero había también especialidades como la ortopedia[128] o la cirugía. Al final del estudio y las prácticas en el hospital, se realizaba un examen como si fuera la habilitación que hoy tienen los médicos para poder ejercer.

Los hospitales medio-orientales prestaban servicio a todo el mundo, sin tener en cuenta la posición social y económica del enfermo, y dentro la estructura estaba dividida en repartos. Existía también la biblioteca del hospital que era un lugar fundamental.

Se piensa que la biblioteca del hospital *Tulum*, en el Cairo en el 872 contenía más de cien mil títulos. Algunos hospitales, como el de Damasco, tenía la unidad para los leprosos, otros la unidad móvil para seguir los ejércitos en campos de batalla, algo seguramente heredado de los romanos que fueron los que instituyeron el cuerpo médico militar[129].

El hospital tenía un director, también médico desde luego; uno de los más grandes fue Abu Bakr Muhammad Zakkariya al-Razi[130], médico, alquimista y botánico, que fue director en el hospital de Rayy, su ciudad natal y de Bagdad y que además de indicar como las mejores zonas de las ciudades para fundar un hospital eran allí donde la carne

---

[128] Piénsese que en los tiempos de Ibn Sina ya se usaba la denominada escayola de París para las fracturas, una práctica que en occidente llegó solo en 1852. O que la obstetricia, practicada por mujeres, tenía técnicas especialmente durante el parto que han vuelto hoy a muchos de nuestros hospitales, por ejemplo, el uso de una cuerda desde el techo, a la que la parturienta se agarraba para poderse quedar medio de pie. Otro aspecto importante en la medicina árabe era la medicina preventiva; por ejemplo, la higiene que ya se contempla en *Corán* (LXIV, 4), se tenía en cuenta en caso de epidemia dictando reglas de comportamiento: no moverse en caso de encontrarse en el lugar de ella o no ir al lugar donde haya una epidemia.

[129] Sabemos que ya Trajano en la conquista de Dacia, tenía su cuerpo médico en el ejército y que fue fundamental para salvar muchísimos soldados en una de las campañas más difíciles del Imperio romano. Sabemos, además, que los médicos romanos, tenían la buena costumbre (para seguir rituales apotropaicos), de pasar en el fuego todos sus instrumentos de trabajo, cosa que evitaba grandemente las infecciones.

[130] Posterior a al-Kindi, el medico al-Razi (¿m.925?), el Galeno árabe, según lo llamaban sus contemporáneos, fue uno de los mejores médicos de su tiempo. Poco sabemos sobre su formación y su vida; nació en Rayy en el 864 donde pasó gran parte de su vida, excepto los años que transcurrió en Bagdad. Sobre su obra filosófica, excepto unos tratados de ética y poco más, no nos queda mucho y al-Farabi, Avicena y Maimónides no lo tuvieron en alta estima; seguramente no hayan circulado mucho por sus ideas extremadamente racionales que podían llegar a poner en duda principios y certezas religiosos. Lo más conocido de sus ideas filosóficas son los cinco principios eternos: Dios, Alma, Materia, Espacio y Tiempo, ideas que se quedan en una forma de pensar helenística y neoplatónica, con un gran aprecio por la razón que loa siempre como punto de partida para conducir un razonamiento filosófico. Véase para los textos sobre la ética de al-Razi en castellano, E. Tornero, *La conducta virtuosa del filósofo, al-Razi*, Trotta, Madrid, 2004.

colgada se descomponía más lentamente, además de un análisis médico que se basaba en la enfermedad, el enfermo y el paciente; además de estas innovaciones grandiosas para la época, instituyó el reparto que hoy llamaríamos de "salud mental" en el hospital de Bagdad. Es importante notar que la cultura musulmana no consideraba demoníaca la alteración de los estados emocionales, sino una rotura de un equilibro complejo que cuerpo y mente debían mantener a lo largo de la vida para que el individuo pudiera vivir sanamente; esto hizo que los médicos diagnosticaran y describieran formas depresivas, neurosis, priapismo, impotencia sexual u otros disturbios mentales. El mismo ibn Sina reconoció el principio de "psicología fisiológica" tratando enfermedades de carácter emocional.

El legado de la medicina árabe es grandioso, en muchísimas disciplinas de la materia médica, baste pensar que el *Canon* de Ibn Sina fue uno de los manuales fundamentales de medicina en toda la Europa latina hasta el siglo XVIII, incluso en universidades como la Sorbona de París. Hay manuscritos sobre muchísimos campos[131], incluso la ética médica que hoy definiríamos como deontología médica, de los que uno de los más conocidos fue el texto de un cristiano convertido al islam, Ishaq ibn Ali al-Rawahi, que escribió (además de un texto sobre Galeno[132]), *La ética de la medicina*; el autor se sirve de los preceptos galénicos, de Hipócrates y de Pitágoras para llegar a formular una ética médica valiosa para su época, analizando los problemas éticos y morales a los que el médico solía enfrentarse, teniendo siempre firme y alta una poderosa fe en Dios.

Como ya he dicho, el médico tenía una sólida preparación filosófica y también religiosa. El sabio, el médico, el filósofo de la época generalmente era también hombre de fe.

---

[131] Es impresionante la cantidad de estudios y descubrimientos que nos dejan los médicos árabes de la época, los de oriente medio y también los de *al-Ándalus*, desde los estudios en bacteriología y una teoría de las infecciones de Ibn al-Hatib, a las teorías sobre el contagio, o la descripción que Razi hizo sobre viruela y sarampión; la invención de instrumentos de cirugía y la invención de la traqueotomía por lo que la contribución del andalusí al-Zarawi fue fundamental; el uso de anestésicos como la esponja soporífera (una esponja mojada de hierbas aromáticas y narcóticos), los estudios en oftalmología y las primeras operaciones de cataratas con Ibn Ali al-Mawsili.

[132] La medicina árabe fue, sobre todo al principio, una medicina fuertemente galénica, lo que muestra cómo el legado de Galeno fue imprescindible.

La árabe era una sociedad que se encontraba en medio de un fortísimo traspaso cultural y social; de nómadas y tribus, se estaba organizando una estructura social compleja en todos los aspectos, y el médico, miembro estimado de la sociedad, tenía problemas morales y éticos fundamentales tanto en la búsqueda y elección de soluciones frente a los casos, como con los pacientes, que además de enfermos, eran personas de todas las clases sociales con las que tener que hablar, explicar cuestiones, confrontarse.

Otro campo que desarrollaron los árabes, complementario y fundamental para la medicina, fue el de la farmacología.

En este campo también recibieron una fuerte herencia grecorromana, piénsese por ejemplo en manuales de farmacología como el *De materia medica* de Dioscórides[133] del cual heredaron el método descriptivo y, como pasaba en la medicina, seguían avanzando también en esta disciplina, llegando a puntos de excelencia y dejando un gran legado en los vocablos derivados del árabe. Mejoraron las posologías de los preparados compuestos que, según expertos como al-Kindi (del cual tenemos como fuentes incluso recetas muy detalladas), el mismo Galeno había descuidado.

En torno al siglo IX la farmacia obtiene un estatuto de profesión autónoma, que necesitaba una formación independiente a la del médico y los farmacéuticos; se tenía

[133] Dioscórides de Anazarbo, lugar cerca de Tarso, fue médico y farmacólogo del siglo I d.C. Fue conocedor de autores como Plinio el Viejo, Hipócrates, Diagoras, Mnesidemo y estudió medicina en Tarso y en la escuela de Alejandría. Fue médico del ejército romano, lo que le permitió viajar mucho durante toda su vida. Su mayor obra fue *Las plantas y remedios medicinales*, donde recopila casi 700 plantas, animales, minerales, sus propriedades terapéuticas y sus principios activos. Su obra tuvo difusión en Italia y en Bizancio en versiones griegas y latinas, así como en el islam y en el Medievo Occidental; en el IX siglo en Bagdad se efectuó su traducción al árabe, la que llegó en el siglo X al Califato de Córdoba y después a Toledo donde la escuela de traductores la vertió al latín; la primera traducción toledana es del siglo XV por Antonio Nebrija, copia que está conservada en las Bibliotecas vaticanas. Otra obra relevante fue un herbario médico, *De materia médica*, otro texto que tuvo difusión. Se trata de un tratado de farmacología (dedicado al amigo y maestro Lecanio de Ario de Tarso), donde se describen todas las substancias capaces de activar una reacción fisiológica al cuerpo humano: fármacos, tóxicos, alimentos. El texto ofrece descripciones sobre la substancia, como el *hábitat*, la descripción botánica, propiedades, usos y está dividido en cinco libros. Este tratado tuvo influencia en la práctica médica y científica, en el pensamiento occidental, como en el oriental, durante diecisiete siglos y el mismo Galeno lo calificó como el mejor tratado de farmacología. El texto, escrito en griego, llegó a Bagdad y el joven cristiano nestoriano, Hunayn b. Ishaq, lo tradujo al árabe en la Bayt al-Hikma. En 948 el imperador bizantino Romano II, donó una copia del texto en griego e ilustrada, al Califa de Córdoba, 'Abd al-Rahman III. Como en al-Ándalus nadie sabía leer el griego se comisionó una traducción y en 951 llegó de Constantinopla el monje Nicolas que con el judío Hasday ibn Shaprut efectuó la traducción al árabe.

que aprobar un examen para ser habilitado a la profesión; además, las farmacias empezaron a recibir verdaderos controles por parte de inspectores.

El Tratado de farmacología de al-Biruni es seguramente uno de las principales fuentes que tenemos; allí encontramos definiciones de farmacéuticas, de los términos propios de la especialidad y una clasificación de los fármacos.

En este gran contexto científico y cultural es donde se desarrolló el pensamiento filosófico del mundo árabe.

La historia de la filosofía del mundo árabe medieval, como orgánica forma de pensamiento, como universo sistémico que va desde el periodo tardo antiguo hasta la recepción de la *falsafa* en las universidades latinas del siglo XIII, nace, crece y se desarrolla en este gran mundo que hereda mucho del mundo griego y tardo antiguo y que sabe recibirlo como base substancial para su propio desarrollo.

Las dos grandes escuelas de pensamiento filosófico son desde luego la de Platón y la de Aristóteles: recepción de los conceptos de Uno y Múltiple y, por otra parte, de la *ousía* aristotélica. Lo Múltiple seguirá expresando la idea de imperfección, de algo que está lejos de la idea de Uno, de verdadero, de verdad, de perfección. Las escuelas tardo antiguas y el neoplatonismo transmitieron todo este bagaje filosófico. Aristóteles fue visto como el maestro indiscutible del razonamiento demostrativo en el estudio de los fenómenos. Y no hay que olvidar que en el siglo III de la era cristiana nació una concepción filosófica heredera del platonismo y del aristotelismo, pero al mismo tiempo extremadamente original y que influyó profundamente el pensamiento posterior: el neoplatonismo.

Sin embargo, hay que pensar e imaginar todo este bagaje como algo extremadamente complejo y articulado; los árabes conocieron todos los filósofos griegos por lo menos de nombre, pero en muchos casos no directamente. Se tradujo casi enteramente a Aristóteles, textos de Alejandro de Afrodísia, la *Isagoge* de Porfirio, Simplicio, Amonio, Temistio, Juan Filópono; neoplatonismo y aristotelismo representaron la base filosófica para el mundo árabe – islámico. Y fue una base importante para poder profundizar, analizar, comentar y crear un pensamiento filosófico propio. Entre todos, Averroes fue el más aristotélico de todos.

En esta grandísima "olla" de recepción del pensamiento tenemos también una base teológica ofrecida por el Corán, que se deberá unir o por lo menos acordar con la filosofía y esto no será lo más sencillo naturalmente; el Corán, en cuanto pensamiento puramente teológico, no tiene una estructura lógico-racional de matriz griega, base del pensamiento filosófico; tampoco tiene la idea de dogma como en el pensamiento cristiano[134].

Se desarrolla la ciencia del *kalam* o teología y el *tasawwuf* o mística, el sufismo, nueva forma de acercamiento a Dios por medio del amor.

Todos estos varios y múltiples aspectos dieron vida a la cultura árabe. La filosofía surge y crece en este mundo y tendrá presente estos hechos: será una filosofía religiosa desde luego, sí (como ya se ha mencionado arriba, se tratará de una filosofía muy concentrada sobre el estudio de Dios, del múltiple, del uno, del ser y de la moral y de la ética); sin embargo, todo dentro de un marco racionalista heredado de la filosofía griega y de su método de investigar y pensar.

Podríamos colegir que se fundieron las diferentes *formae mentis* para proporcionar una producción, también en el sector filosófico, con características pertenecientes a las diferentes impostaciones mentales, añadiendo a todo esto el uso de una nueva lengua con su estructura mental que era el árabe.

Recibiremos de este mundo un *kalam*, (tendremos corrientes como la *mu'tazila* que no llegará a ser considerada filosofía, pero que usaba un método racional y supuso una preparación para corrientes futuras), la religión que era necesaria para la gente, para llegar a la Verdad en sentido simbólico y la *Falsafa*.

Como ya explicamos antes, fundamental fue el legado y el estudio de la filosofía griega, la cual se veía como un estudio del universo en forma racional, un saber que tenía sus fundamentos en la razón; todo empezó con el *logos*, traducido *nutq* (esencia de la razón) y la lógica. El *logos* definitivamente representaba la idea de razón.

---

[134] Por ejemplo, una idea como la de *Haqiqa*, idea del sentido verdadero, sigue siendo una idea extraña al pensamiento filosófico; a pesar de que muchos filósofos árabes hayan intentado meditar sobre un tema como éste en sentido lógico-racional, sin embargo es una idea de sentido espiritual, una *ipseidad* divina. Y solo quien practica el *Ta`wil* (el hacer volver atrás), puede volver a la verdad: *Haqiqat*.

Nace así un camino racional para acercarse a la verdad y, como es inevitable, nace también el problema del intelecto, ya presente e importante en Aristóteles, problema gnoseológico y metafísico a la vez.

Como bien explica Ramón Guerrero en su estudio *Sobre los orígenes de la filosofía árabe*[135], en este problema gnoseológico y metafísico entra la situación del hombre en el mundo, el destino del alma y la relación del universo con Dios.

La *falsafa* seguía la teoría neoplatónica de la emanación, del Uno emana una hipóstasis, que es el intelecto primero.

La filosofía árabe usa un método científico propio aristotélico, un método que se podía aplicar a una facultad innata del hombre: la razón.

A esto hay que añadir el pensamiento islámico y su forma, su intento de comprender la Palabra de Dios. También en materia de sueños existe el "estudio" de los sueños derivado de una cultura arabo-pre-islámica, de una época llamada *yahiliyya*, época de la ignorancia; sus fuentes primarias, además del trabajo del intérprete con el nacimiento del islam, fueron el Corán y la Sunna. Y todo esto tiene raíces muy antiguas en la cultura semítica en general, baste pensar en el sueño de Abraham en la Biblia. Como ya he dicho, circularon también textos como el *Oneirocriticon* de Artemidoro y la ciencia de los griegos. Importantes autores del mundo islámico, en materia de onirocrítica, pero fuera del mundo filosófico, podemos mencionar por el interés que suponen sus obras a Ibn Sirin, autor del texto *Libro del sueño verdadero*[136].

Como dice Taufiq Fahd, "la literatura onirocrítica representa para el islam el más auténtico legado cultural de su pasado semítico […] y enriquecida del elemento griego

---

[135] R.Ramón Guerrero, *Sobre los orígenes de la filosofía árabe*, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, 1978, p. 130.

[136] Existe una importante tradición de interpretación de los sueños teniendo como fuente primaria el Corán, como he dicho, sobre todo relativamente al pasaje ya bíblico de José o cuando el Profeta se ve a sí mismo peregrinar a la Meca. Se consideraban verdaderos estos sueños, enviados por Dios, contrarios a los sueños falsos y engañosos enviados por el diablo. En la cultura islámica Muhammad ibn Sirin representó el importante paso cultural desde los antiguos intérpretes preislámicos, casi magos, al nuevo adivinador, temeroso y devoto de Dios del cual conoce la Palabra y teme el error, sin embargo, al mismo tiempo experimenta la influencia griega. Representa el comienzo de una nueva ciencia de la adivinación en una fase del islam todavía muy temprana. El texto está compuesto por veinticinco capítulos, el primero dedicado a formular una premisa sobre las bases teóricas necesarias para la interpretación de los sueños, mientras los demás estudian elementos oníricos o sueños en concreto. Por lo visto en realidad el texto parece ser elaborado por más autores como Ibn al-Musayyab, Ya'far al-Sadiq y al-Kirmani. Este texto sigue siendo muy conocido en el mundo islámico.

que trabaja dentro de ella como un fermento, la onirocrítica islámica llegó a alturas que ninguna otra civilización parece haber conocido"[137].

El sueño en el islam, como vimos en otras tradiciones como la griega, a veces tenía un fuerte significado político; mencionemos el sueño de Tariq que soñó, durante el viaje en mar cruzando el estrecho de Gibraltar (recordemos que toma su nombre justamente de él, *Yabal al-tariq*, la montaña de Tariq), que el Profeta se le aparecía recordándole que era un buen musulmán y que le precediera en la entrada en al-Ándalus como una señal de la victoria que se iba acercando.

Con estas y otras bases se originó la filosofía en el mundo islámico. Como dijo Al-Farabi, la filosofía árabe viene de la griega.

[137] T. Fahd, *The dream in Medieval Islamic Society*, in: G. E. Von Grünebaum and R. Caillois, *The dream and Human Societies*, Berkley – Los Ángeles, 1966, pp. 351-363.

III. 2 AL-KINDI

El filósofo de los árabes.

Sobre el sueño y la visión.

Al-Kindi ha sido llamado el "Filósofo de los árabes" y es considerado como el iniciador de la filosofía en el mundo islámico[138].

De Abu Yusuf Ya'qub b. Ishaq al-Kindi, nos quedan entre 200 y 300 títulos, Corbin habla de 260 obras, muchas de las cuales perdidas, en sentido de continuación filosófica griega en el mundo musulmán.

Se puede admitir que fue el primer verdadero exponente, el primer filósofo racional árabe que se enfrentó a las dos formas de entender el mundo: la filosofía griega y el Corán, proponiendo una nueva y original actitud frente estas dos visiones.

No sabemos mucho de su vida: que fue hijo de un *qadi* de Kufa y que su genealogía pertenece a una pura estirpe árabe de la tribu Kinda, una tribu preislámica. Se supone que vivió entre 796 y 873. Seguramente fue hijo de una familia acomodada, rica, probablemente cultivada y estimada. Es muy probable que fuese introducido de muy joven en la Casa de la Sabiduría; vivió el periodo más elevado de la cultura en Bagdad y el periodo intenso de las traducciones de los textos griegos. Recibió el patrocinio de los califas, primero al-Ma'mun (813-833) y después de su hermano al-Mu'tasim (833-842).

Tres cuestiones fundamentales sobre su vida hay que plantearse:

1. Sus ideas religiosas;
2. Su relación con la Mu'tazila;
3. Su forma científica de abordar los problemas filosóficos.

---

[138] Cf. M. Cruz Hernández: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Universidad, 2012.

Por lo que concierne la primera cuestión, hay que decir que no hay opiniones coincidentes. Algunos piensan que pudo ser un judío, otros un cristiano, después de la conversión, desde luego un musulmán. Lo que es cierto es que a lo largo de su vida y de su producción intelectual seguramente fue un hombre de fe islámica; la polémica que mantuvo contra la Trinidad cristiana (la que implicaría composición en la existencia de Dios y una contradicción en sí con su unidad), sería ya de por sí una valiosa prueba de su visión puramente islámica de la unidad divina.

Sobre su relación con la Mu'tazila, abordó cuestiones afrontadas también por los mu'tazilies, pero la verdad es que la actitud de al-Kindi seguramente iba más allá de los principios teológicos, ya que afirma constantemente que la razón es la fuente del conocimiento y una vía distinta hacia la verdad.

Hay que subrayar desde el principio que al-Kindi fue en el mundo árabe un verdadero innovador de la forma de pensar de su tiempo, que ofreció un nuevo mundo cultural científico y filosófico en lengua árabe.

Algunos piensan que tuvo cierto conocimiento del griego y pudo corregir unos pasajes de traducciones de la Teología del Pseudo-Aristóteles. Otros creen que no hay razón para considerarlo traductor, puesto que en el ambiente en el que se encontraba había grupos distintos de trabajo, por lo que podía acceder a las labores de los traductores.

Lo que es cierto es que conoció obras de Aristóteles, de Proclo, del neoplatónico Juan Filópono y el comentario a los primeros ocho capítulos del *Almagesto* de Ptolomeo.

Su obra debió ser realmente grande y abarcó muchísimos campos del saber desde la filosofía hasta la medicina. Veía en la filosofía una actividad humana capaz de errar, pero que en su conjunto era verdadera y por eso apta para proporcionar las llaves de comprensión del *Libro*, en sus expresiones alegóricas que necesitan un examen racional.

Le explicó a su principal discípulo, el príncipe Ahmad, que la verdad (*al-haqq* – lo verdadero-) que Dios le había contado al Profeta puede corroborarse a través de argumentaciones racionales (*maqayis 'aqliyya*)[139].

[139] Cf. E. Tornero: *Al-Kindi. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC, 1992.

El enfoque de al-Kindi quedó como un modelo válido en toda la *falsafa* posterior, en el que no se busca la unión entre lo natural y lo sobrenatural, sino la forma para adaptarse a la única Verdad, la de Dios. Se debían legitimar las ciencias de los antiguos y adaptarlas al *Libro* revelado.

Lo que se conserva hoy de las obras de al-Kindi está en forma de epístola y algunas de ellas fueron traducidas al latín en el siglo XII.

En la *Epístola sobre la esencia del sueño y de la visión,* nos explica como el alma dispone de diferentes partes o facultades: la sensible, la intermedia y la intelectual. El alma es principio de vida, causa primera de todas las cosas y del ser en el viviente. El suyo es un punto de vista cercano al de los neoplatónicos y reconoce el intelecto como mediator entre dos mundos, el sensible y el inteligible. Se trata de una de sus epístolas más importante para nuestro trabajo[140], pues en ella se pregunta qué son el sueño y la visión.

Es una cuestión muy sutil que versa sobre las potencias del alma. Sueño y visión sobreviven al alma la cual tiene dos potencias: una sensible y una inteligible. Si llegamos a conocer las acciones de las potencias que proceden del alma, entonces podríamos llegar a conocer las esencias del sueño y de la visión.

En la *Epístola* describe a quien llamamos dormido, un viviente cuyo cuerpo está en total inactividad; también los sentidos están en total inactividad: "El sueño es el total cese del uso de todos los sentidos por parte del alma". Afirma también que, excluyendo las enfermedades, los casos de inactividad son las situaciones en las que dormimos[141].

El alma tiene una potencia que al-Kindi llama formativa[142], es decir, la que nos conduce a las formas de las cosas inmateriales, la que los griegos llamaban fantasía[143] (recordemos a Aristóteles). Pero esta potencia es algo distinto al sentido[144] el cual nos muestra las formas sensibles en su substrato material. Con la potencia formativa[145]

---

[140] A partir de ahora llamaremos esta obra *Epístola*.

[141] Aquí no menciona los casos de desmayos que en cambio Aristóteles recuerda.

[142] Al-Kindi, *Sobre el sueño y la visión*, en: R. Ramón Guerrero y E. Tornero Poveda, *Obras filosóficas de al-kindi*, Coloquio, Madrid, 1986, pp. 141-144.

[143] *Ibidem*, p. 141.

[144] Ibid., p. 142.

[145] Ibid., p.142, nota 12, sobre la doctrina noética de al-Kindi y la simple teoría de la abstracción que aquí propone, muy lejana a la aristotélica, doctrina que desarrolla también en el *De Radiis*; cf. al-Kindi, *De*

descubrimos las formas individuales abstraídas de su materia[146]. Aquí ya no hay ni cantidad ni cualidad. Esta potencia está en acción durante el sueño y durante la vigilia, pero principalmente durante el sueño y en ambos casos realiza sus acciones.

Cuando estamos despiertos podemos ver las imágenes de lo que pensamos y cuanto más nos centremos en ellas, mejor las vemos; para hacerlo, para concentrarse mucho, se dejan de usar los sentidos tanto que a veces sucede que si alguien llama a quien está tan abstraído, este no contesta porque ha dejado de oír. A la gente inteligente no le pasa esto, porque saben percibir las imágenes totalmente con la abstracción sin tener que usar la parte sensible.

Cuando el pensamiento ocupa totalmente al pensante, como no utiliza los sentidos en modo alguno, entonces termina por llevarle al sueño. Durante el sueño, no se necesitan los sentidos ni ningún otro instrumento, pero sí es posible que el alma obtenga imágenes e ideas puras y sin estar corrompidas por la mediación del sentido.

El órgano que funciona de substrato de las potencias anímicas es el cerebro, mientras que los cinco sentidos sirven de segundos instrumentos.

La Potencia Formativa no recibe la forma sensible con su materia y por eso en sueño se encuentra en la forma más bella y sin corrupción, puede combinar las formas, cosa que el sentido no puede hacer.

Al-Kindi ofrece un ejemplo: "la vista no puede hacernos percibir a un hombre con un cuerno, con plumas, o con otras cosas que no posea el hombre por naturaleza, ni a un animal irracional como racional. No puede hacernos percibir estas cosas porque no existen en absoluto en una materia sensible en la que pueda percibir las formas. A nuestro pensamiento, en cambio, no le resulta imposible imaginar un hombre que vuela o con plumas, o una fiera racional"[147].

Lo que acaba de explicar es lo que puede pasar en el sueño. Es ahora cuando describe la visión: "el uso del pensamiento por parte del alma y en su dejar de usar los sentidos".

Radiis, con testo latino a fronte, a cura di Ezio Abrile e Stefano Fumagalli, Trad. Di Emanuela Turri, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2014, pp. 101-105.

[146] Cf. R. Ramón Guerrero y E. Tornero Poveda, *Obras filosóficas de al-kindi*, Coloquio, Madrid, 1986, nota 12, p.142.

[147] Ibid., p. 143.

Al-Kindi no se olvida de referirse a Platón y Aristóteles, recordando que Platón distingue lo sensible de lo inteligible y que el alma según él percibe las dos cosas, donde lo sensible es el sentido (son equivalentes) y lo inteligible no se distingue del intelecto.

Esta Potencia que percibe lo inteligible se encuentra solo en el hombre.

"Por esto dijo Platón que el alma es el lugar de todo sensible y de todo inteligible. Por tanto, es el alma sapientísima por naturaleza, ya que la ciencia toda sólo es parte del sentido y el intelecto y para aquello que es del mismo género que estos y los abarca"[148].

Además, el alma a veces puede anunciar las cosas antes de que pasen, cuando el hombre está preparado para una determinada percepción, a través de la visión, la visión alusiva, que no es sino el ingenio que emplea el alma para ofrecer al ser vivo alusiones de lo que ella quiere. Propone el ejemplo de que, si quiere mostrar un viaje, entonces se muestra a sí misma volando de un lugar a otro, aludiendo así a ese traslado[149].

Algunas personas no son capaces de esto, por lo que se limitan a soñar creando opinión, que presenta dos contradicciones, es decir, que en el futuro la cosa sea o no sea. También puede pasar que las premisas sobre las que trabaja la visión no son exactas, y así nace la opinión sobre la verdad, creando de esta forma una interpretación.

Al-Kindi nos explica que el cerebro puede enfriarse y humedecerse; esto puede ser lo que trae el sueño. En esta situación el cerebro se relaja y el alma deja de usar los sentidos, tiende a pensar y de esta forma llegan sueño y ensueño.

El cerebro se enfría y se humedece porque entra calor en el vientre del cuerpo del ser viviente y de esta forma los extremos se enfrían. Esto pasa cuando introducimos alimento en el cuerpo y no nos movemos, los sentidos se relajan porque el calor se concentra en el vientre.

Nuestro autor recuerda el proceso mecánico que la necesidad de dormir nos impone: cerrar los ojos, estar a oscuras, relajar nuestro cuerpo. Todo, hasta que sobrevenga el sueño.

Es también lo que ocurre después de una grande fatiga. Nuestro cuerpo necesita descansar después de esto y cuando nos relajamos el calor se concentra en el vientre,

---

[148] *Ibid*., p. 145.
[149] *Ibid*.

así que vapores húmedos y fríos, llegan hasta el cerebro. Así el sueño permite, alejándolos de los movimientos, que los miembros descansen y al mismo tiempo deja que el órgano de la digestión trabaje disponiendo el calor para la cocción de lo que entra en el cuerpo.

Hasta aquí, en muchos pasajes, encontramos el legado aristotélico, su teoría sobre el sueño de los *Parva Naturalia* y que, más adelante, volveremos a hallar en el Comentario sobre esta obra redactado por ibn Rushd.

Ya dijimos que el trabajo de al-Kindi representa una creación de un nuevo programa filosófico, que funda sus bases en el pensamiento y la ciencia de los Antiguos (sobre todo Aristóteles y el Neoplatonismo), bases que tienen que llevarnos a la unión y progresión del saber, sin dejar de lado la certeza ofrecida por el monoteísmo; se trata de un interés filosófico basado en temas y teorías científicas que, sin embargo, siempre encuentran unidad en temas teológicos.

Armonía entre filosofía y teología es algo posible en al-Kindi; el conocimiento científico (muy importante el matemático) es fundamental para llegar a entender las Verdades del Corán, Dios como Ser Primero y trascendental.

Estas concepciones se encuentran también a lo largo de la lectura de la *Epístola*, donde en su última parte se explica que el Creador de todo ha dispuesto un tiempo para descansar y le ha dado órganos y potencias al cuerpo para la alimentación que permite que el cuerpo viva, crezca y se mueva; en todo esto, el sueño facilita el descanso de este "motor" y la digestión perfecta del alimento ingerido para que funcione.

Todo lo que podamos explicar y entender de forma racional, científica o filosófica, nunca, sin embargo, deja de ser lo que fue dispuesto por el Creador que siempre hay que alabar o loar.

Con al-Kindi comienza un nuevo modo de pensar filosóficamente y a la vez tener siempre como principio primero a Dios como causa primera y principio del Todo.

Es el filósofo árabe que impulsa el pensamiento filosófico en el sentido racional, en el mundo árabe, asimilando filosofía y ciencia griega y de tal forma entendiendo el islam de otra manera.

III.3 Al-Farabi

Filósofo ineludible en el pensamiento árabe es Muhammad ibn Tarhan ibn Awzalug al-Farabi, denominado Maestro Segundo, siendo Aristóteles el Maestro Primero, gran experto en el pensamiento aristotélico, lógico, filósofo, músico, médico (aunque no ejerció esta profesión). No sabemos mucho de su vida ya que, desafortunadamente, no nos dejó una autobiografía.

Nació alrededor del 870 en Turquestán, en un distrito de la ciudad de Farab, en la pequeña ciudad de Wasy y el padre probablemente fue qa'id, un soldado de alto rango a servicio del Califa. Murió en Damasco en el 950. Seguramente tuvo un buen conocimiento de la filosofía griega. No parece que conociera la lengua griega como sí dominaba el turco, el persa y el árabe. Gracias a los escritos conservados es posible dividir una parte de su obra en tres grandes grupos de saber: el primero sobre todo comentarios sobre Platón y Aristóteles; el segundo son monografías introductoras al estudio de la filosofía y, por último, el tercer grupo, un conjunto de obras polémicas (hay una crítica a Galeno, uno contra Juan Filópono y otro perdido contra al-Razi. Además, compuso otras obras en las que expresó su personal visión del rol de la filosofía y del filósofo en la sociedad islámica[150].

Al-Farabi tiene un enfoque totalmente racional del pensamiento, donde la realidad debe basarse sobre la razón; el orden social perfecto debe ser fruto de un análisis, de un estudio de la realidad, en la cual el Bien absoluto para el hombre, recordando a Aristóteles, es la felicidad[151]. Por lo tanto, la filosofía es el único instrumento posible, siendo su posición superior a la de la religión.

---

[150] Obras de al-Farabi que hay que mencionar, sin duda, además de los comentarios a Aristóteles, Platón, Porfirio y Alejandro de Afrodísia, *La clasificación de las ciencias*, *La obtención de la felicidad*, *La filosofía de Platón*, *La filosofía de Aristóteles, Principios de las opiniones de los habitantes de la ciudad excelente*, *Libro de las letras*, *Política*, *Libro de la religión*, *Epístola sobre el intelecto*, *El camino de la felicidad*.

[151] Ramón Guerrero, R., *Filosofía árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001, pp. 107-136. D'Ancona, C., *Storia della filosofía nell'islam medievale*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 380-448.

Al-Farabi habla de dos tipos de conocimientos: el general, perteneciente a la gente común, y el propio de los expertos, entre los cuales existe una jerarquía (filósofos, dialécticos, sofistas, legisladores, teólogos, alfaquíes).

La filosofía conduce a conocer el Creador, Uno e Inmutable, que, siguiendo el método que la lógica establece (con sus cinco métodos: el demostrativo, típico de la filosofía y el más científico, el dialéctico, el sofístico, el retórico y el poético), solo el filósofo puede alcanzar. En cambio, el hombre común, el no experto, puede alcanzar el conocimiento de las verdades superiores a través de la religión, importante instrumento para explicar cosas difíciles al vulgo.

Religión y filosofía tienen una misma fuente común: la iluminación superior de Dios, que no es directa como la exponía al-Kindi[152], sino realizada por medio del intelecto agente, que para al-Farabi es una entidad separada del hombre, que pertenece al mundo supralunar inmaterial y corpóreo.

De ese intelecto surge una emanación de formas que infunden en el intelecto humano y, en algunos hombres, también en la imaginación (facultad a la que Farabi da mucha relevancia) como el Profeta, único que la puede recibir en total plenitud y podrá comunicarlas a los hombres. Sigue explicando que todo este proceso puede variar de pueblo a pueblo, dado que cada pueblo las recibe de manera diferente a través de profetas, que serían intérpretes de la suprema realidad, dando origen a las diferentes religiones propias de cada pueblo. Al contrario, la filosofía es única y universal, totalmente conectada con la razón, no sujeta a interpretaciones, porque sigue un método, la lógica, mientras que las lenguas son todas diferentes con sus diversas gramáticas.

Sin embargo, no se puede subestimar la importante función social que la religión tiene; es necesaria porque es la única posibilidad que tiene la gente común y no experta de poder acceder a la Verdad a través de la revelación que el profeta recibe en su imaginación, con lo cual ese conocimiento les puede proporcionar la felicidad.

---

[152] Ramón Guerrero, R., *Filosofía árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001, pp. 83-105. D'Ancona, C., *Storia della filosofía nell'islam medievale*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 282-351.

En el campo de los sueños, al-Farabi lo conecta al tema de la imaginación que, como acabamos de decir, la considera un elemento de notable interés.

Según su teoría sobre el sueño, debemos evocar tres aspectos importantes:

1. Recordar que al-Farabi da importancia a la imaginación y al trabajo que ella cumple en la percepción del sueño;
2. Basa su teoría en la dotrina del temperamento, que como sabemos, circulaba en los ambientes de cultura y de medicina, gracias a la herencia y la circulación de las dotrinas médicas de los antiguos;
3. Cree también que lo sueños puedan ser simbólicos y que podamos soñar algo de lo que hemos tenido experiencia durante la vigilia[153].

Cuando los sentidos están despiertos, en acto, perciben y tienen experiencia, la facultad imaginativa está en estado pasivo, recibe impresiones y ella misma va almacenando imágenes de objetos desde el mundo sensible, encontrándose, durante esta fase, al servicio de la facultad racional y al mismo tiempo ayudando a la apetitiva.

En cambio, cuando el sujeto está dormido y en estado de absoluto reposo, esta facultad se encontrará libre de todas sus funciones y es cuando puede usar aquellas imágenes almacenadas, que habían sido vistas durante la vigilia. Es la única facultad que posee la capacidad de grabar imágenes, de retenerlas, memorizarlas y en un determinado momento jugar con ellas representándoselas de nuevo o reproduciéndolas.

Todo esto le permite crear, haciendo copias de lo que tiene almacenado, objetos inteligibles (objetos que se quedan cerca de las facultades nutritiva o apetitiva). Pues, el temperamento del cuerpo, en este punto, contribuirá al desarrollo de todo lo que conducirá el sujeto a soñar (por ejemplo, un temperamento seco en el momento del sueño contribuirá a representar escenas u objetos dentro de la esfera de la sequedad). La imaginación, por lo tanto, trabaja mucho al servicio de la percepción sensible, desde aquí se pueden obtener dos tipos de sueños:

[153] Y aquí parece recordar la teoría aristotélica de los sueños y de cómo logramos producir imágenes, algo que pudo encontrar en el *De Anima* y en los *Parva Naturalia*.

- lo de volver a vivir cosas de la vida real, que, como ya se ha dicho, es una de las primeras y básicas funciones de la imaginación;

- en el segundo tipo de sueño, en cambio, no vamos a revivir lo vivido; en este caso, la imaginación cumple con un trabajo distinto: se pone a "jugar" con los objetos que conserva y puede intercambiarlos entre sí o con otros objetos sensibles. En esta circunstancia, lo que se puede deducir es la creación de un simbolismo de los sueños, que, en muchos casos, necesitarán interpretación.

A todo esto, hay que subrayar que el contenido de los sueños puede depender también de las condiciones del cuerpo (de hecho, durante el sueño, para la producción de sueños), es importante, además de la experiencia, la condición de los temperamentos del cuerpo.

Encontramos una gran mezcla de aspectos recibidos por las facultades durante la vigilia y varios otros factores, como la experiencia o los temperamentos.

Y más: imaginemos el caso de la persona que, durmiendo, se levanta, se pone a caminar y cree golpear un objeto u otra persona, que en la realidad no están allí, que no existen. La representación de la facultad imaginativa surge de las cosas representadas y recuerda respuestas motoras como si aquellas cosas estuviesen realmente presentes. Sucede exactamente como en otros sueños, es decir, hace uso de imágenes que tiene en su almacén. Se encuentra, en estas circunstancias, en situación de total poder de sí misma.

La concepción de la naturaleza y de la imaginación, en al-Farabi, son suficientes para explicar la perfección y belleza de lo sensible, directamente proporcionales a la perfección y belleza de los objetos racionales. Hay pasos desde lo empírico a lo racional y al uso intercambiable de objetos.

Explica que en la facultad racional las cosas racionales que están en potencia se convierten en reales y la razón en potencia se convierte en razón real. Es la tarea del intelecto agente a través de su emanación de formas a la facultad humana[154]. Lo mismo ocurre con la emanación de formas a la facultad de la imaginación.

---

[154] Entendido como un único intelecto, dotado de dos partes de una única alma racional que es de por sí, intelecto en potencia, cuyo intelecto en potencia es algo como una materia en la que se producen unas formas (como sentido de receptividad de las formas en sentido aristotélico). Aquí se producirían los

Lo que la facultad racional recibe desde el intelecto agente es como una luz que ilumina la vista: llega también a la facultad imaginativa, que lo usará como copias del original.

Parece encontrarse en al-Farabi una gran labor de unión entre las diferentes teorías sobre el sueño, la de los médicos y la idea de la conexión entre cuerpo y sus temperamentos con la producción onírica, lo que viene y permanece de las experiencias que los sujetos viven durante la vigilia. Son nociones procedentes de Aristóteles y del neoplatonismo. Se trata de elementos que pudieron ser una buena y rica base para desarrollar su propia teoría del sueño.

inteligibles abstractos desde las materias y llegados a este punto, se convertirían en inteligibles *in actu*. Los inteligibles eran formas en materias, en potencia.

III.4 Ibn Sina, Avicena

Con el príncipe de los médicos vamos cerrando nuestro viaje por Oriente Medio, para luego movernos a la España Árabe, al-Ándalus, donde Ibn Rushd, Averroes para los latinos, nuestro gran médico-filósofo y juez andalusí, nos está esperando.

Sin embargo, por el momento, no podemos evitar presentar la obra y el legado inmensos dejados a la historia, por Abu 'Ali al-Husayn ibn 'Abdallah ibn Sina, más conocido como ibn Sina, o en Europa como Avicena.

Tenemos noticias suyas gracias a un discípulo y amigo suyo, al-Guzgani (de Guzgan, en Turquestán), que escribió una biografía del maestro que posteriormente fue conservada por ibn al-Qifti (m. 1248)[155].

Sabemos que Avicena tuvo una vida llena de aventuras, con muchas mudanzas de ciudad a ciudad, a la búsqueda muy a menudo de mecenas que creyeran en su labor de medico e intelectual.

Nació en un pueblo cerca de Buhara en el 980, su lengua materna fue el persa, pero pronto el árabe constituyó su idioma principal de escritura y de estudio en general.

Con solos diez años podía recitar de memoria el *Corán* y otros escritos religiosos; desde los diez hasta los dieciséis estudió el *Fiqh*, es decir, el derecho islámico (y con más precisión la jurisprudencia islámica), la filosofía (sobre todo el gran legado griego y Aristóteles) y las ciencias naturales. A partir de los dieciséis comenzó los estudios de medicina, que le apasionaron y que estudió de forma autodidacta, campo de estudio durante toda su vida; muy rápidamente conoció la fama como médico. Fue reputado por su mentalidad científica y su método racional y empírico, y el emir del Jurasan, Nuh ibn Mansur, puso a su disposición para que pudiera estudiar su maravillosa biblioteca en la que, según el propio Avicena, había ejemplares únicos que nunca más logró ver.

Murió en el 1037 desgastado y afligido por una existencia dura y llena de fatigas.

---

[155] Cruz Hernández, M., *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento,* Salamanca, Universidad de Salamanca - Facultad de Filosofía, 1997.

Su obra maestra en campo filosófico fue *El libro de la Curación*, un texto que hace referencia al espíritu, escrito para fortalecer y ennoblecer moralmente a los hombres. Un libro que trata de las cosas del alma y de las cosas divinas. Se trata de una verdadera *suma* filosófica, donde se encuentran todas las ramas de la filosofía (la lógica, las tres ramas fundamentales que son la filosofía teorética, la filosofía natural y la metafísica), y la filosofía práctica.

Aunque en ella están presentes las ideas de los filósofos griegos, especialmente de Aristóteles y de los neoplatónicos, sin embargo, resulta ser una obra totalmente original, autónoma. Se encuentran los principios de sus fuentes, pero luego tiene un desarrollo propio; se aprovecha de la filosofía antigua griega para transformarla y completarla con un pensamiento y una estructura personal y crítica y original.

A propósito de los sueños, solo en la parte final del texto correspondiente a *Las Cosas Divinas* o *Metafísica*, en los párrafos donde se habla de la providencia (enfatizando como las cosas nunca pasan por simple casualidad, sino según ordenes divinos, providenciales) y del alma, hace una pequeña referencia a los sueños. En el apartado sobre la forma de la imaginación, explica que la imaginación es una facultad que no es más débil que la sensación; es más, la imaginación es más eficaz y pura, tal como se experimenta en los sueños. La imaginación es una herramienta poderosa de nuestra facultad anímica, al punto que cuando soñamos, lo que soñamos es más intenso de lo que vivimos con los sentidos durante la vigilia. La forma que vemos en los sueños es la que está impresa en el alma, pero esa impresión en el alma no es exactamente lo que existe fuera de nosotros. Pero en el tema de los sueños, en sentido onírico, no profundiza mucho más. Lo que más desarrolla, como veremos en breve, en el gran tratado de medicina, es el tema del sueño en sentido de reposo, en términos más bien fisiológicos[156].

Avicena se consideró más que otra cosa un médico, la medicina fue verdaderamente una vocación para él, fue la disciplina en la que más en absoluto se esforzó y se concentró.

[156] Avicena, *Libro della Guarigione*, a cura di Amos Bertolacci, Utet, Roma, 2015, pp. 750 – 789.

Sobre sus conocimientos de los médicos anteriores a él, sabemos que seguramente conoció la mayoría de los escritos que circulaban en aquella época, entre los cuales, por ejemplo, los de al- Razi[157]. También pudo conocer a Ali ibn al-Abbas (m. 994) llamado Mayusi, persa como él, cuyo libro más conocido es el *Liber Regius*, como lo titularon las traducciones medievales, efectuada una de ellas por Esteban de Antioquia en el siglo XII, llamado anteriormente *Pantechne* en la versión de Constantino Africano (m. 1087). Conoció también el médico cristiano que se considera además su maestro, Abu Sahl[158].

Refiriéndonos a las obras de Avicena, que según el estudioso Said Nafissi[159] pudieron ser 242 (23 en lengua persa), seguramente muchas perdidas, 45 seguras en la lista de al-Qifti, 100 en la lista más moderna de Gohlman[160]; refiriéndonos a sus obras, la primera que cabe mencionar es su gran tratado de medicina, *al-Qanun fi't-tib*, es decir, texto normativo de la medicina, *qanun* en sentido de regla/norma/canon, también conocido como *Canon*.

Se trata de un tratado de medicina, majestuoso por la época, dividido en cinco libros que tratan, respectivamente, de los principios generales de la medicina; de los medicamentos simples en orden alfabético, de la materia médica y de la farmacología simple; de las enfermedades de los órganos en particular y de los miembros; de las enfermedades que a partir de un órgano pueden ir invadiendo todo el organismo; finalmente de la farmacopea y de los medicamentos compuestos.

Es una obra enciclopédica que se usó en toda Europa, en las escuelas médicas y luego en las facultades de medicina, durante siglos, junto con el *Colliget* de Averroes.

En los siglos XIV – XV fue *Auctoritas* primera en absoluto. Una de las primeras traducciones latinas en circulación, probablemente la primera, pudo ser la de Gerardo de Cremona. Durante el Renacimiento hubo varias copias impresas circulando por Europa, la primera efectuada en 1472 en Milán, en hebreo en Nápoles en 1491 y, en Roma, en árabe en 1593. Italia tuvo un papel importante en la difusión de este texto

---

[157] Recordemos el médico y alquimista al-Razi del cual ya hablamos anteriormente.
[158] Médico, filósofo y astrónomo persa (960 d.C. – 1010 d.C.). fue maestro de Avicena y escribió uno de los primeros tratados de medicina en cien capítulos.
[159] Estudioso iraní (Teherán 1895 – 1966).
[160] Profesor de filosofía islámica y ciencia en la Universidad estatal de Nueva York. Golhman, W., *The life of Ibn Sina,* edición crítica y notas de la traducción, New York, 1974.

impreso, que se convirtió en manual imprescindibles para las universidades en las facultades de medicina.

El texto se ocupa de la curación del cuerpo dando a la medicina un papel absolutamente científico, siguiendo el razonamiento hipocrático que veía cada enfermedad como fruto de una causa natural sobre la cual hay que investigar y encontrar una solucione que cure.

Es muy interesante, por ejemplo, leer los apartados que tratan del ojo, de su anatomía, de sus músculos y la interpretación del mecanismo de la vista que se acerca al conocimiento hodierno; o las observaciones sobre el funcionamiento del corazón. O los análisis sobre la diabetes muy parecidos a los realizados en el siglo XVII por el científico inglés Thomas Willis (m. 1675)

Interesantísimo el pasaje donde piensa en las enfermedades infecciosas y su hipótesis: la idea de que se pudieran transmitir a través de minúsculos organismos en el agua o en el aire fue una tesis que confirmó el microbiólogo holandés Antonio Van Leeuwenhoek (m. 1723) con la ayuda de microscopios que el mismo construyó.

Realizó un estudio sobre las pulsaciones, llegando a contar 60 variaciones simples y 30 complejas. Podríamos seguir registrando los estudios que se encuentran en esta obra formidable. Sin embargo, hay algo fundamental que recordar, algo que fue como un *leitmotiv* para Avicena: estudiar la medicina, sus complejidades y sus posibles soluciones a los problemas que surgen en el cuerpo humano tenía como objetivo buscar la felicidad para el hombre.

La felicidad debía ser el fin último de la existencia humana, y el médico debía ser alguien que pudiese ayudar en esta gran búsqueda. De hecho, justamente siguiendo este gran principio regulador, se ocupó también de la cura de los bebés, a los cuales, indica Avicena, se les debería hablar muy a menudo, para que pronto empiecen a practicar el lenguaje; que deberían estar en una media oscuridad cuando necesitan descansar, para que puedan relajarse tranquilos.

Nos indica cómo enfermos y convalecientes deberían ser acogidos en un ambiente agradable y cordial y recibir una atención muy considerada, hasta tener a su alrededor

flores, perfumes, cantos, porque las tristezas y las dificultades no ayudan en el proceso de curación.

Entra aquí en juego un particular sector considerado por Avicena en su estudio médico: la medicina psicosomática y la idea de un hospital[161] que sea agradable para el paciente, la idea que los hospitales tuvieran también jardines, flores, pequeños lagos, música[162].

Avicena amaba darles asistencia médica gratuita a los enfermos, algo absolutamente insólito para su época; esto le permitía aumentar su ejercicio en la profesión de médico, tener más casos de estudio, experimentar fármacos nuevos.

Empezó en la corte del Emir Nuh bin Mansur, que le dio el acceso a la majestuosa biblioteca; en esta corte pudo cotejar sus ideas y conocimientos con otros médicos y doctos del momento. Pero, como sabemos, al cambiar de las situaciones políticas, tuvo que marcharse y peregrinar yendo siempre en busca de mecenas que lo acogieran en su entorno.

Como ya estábamos explicando, el *Canon*, contiene una riqueza inmensa de saber. En su interior acoge principios hipocráticos sobre la teoría de los humores, así como otros galénicos; sin embargo, como pasó con su suma filosófica, no dejó de ser un tratado original, con propias evidencias científicas e importantes novedades para la época.

Un aspecto al cual, Avicena atribuye mucha importancia es la higiene y el mantenimiento del bienestar físico; como él mismo decía, la medicina debería ser en primer lugar una práctica que nos permite conocer nuestro cuerpo y su funcionamiento, por lo tanto, el objetivo primario debería ser el preservar su equilibrio y su salud, restaurarlos a la hora de perderlos.

---

[161] Uno de los hospitales más famosos del Medioevo, fue el de el Cairo, el hospital que quiso al-Mansur Qala'un en 1284. Llegaba a hospedar hasta ocho mil personas y contaba con bibliotecas, salas de lectura, salas de oración, farmacias, y mucho más.

[162] Me gustaría recordar aquí un maravilloso proyecto que fue ideado por el médico y científico italiano, Umberto Veronesi, ya en los años 2000, cuando fue ministro de la salud en Italia, en colaboración con el famoso arquitecto Renzo Piano. Veronesi, durante toda su carrera de médico y científico en oncología, ha defendido la visión más holística de la medicina, recordando que el médico debería tener una grandísima empatía con el paciente enfermo y que, también los hospitales, deberían ser lugares que no solo transmiten angustia, miedo y esperanza; sino también deberían ser lugares donde el paciente se sienta tranquilo, seguro, mimado y que su entorno sea agradable y acogedor. ¡Todos soñaríamos esto! Desde luego el proyecto no fue aprobado por el gobierno de entonces y con el tiempo nadie volvió a acordarse de ello.

Entre los muchos temas de este grandísimo manual de medicina, si así queremos llamarlo, además de aspectos prácticos como lo de la higiene, recién comentado, trató sobre los síntomas de la meningitis, la génesis de la tuberculosis, elaboró una todavía primitiva pero innovadora teoría de la transmisión de gérmenes a través de agua, aliento o contacto con algo contaminado. Y fue el que acuño la palabra "cuarentena", viendo que en una epidemia hay que separar a las personas en distintos lugares, unos en donde estén los enfermos y otros los sanos, todo esto un período de más o menos cuarenta días, que es el tiempo que se necesita para que la enfermedad pierda capacidad de posarse en otro sujeto, ya que muy a menudo las enfermedades circulan gracias a partículas casi invisible al ojo, lo que no nos permitiría individuarlas.

En el *Canon*, entre los muchos argumentos médico tratados, hay aquel que concierne el tema de reposo, del sueño y de la vigilia en el apartado Causas corporales inevitables por fisiológicas[163].

Nos habla del reposo como de un tónico para nuestro cuerpo y del sueño como algo que tiene un efecto similar al reposo; en cambio la vigilia es algo parecida al ejercicio.

El sueño refuerza las funciones naturales, aumentando el calor y relajándose las facultades sensoriales. A veces, dice, ayuda a expulsar materias débiles que están bajo la piel o en las partes profundas del cuerpo.

Propone un esquema de los factores asociados durante el tiempo del sueño y sus efectos sobre el cuerpo. Los primeros son: sudor profuso, aparato gástrico conteniendo materias digeribles, humor bilioso caliente, estómago vacío y humor indigesto. Los efectos: acumulación de nutrientes, terminación de la digestión y formación de calor innato, formación de calor extraño, enfriamiento y dispersión del calor, enfriamiento y expansión del calor.

Entre los buenos efectos que el sueño puede producir tenemos el olvido de los sufrimientos mentales y la rectificación de los razonamientos por estar aturdidos. Lo ideal sería dormir durante la noche porque la humedad y la somnolencia de la noche contribuyen a una buena digestión. Al revés, el peor momento es el día porque no se duerme tanto como es necesario para terminar la digestión.

---

[163] Referencia al texto inglés, "*The Canon of Medicine of Avicenna*", AMS Edition, New York, 1973.

La vigilia, en cambio, actúa de manera opuesta, dispersa materia e incrementa el apetito y la sensación de hambre; además dispersa el poder digestivo y debilita la digestión.

Existe también una situación intermedia entre vigilia y sueño, negativo para todos los estados del cuerpo: el insomnio.

Con estas breves pero significativas informaciones sobre ensueños, sueño y vigilia en Avicena, no despedimos del grande médico y filósofo medio oriental para acercarnos a *al-Ándalus*. En particular manera, trataremos de centrarnos en la vida, pensamiento, prácticas médicas y estudio del sueño del gran jurista, filósofo y médico Averroes.

III.5 Pasaje histórico a *al-Andalus*

En nuestro paso a occidente, en particular a las tierras ibéricas, encontraremos la última gran corriente de filósofos. Empieza como una historia de conquistas, de llegada de nuevos pueblos invasores en una tierra de huella latina y visigoda, para convertirla en un lugar de gran mezcla de culturas y un importante laboratorio de ideas científicas y filosóficas.

Durante todo el VII siglo hubo un gran avance de tropas provenientes de este nuevo mundo árabe que se estaba desarrollando en el Mediterráneo y con un consiguiente crecimiento del territorio islámico que supuso un problema de gobierno en la península arábiga[164].

Además del avance cultural y de todo un nuevo modo de concebir la sociedad y de recibir la cultura de los antiguos, naturalmente, va avanzando una concepción de poder, de ampliar y gobernar territorios cada vez más grandes.

Las tropas que entraron en la península ibérica, procedían de Tánger; sin embargo, no hay fuentes exactas sobre las rutas seguidas, posiblemente las vías romanas que se utilizaban en la época visigoda; pero apenas hay noticia que ayude a descifrar con más exactitud los movimientos de los grupos árabes[165].

En el 645, con las tropas Omeyas, se empezó a conquistar la provincia del norte de África, "*Ifriqiyya*", en un momento en que todavía no hay una legislación definida, puesto que el texto canónico del *Corán* no estaba fijado aún ni habían aparecido las escuelas de derecho islámico. Con esto quiero decir, que cuando este neonato mundo árabe e

[164] De hecho, pensemos que impulsos de conquista, como fue el de *al-Andalus*, partieron de zonas periféricas como Qairuán (Túnez).

[165] En general hay problemas con las fuentes de este periodo histórico, sobre todo porque son traducciones y a veces la forma de transmitir los hechos son levemente diferentes de las cristianas. Por ejemplo, un manuscrito como *Noticias de los Reyes de al-Andalus*, de Ahmad al-Razi (m.955), se ha perdido, sin embargo, tenemos noticias gracias a las menciones de ibn Hayyan (m. 1076). Existe el peligro de interpolación o que haya descripciones añadidas. Sabemos que al-Razi por primera vez aplica el método histórico en una secuencia cronológica, pero también busca y recoge informaciones que no están fechadas y solo se han transmitido oralmente, precisamente porque era un contemporáneo de los hechos y pudo preguntar a la gente. Esta parece que fue una forma doble de narrar, usada por los cronistas árabes. Su hijo, Hisa, siguió con la crónica y así fue durante varias generaciones.

islámico entró en la península ibérica, su cultura todavía no se había desarrollado. La entrada en el territorio hispánico tuvo lugar en el año 711.

¿Quiénes eran los *ahl al-fath*, "la gente de la conquista"? Los primeros que entraron en el territorio y los primeros que tuvieron que asimilarse fueron los llamados *baladiyyun*, los baladíes, literalmente "los del país", los del ejército de Musa, los *Lajmíes*. Luego entraron las tropas de la frontera, *tagr*, árabes y clientes y aliados cristianos y, en fin, los bereberes divididos en tribus.

En el año 741 llegaron tropas Omeyas y se empezó a hablar de *yund*, es decir, de divisiones al interior del ejército, con diferentes nombres de provincias de oriente medio. Es a partir del 750, cuando cayó la dinastía Omeya en Oriente, empezó un periodo de inestabilidad. Comenzó a llegar otra gente a *al-Ándalus*: yemeníes de la tribu de Kalb y el grupo Quysíes desde el norte de arabia.

Así que tentemos recapitular los grupos socio – religiosos andalusíes tras la conquista; Había:

- Todos los árabes que vienen del califato Omeya: miembros del linaje árabe llegados con Musa y que se fueron con él; los sirios del ejército de Baly; los sirios que acudieron en torno al 752. Muchos de estos se casaron con ricas herederas visigodas.
- Los Bereberes, escasamente arabizados y por esto considerados árabes de segunda clase.
- Clientes (llamados al singular *mawla*, al plural *mawali*)
- Conversos y muladíes (en singular *muwallad*, plural *muwalladun*)
- Dhimmíes (cristianos o judíos, o, "gente del libro", según como afirma el Corán).

En el 822 (hasta el 852) comenzó a gobernar en el territorio andalusí 'Abd al-Rahman II, un emir reformador que consolidó muchas de las iniciativas de sus antecesores, e impulsó la ceca de estado- el emirato se fortaleció políticamente y a nivel territorial, hechos que posibilitaron la necesidad de tener una propia moneda fuerte, poder dejar la costumbre de intercambiar productos y tener una fuerza economía propia. Esto daba un salto a la economía, que a su vez se fortalecía hasta poder llegar a cobrar impuestos.

Además, Córdoba, la capital del emirato, tenía minas de plata, lo que la convirtió también en el centro de la ceca.

También en el emirato y luego en el califato se produjo una sistematización del derecho siguiendo el esquema del derecho islámico. En la organización del estado, después de un "príncipe", había un gran visir, es decir, un primer ministro y secretario de estado. Había en todo al-Andalus, autoridades judiciales y judicaturas especiales o secundarias. Había un *Qadi l-yama'a*, juez de la comunidad islámica, un *Qadi l-qudat*, un juez de los jueces, un *hakim* o juez de arbitrio, o arbitro diríamos. Hay más figuras como el consejo propio de los *qadíes*: estaban los alfaquíes, especialistas en *Fiqh*, el derecho islámico; los muftíes, encargados de interpretar este derecho y emitir una fatwa, en la que se hubiera consultado la ley y se decidiera para un caso concreto. Estaban los *mahádizun*, los que conocen los "*hadices*" y los transmiten para que sirvan como fuente del derecho. Todos estos eran los especialistas del derecho a los que podían consultar los *qadíes* para dar sus sentencias.

Tenemos *grosso modo*, la primera estructuración del territorio andalusí, sin considerar los cambios de fronteras y de poderes. Esto nos ayuda simplemente a poner las bases para imaginar qué tipo de sociedad se encontraron los grandes intelectuales como Tufayl, Averroes o Maimones, posteriormente. Sus raíces culturales y, desde luego, filosóficas encuentran su origen en la *translatio studiorum*, de la que anteriormente se habló.

Hasta el siglo X hay escasas manifestaciones del pensamiento filosófico, simplemente porque la corriente dominante es la *maliki*[166], corriente del islam sunní, hostil al pensamiento racional y a la especulación en sentido filosófico.

Hubo pequeñas ramas del mu'tazilismo, una corriente especulativa, como el caso de Ibn Masarra en Córdoba, que veía la exégesis alegórica del Corán como libre albedrio y las teorías neoplatónicas como la de la jerarquía del intelecto, alma y naturaleza, además enseñaba la eternidad de la materia prima.

Sin embargo, con la llegada del califa 'Abd al-Rahman III, al-Ándalus comenzará a aumentar su interés por las ciencias profanas con una nueva política ambiciosa,

[166] Llegó a *al-Ándalus* alrededor del siglo VIII por los discípulos de Malik ibn Anas (m. 795).

culturalmente activa y que hacen llegar de Oriente cantidades ingentes de libros hasta tener la inmensa biblioteca de Córdoba que, según algunos historiadore, llegó a contar con cuatrocientos mil libros, en la época del califa Al-Hakam II, lo que permitirá poder consultar una enorme cantidad de textos.

III.6 *Memorias de al-Andalus: Averroes y la medicina en el Medievo latín*.

> «*Frente a lo que se creyó en occidente, Averroes ejerció la medicina, conoce la disección y en su obra va más allá de las fuentes tradicionales de la medicina árabe, tanto en lo que se refiere a la crítica de Avicena y Galeno, como en la introducción de la medicina práctica de su contemporáneo y amigo Avenzoar, como en el recurso a la experiencia y a las tradiciones alimentarias y dietéticas andalusíes; incluso en anatomía y fisiología presenta ciertas innovaciones, algunas parecidas a las que luego introducirá Vesalio, si bien por razones muy diferentes*»[167].
>
> Cruz Hernández

Me gustaría, en este capítulo, volver al tema del legado médico (del cual seguramente ya hemos hablado ampliamente antes, sin embargo, creo que va a ser importante volver a algunos momentos y pasajes históricos), en la historia de los maestros árabes, especialmente los andalusíes, para poder ver efectivamente cuál fue la herencia que la Europa Latina recibió.

Cuál fue el legado relativo a manuales por supuesto, a descubrimientos científicos, médicos en particular, pero también relativo al hombre que fue el médico-filósofo de estas épocas, muy a menudo olvidadas o descritas como simples periodos de transición en la historia donde no se produjo mucho, donde solo se efectuaron transcripciones y traducciones de textos clásicos, donde aparentemente no hubo ningún laboratorio de ideas ni de preparación para la posteridad.

Querría recordar, que la memoria, la memoria histórica es un bien precioso para la humanidad, es algo que nunca deberíamos olvidar, es la posibilidad que nos

---

[167] M. Cruz Hernández, *El islam de al-Andalus*, Madrid, 1992, p. 401.

otorgamos a nosotros mismos de avanzar, de desarrollar ideas y ciencias, de ser humanos mejores. Y esto se aplica a cualquier campo del pensamiento, a cualquier rincón de nuestra historia.

La transmisión de textos, y consecuentemente de sabiduría, efectuada por la España árabe es de gran importancia, es parte de la gran riqueza sapiencial que la Europa latina halló entre sus manos y es muy fascinante viajar dentro de este mundo que representó, en pleno Medievo, una forma *ante litteram* de Renacimiento.

Ciencia y medicina árabes nacen de una mezcla de saberes, como sabemos, juntándose los persas y los hindúes a través de caravanas que viajaban y transportaban especias y medicamentos, con el saber griego y sus libros que llegaban a Oriente Medio a través de botines de guerras o embajadas. Estas obras una vez llegadas al califato se fueron traduciendo hasta dar vida en el siglo IX a la *Bayt al-hikma*, o Casa de la Sabiduría[168].

Se fueron desarrollando los dos grandes bloques científicos de los árabes: la ciencia de los antiguos refiriéndose a los griegos (medicina, aritmética, astronomía, música, alquimia, filosofía y mecánica), y las ciencias de los árabes (teología, gramática, ciencias jurídicas). Los grandes estudios de medicina eran de origen griego-romano evidentemente, aunque se añadieron otros elementos de prácticas empíricas y creencias religiosas cómo pasó con Mahoma.

¿Quién era el médico? ¿Qué papel cubría en el mundo antiguo y luego en el árabe? Es justo lo que hemos analizado grandemente desde la Antigüedad, hasta la grandísima figura de Avicena.

Recordemos que según Galeno un médico era también un filósofo, se podría hablar de médico-filósofo, y si la medicina era su sustancia, la filosofía su accidente; tenía que ser muy empático con el paciente y presentarse como una figura casi paternal; debía estar muy preparado y dedicar su vida a esto, pues dedicándose a objetivos tan nobles su carácter tenía que ser muy altruista.

[168] Véase lo dicho anteriormente sobre esta Casa de la sabiduría

Medicina y filosofía viajaron juntas en las civilizaciones antiguas, medievales y árabe-islámicas (acordémonos de Platón que en la *República* usa la medicina como metáfora de la política y el médico como metáfora del rey-filósofo).

En la filosofía griega, en general, la relación entre cuerpo y alma fue muy importante y al-Razi, por ejemplo, primer tratadista árabe y médico filósofo de finales del siglo IX, seguramente supo relacionarse bien con el paciente y nunca cayó en el escolasticismo. Probablemente en la base de su conducta como médico estaban los principios galénicos o griegos en general.

Galeno empezó a ser conocido en el mundo árabe ya desde el tercer tercio del siglo VIII, pero solo a partir del IX los textos de medicina griega fueron estudiados y traducidos de forma sistemática, y Galeno fue entre los autores más conocidos y traducidos. El mundo árabe entró en contacto con otras civilizaciones, la labor de traductores y de las escuelas de Bagdad al empezar el siglo X dieron luz a la formación de un importante *background* para la formación científica que daría vida a la medicina árabe.

En el siglo IX una importante obra de traducción fue la de Hunayn ibn Isḥāq, que puso las teorías galénicas como base de la medicina. A pesar del juramento de Hipócrates practicado por los médicos árabes, no muchos de los trabajos del médico griego fueron traducidos y la mayoría de los textos de estudio eran traducciones de Galeno. Por ejemplo, la gran importancia atribuida a la teoría de los cuatro humores es de origen galénico. Otro libro fundamental traducido por los árabes fue el *De materia médica*[169] de Dioscórides (texto, como vimos, importante para la farmacología y, entre varios temas, los que versan sobre las plantas venenosas y los animales).

Entre las más importantes labores en el mundo árabe a finales del siglo X- inicio del XI, tenemos la de ibn Sina, Avicena para los latinos: el *Canon*. En este libro Avicena intenta ordenar las doctrinas médicas de Hipócrates, Aristóteles y Galeno, añadiendo observaciones personales.

[169] Véase cuanto se ha dicho anteriormente sobre esto.

Todos estos conocimientos tardaron en llegar a al-Andalus, ya que los primeros musulmanes que ocuparon la península eran principalmente hombres de armas y se dedicaron más a cuestiones militares y de organización del territorio.

La ciencia de los mozárabes durante un tiempo fue la única existente y predominó sobre todo en la medicina.

Se conservaba en los monasterios y se basaba en textos clásicos latinos o era de época visigoda. La primera sede de desarrollo científico en la península ibérica fue Córdoba que en siglo X, con el califato Omeya, representó verdaderamente el comienzo del desarrollo científico andalusí siendo un lugar importante políticamente y donde había un ambiente de tolerancia y de convivencia entre judíos musulmanes y cristianos, lo que estimuló la llegada de eruditos.

Entre los nombres más importantes del siglo X recordemos al-Zahrawi uno de los médicos más conocidos de la medicina andalusí, conocidos entre los latinos como Abulcasis. Su magna obra, traducida al latín y conocida en los siglos posteriores, fue *al-Tasrif* compuesta por treinta tratados entre los cuales destaca el dedicado a la cirugía, disciplina sobre la cual se escribió muy poco en general. En el siglo XII destacan los grandes nombres de Avenzoar (ibn Zuhr), Maimónides y Averroes, que fueron universalmente conocidos tanto en occidente como en oriente.

El médico era esencialmente un clínico no existiendo las especialidades como hoy las entendemos y siendo un sabio que, como ya dijimos, debía ocuparse de diferentes disciplinas como la filosofía o el derecho o la farmacología *etcétera*.

Conocimiento básico era el estudio del cuerpo humano, de los cuatro principios fundamentales (fuego, aire, agua, tierra), de los cuatro elementos inmutables (calor, frío, humedad, sequedad) y los humores (sangre, flema, bilis amarilla, bilis negra).

Se solía dividir el cuerpo en cuatro partes:

1. Psíquica;
2. Animal o vital;
3. Nutritiva;
4. Reproductora.

Cada parte dependía de un órgano. La enseñanza de la medicina se desarrolló en Oriente en las mezquitas y en los hospitales, como ya vimos, luego en su alrededor donde se implantaron escuelas coránicas y madrazas.

La práctica médica se aprendía en hospitales donde un médico director tenía unos ayudantes que cada día lo acompañaban, a pasar visita; los enfermos estaban divididos en secciones de hombres y mujeres y en cada sección según tipología de enfermedad.

En *al-Ándalus,* al contrario, no hubo hospitales hasta el siglo XIV, el maristán de Granada, y el aprendizaje se desarrollaba todo en las consultas de los médicos además de estudiarse los libros de los médicos más importantes y superar una especie de examen al final.

En época medieval el método expositivo (que ya se usaba desde el siglo III d.C. y era fruto de los métodos antiguos de Platón, Aristóteles y los estoicos), era principalmente de tres tipos: *summa*, compendio, comentario.

La tipología de "la gran *summa*" (*Shifá*) – enciclopedia de todo saber o el *Qanun fi-l-tibb* de ibn Sina son una excepción. A partir de Galeno, el compendio era lo que dominaba la enseñanza de los médicos, y era acompañado por los comentarios. Con las tres escolásticas se hizo una formalización metodológica y legal donde compendio y comentario correspondieron a nuestros manuales sobre todo en la escolástica islámica que, siendo la primera en desarrollarse históricamente delineó unos modelos seguidos luego por cristianos y judíos.

La medicina árabe representó un modelo hasta el Renacimiento. Hay textos (que además fueron "los manuales del Medievo"), como el *Canon* de ibn Sina que fueron de extraordinaria agilidad, otros como los de ibn Rushd resultaron más complejos.

Los intelectuales y filósofos más relevantes y que dejaron una huella, que ejercieron como médicos en *al-Ándalus* fueron ibn Tufayl, ibn Bayya[170], Maimónides,

[170] Ibn Bayya, también conocido como Avempace, nació en Zaragoza a finales del siglo XI de una familia humilde alejada del mundo intelectual. Tenemos pocos datos sobre su vida privada; sabemos que desde joven se dedicó a la música (nos queda un tratado sobre las melodías musicales), a la poesía, pero también estuvo muy preparado en otros campos del saber, como por ejemplo la medicina, las matemáticas, la astronomía, la lógica y la filosofía. Algunos tratados sobre medicina que escribió son testigos de la práctica de la profesión de médico. Sabemos que predijo un eclipse lunar al que dedicó versos. En su vida tuvo muchos amigos, pero también muchos enemigos que probablemente sufrieron de fuertes envidias hacia

ibn Zuhr, y por supuesto ibn Rushd más bien conocido como Averroes, entre los latinos.

él. De hecho, parece que la muerte ocurrió mientras permanecía en Fez en 1139 a manos de un colega que lo envenenó con una berenjena. Ibn Bayya fue un pensador de gran importancia para el mundo intelectual de *al-Andalus*. Fue comentarista de Aristóteles y lo dio a conocer en el mundo andaluz y por eso se presenta como un precursor de Averroes, lo mismo hizo con al-Farabi, del que fue gran conocedor y que se puede considerar como su punto de partida. Propuso su propio pensamiento personal no solo comentando a los grandes, sino que fue admirado por otros pensadores como Ibn Tufayl o Averroes. Entre sus escritos, quizás el más representativo, al menos en cuanto a sus ideas filosóficas, es el *Régimen del solitario*. Para Ibn Bayya el fin último del hombre es el conocimiento que culmina en la sabiduría y el punto de partida para realizar este camino, a través de la contemplación, es la propia interioridad, el propio Yo. El sujeto es movido por el intelecto y las ideas que en él pueden estar contenidas. El hombre produce diariamente ideas imperfectas que a través de un complejo proceso en el que interviene también la imaginación, comienza a configurarse un ideal de idea perfecta completamente libre de la materia. Los motores de la existencia humana son el Intelecto Agente, las ideas perfectas contenidas en él, y que son actualizadas por el intelecto material humano, el intelecto material, el alma donde reside el intelecto material, otras capacidades cognoscitivas y como síntesis final la síntesis del yo-alma. El gran problema para el hombre, que no le ayuda a alcanzar los fines más elevados de su existencia, es la situación en la que se encuentra viviendo, es decir, en la sociedad. La vida social es necesaria, el hecho de ser sociable forma parte de la misma naturaleza del hombre. Es precisamente en esta obra que analiza la constitución de las sociedades, el comportamiento del hombre. Las sociedades en las que vive el hombre no son perfectas; la comunidad ideal debería estar constituida por hombres modelo o solitarios, que aspiran a la perfección incluso en el caso en que se encuentren viviendo en una sociedad imperfecta. Estos solitarios son una minoría, lo que no les permite construir una sociedad aparte, sino que los obliga a permanecer en aquellas imperfectas en las que se encuentran viviendo. *El Régimen del Solitario* es una especie de dieta espiritual que el hombre modelo sigue en un intento de alcanzar el más alto nivel de salud. En una hipotética sociedad ideal, ya no se necesitarían "médicos" para el orden social, en otras palabras, jueces. Pero la sociedad ideal no existe, es solo un ideal regulatorio que buscan perseguir a los solitarios. La vida de los solitarios no requiere un aislamiento físico, pueden vivir en la sociedad imperfecta, junto con los ciudadanos cuya existencia es una lucha continua entre ellos y en la que se tienen vicios, rencores, enfermedades, accidentes que no afectan la vida del solitario. La vida del solitario es el valor ético más alto posible, su condición racional será el nivel más alto de conocimiento que lo llevará a la sabiduría. Es cierto que los demás hombres representan un peligro para el solitario, pero, repito, es un peligro que debe correr, porque el hombre no puede sino vivir en sociedad, dado que su misma naturaleza se lo impone. El gran trabajo del solitario será mantener su condición ética mientras vive en una sociedad imperfecta y en continuo contacto con hombres imperfectos, logrando no involucrarse en los vicios que los corrompen. La vida social, en fin, no representa un mal para el hombre, más aún. Ibn Tufayl no conoció personalmente a Ibn Bayya, como él mismo afirma, pero conoció su obra. En cierto sentido, con Hayy, vuelve a proponer la figura del solitario de Ibn Bayya en forma de novela filosófica. Digo en cierto sentido porque, comparando las dos obras, hay analogías, pero también fuertes diferencias. Hayy es un solitario también a la manera de Ibn Bayya porque gracias exclusivamente a la fuerza del intelecto y de la razón asciende a grados cada vez mayores de conocimiento empírico, científico y finalmente místico, siguiendo un itinerario similar al del solitario de Ibn Bayya. El solitario es un autodidacta que gracias a su propio yo tiene niveles cada vez más altos de conocimiento. Pero Hayy no está en un contexto social, excepto al final de la historia por un breve momento. Quiero decir que la actitud de Hayy se parece más a la de un solitario ermitaño, o casi. No aparece en la obra de Tufayl la necesidad del hombre de vivir en sociedad, ni el hecho de que esto sea inherente a su naturaleza, todo lo contrario. Hayy conoce la sociedad solo en el viaje que realiza con Asal a la isla de este último y, comprendiendo la incomunicación entre él y los hombres de esa comunidad, se retira de ella, vuelve a su isla, prefiriendo la casi absoluta soledad a la vida social. Ibn Bayya, en cambio, como acabamos de decir, considera inevitable y no del todo negativa la vida en sociedad, aunque sea imperfecta. Se nos presentan, pues, dos puntos de vista diferentes; sin embargo, las similitudes hacen pensar que el pensamiento de Ibn Bayya había dejado una fuerte huella en los pensadores posteriores y que también Tufayl fue influenciado por él.

Es sobre él que hoy apoyaremos principalmente nuestra atención en esta nueva sección de este trabajo.

Me gustaría profundizar un poco en el tema de la medicina árabe, de la medicina antigua, ya que esto será también la base para comprender el gran médico filósofo Averroes. Hay un aspecto empírico en muchas disciplinas del que no se puede escapar. La filosofía antiguamente englobaba también otros saberes, tenía una característica esencial de interdisciplinariedad, era uno con ellos; la medicina por ejemplo (recordamos la idea galénica del médico/filósofo y viceversa); en disciplinas como la medicina el lado materialista/empírico es determinante, fundacional para su progreso y para su misma existencia. La observación, el estudio práctico del cuerpo, vivo o no, representa todo para una disciplina cuyo fin es conocer a fondo este cuerpo, es curarlo, mantenerlo, salvarlo. A pesar de la exigencia de responder a los interrogantes más metafísicos (pensemos en la idea de alma, por ejemplo), interrogantes seguramente presentes en las mentes de los médicos filósofos de la antigüedad, en un campo como el mencionado, el cuerpo, con toda su presencia espacial, en su materialidad más total, sigue siendo un elemento dominante.

Algunos ejemplos de la historia de la medicina, en particular la medieval árabe, serán nuestras referencias para captar la importancia de la materialidad, del hecho de que algo sea experimentable en sentido absolutamente empírico, y en particular con referencia al cuerpo.

El mundo árabe representa una riqueza por la gran contribución dada al Medievo latino con textos fundamentales como el *Canon* o el *Colliget*, para los estudios fundamentales en oftalmología, urología o en cirugía. Estudios, en primer lugar, los de la cirugía, imposibles de llevar a cabo sin la observación, sin el lado empírico, sin estudios exhaustivos en materia de anatomía; cómo se desarrolla, como se descubre, en este campo si no con la observación.

Recordemos brevemente quiénes eran considerados los cuatro "soberanos" de la medicina en la época medieval:

-Hipócrates;

- Galeno (quien estudió anatomía durante años, pero en realidad solo se podría hablar de anatomía veterinaria, ya que sus estudios se realizaron únicamente en los cuerpos de los animales, equiparados al hombre - en realidad, la investigación científica con él se detiene hasta el Renacimiento cuando entre 1300 y 1400 los médicos humanistas dieron a conocer errores y mistificaciones dadas por la inexperiencia, la poca precisión y el dolo de los traductores (recordemos el ejemplo de Mondino de' Liuzzi[171], quien en 1316 escribió lo que podría considerarse el primer tratado de anatomía[172], cuyo gran mérito fue renovar la ciencia médica medieval introduciendo en el aula universitaria la disección de autopsia con fines didácticos y de investigación);

- ibn Sina y su *Canon de la Medicina*, manual fundamental para toda Europa a lo largo de la Edad Media en la que se tiene un orden sistemático de las doctrinas de Hipócrates, Galeno, Aristóteles, pasajes del tratado árabe e indio y estudios propios del autor derivados de la actividad de médico, como por ejemplo los estudios sobre el contagio - también por vía sexual- y la cuarentena como vimos arriba;

- ibn Rushd con su *Comentario a Galeno,* pero sobre todo con el *Colliget*, sobre el cual volveremos más a fondo.

---

[171] Médico boloñés, fue muy conocido por escribir, en 1316, *L'Anatomia*, el primer tratado de anatomía que sustituyó todos los anteriores que estaban en circulación en toda Europa. Al estudio teórico se pone en evidencia la práctica necesaria de la disección del cadáver, también con finalidad didáctica y de investigación. En algunos escritos suyos, personales, dejados a los hermanos, cita a Galeno, Avicena y Averroes. La medicina árabe, con la gran contribución de Averroes, había empezado los estudios por separado de fisiología y anatomía, sin embargo, sin nunca dejar al lado los aspectos filosóficos y teoréticos. El saber medieval, pues, estaba también compuesto por el saber de los médicos *vulnerum*, es decir, los cirujanos junto a los médicos cultivados de la tradición docta, los médicos *physicos*. Seguramente Mondino no fue el primero en efectuar disecciones anatómicas de cadáveres, sabemos que en Bolonia se hacían ya en el siglo XIII, se trataba en la mayoría de los casos de autopsias por finalidades legales, y, estaban instituidos médicos predispuestos a los *vulneratum*, al acertar y analizar las heridas. Sabemos que con Mondino la práctica sectorial empezó a efectuarse con cadáver extendido en posición horizontal bajo las manos de un cirujano experto y la supervisión de un médico experto. No sabemos cuándo empezó a diseccionar, lo que sabemos es que entre sus escritos nos habla de una mujer diseccionada el año anterior al que está escribiendo, el 1315, en el mes de enero, mujer que tenía un útero excesivamente grande, el doble de otro, de otra mujer que vería en el mes de marzo posterior. En su testamento, se percibe la notable entidad del patrimonio que dejó en herencia a hijos y hermano; entre casas, dinero, terrenos, dejó libros: y saltan a la vista los de Galeno, Avicena y Averroes. Su obra, *L'Anatomia*, fue un verdadero manual de disección, con fuerte énfasis en la parte técnica, estaba bien descrita la tripartición de la cavidad del cuerpo humano (vientre inferior, medio y superior); el aspecto más relevante para Mondino era sin duda la observación, que define como la fuente primaria de conocimiento. Los grandes elementos exaltados en esta obra de Mondino De' Liuzzi, son seguramente, la ciencia antigua, el hombre y la naturaleza. *L'Anatomia*, tuvo un grandísimo éxito durante todo el siglo XV y en parte del XVI.

[172] Cf. D'anzi, M.R., *Hanathomya del corpo humano Volgarissamento da Mondino de' Liuzzi*, Aracne ed., Roma, 2013, pp. 7 – 21.

Pero no son los únicos, aunque si queremos, sí fueron los más famosos. Pero podríamos recordar a otros, como, por ejemplo:

- al-Zahrawi[173] para su *al-Tasrif* o *Libro de la práctica médica*, texto fundamental para los estudios en muchas disciplinas (traducido al latín por Gerardo da Cremona[174]), sobre todo la cirugía. El tratado se ocupa de cirugía general, cirugía dental, urología (texto importante en este campo), neurocirugía, describe la invención por el autor de vendajes y yeso (lo que aún hoy conocemos), fórceps (inventado para la extracción solo de fetos muertos), la aguja de sutura. Hay una primera descripción de la hemofilia en el texto.

- Ibn Zuhr[175], cuyo principal y difundido texto en la época medieval fue el *Kitab al-taysir* (estudio sobre la terapia y la dieta). Pertenecía a una ilustre familia sevillana de médicos. Familia elogiada por Averroes, quien los describe como "nuevos médicos" que, a diferencia de Galeno o el propio ibn Sina, se podían definir como médicos prácticos.

- Y también al-Gafequi[176], también de Córdoba, que dejó un importante manual de oftalmología (el ejemplar original está en el Escorial).

- El cordobés Maimónides y sus interesantes escritos en materia médico-farmacéutica, además de haber sido un muy considerado teólogo y filósofo.

---

[173] Abulcasis para los latinos, fue uno de los mayores cirujanos de la Edad Media (Medina Azahara 936 – Córdoba 1013), al-Zahrawi, se considera el padre fundador de la cirugía moderna y se ocupó especialmente de traumatología, ortopedia, oftalmología, obstetricia (fue el primero en describir los embarazos extrauterinos), urgencia y urología. Dio extrema importancia a la relación médico – paciente y al efectuar diagnosis con el máximo cuidado. Su obra principal, el *Kitab al-tasrif*, uno de los manuales de cirugía más importantes del Medievo (Traducido al latín en el siglo XII por Gerardo da Cremona con el título, *Concessio ei data aquí componer haud valet*), trata del estudio y práctica de la cirugía en el saber anatómico y denuncia la falta de cirujanos en su época por descuido de la enseñanza de esta disciplina de la medicina. Se trata del primer tratado médico – quirúrgico escrito en territorio español, 1500 páginas en treinta libros. Al-Zahrawi fue el primero cirujano que efectuó muchas operaciones hoy notas con nombres de médicos modernos u operaciones que nos parecen obvias pero que en aquella época no lo eran mínimamente, como la de cálculos renales, ligadura arterial para detener la hemorragia que se hará notable en Europa solo en el siglo XVI, y el primero en practicar la traqueotomía. Dio una contribución fundamental a la cirugía ya que pensó y fabricó herramientas sofisticados para la odontología, la obstetricia, y otros campos de la cirugía.

[174] Gerardo de Cremona (Cremona 1114 – Toledo 1187), había dejado Cremona por Toledo, porque fue en busca de una copia del *Almagesto* de Tolomeo, que encontró precisamente aquí. Se detuvo en Toledo y tradujo muchas obras.

[175] Avenzoar para los latinos (Peñaflor 1094 – Sevilla 1162), uno de los maestros de Averroes, fue médico y considerado un hábil cirujano. Murió de un tumor que el mismo se diagnosticó, intentó tratar y comentó y describió todo el curso de la enfermedad.

[176] Al-Gafequi (¿Belalcázar? – Córdoba 1165), fue un médico oftalmólogo especializado en operaciones de cataratas, estudió en Córdoba y en Bagdad, su obra más conocida fue la *Guía del oculista*, que durante siglos fue la guía de los estudios oftalmológicos.

Moshé ben Maimón (Córdoba 1135 – Fostat 1204), conocido en la historia de la filosofía y de la medicina como Maimónides, representa una de las máximas autoridades del judaísmo del siglo XII. De su vasto material escrito, tuvimos traducciones en latín y hebreo a partir del siglo XIII. Su escrito más famoso, de carácter teológico, es sin duda la *Guía de perplejos*.

Como médico estuvo totalmente entregado a su trabajo, consideró la medicina como una vocación, cuidando también mucho el aspecto humanitario de la disciplina, la relación con el paciente, sin olvidar nunca el aspecto racional del arte médica. Tenemos diez tratados suyos de medicina, en 25 capítulos y 1500 aforismos.

Cuando tenía trece años, con toda su familia empezaron a trasladarse a diferentes localidades de *al-Ándalus* y finalmente se fueron a Marruecos, en Fez, donde Maimónides terminó sus estudios médicos y sobre el Talmud. En 1165 la familia tuvo que volver a itinerar a causa del clima religioso cada día más rígido en Fez, para establecerse al final en Fostat en Egipto. Será aquí donde se estableció durante toda su vida y ejerció como médico incluso para personalidades importantísimas como el visir al-Fadil, regente de Egipto en aquel momento. Como decíamos el legado en medicina fue importante, en los diez tratados que nos dejó trata de áreas diferentes de la medicina, como la anatomía, la fisiología, la patología, la sintomatología y el diagnóstico; la etiología de enfermedades y terapéutica, fiebres, flebotomías, laxantes y eméticos, cirugía, ginecología, higiene, dietética, farmacología y curiosidades médicas.

En el libro II, *Sobre el asma*[177], en el capítulo décimo, habla también del sueño, en el sentido de dormir, de reposo, y de la vigilia, en correlación con la enfermedad asmática. Explica que el sueño perjudica la enfermedad sobre todo cuando hay ataque de tos y si se duerme después de la comida, cosa que debería retrasarse de dos a tres horas (después de comer). Aconseja tener hábitos sanos y rutinarios también en el sueño, además de no dormir ni mucho ni poco, pues en el exceso y en el defecto siempre hay problemas. Como ya dijo Galeno, al que a menudo hace referencia, después de un baño es muy conveniente para el cuerpo, dormir una hora.

[177] Maimónides, *Obras medicas II, El libro del asma*, ed. y trad. de Lola Ferre, Herder Editorial, Barcelona, 2016, pp. 97 – 104.

Sin embargo, Maimónides nos habla también del sueño, como materia onírica, en otra obra, en la *Guía de perplejos*[178]. Aquí trata el tema de la profecía, individuando tres puntos importantes sobre este tema: la profecía del vulgo, la opinión de los filósofos árabes sobre ella, la Ley y el principio de la religión hebrea. Respecto al punto primero, hay que recordar que Dios elige entre los hombres rectos aquel que merecerá ser profeta. En el segundo punto explica que el hombre superior podrá llegar a ser profeta solo si está preparado adecuadamente. En el último punto, refiriéndose a la religión, explica que la religión no dista mucho del punto dos.

Se necesita una preparación y un perfeccionamiento absolutos, que eleven las cualidades intelectuales y morales.

Para Maimónides, la profecía puede ser un mensaje recibido en sueños en forma de parábola, una emanación divina que llega al hombre mediante el intelecto agente sobre la facultad racional; una emanación divina que se derrama sobre los sueños humanos. Por este motivo, dentro del ámbito de la profecía, se puede hablar de sueños verdaderos, así como lo hizo Averroes, como veremos en breve. Un profetismo verdadero se considera una forma de absoluta perfección intelectual, destinada a muy pocos individuos; los que pueden llegar a ser definidos profetas, escucharán a Dios en sueño.

Maimónides fue un grande heredero del pensamiento de al-Farabi al que él mismo consideraba el más valioso de los filósofos árabes.

La mayoría de los sueños, sin embargo, no se puede considerar verdaderos, más bien falsos; en el sueño o en el rapto visionario, consecuencia de potencia imaginativa que no llega a la perfección, se producen sueños falsos.

Sueño y profecía no son algo totalmente distinto, me explico; lo que se imagina en sueño puede ser lo que pasa en una profecía, pero en un estado primordial.

Es como un fruto: el fruto es el mismo en su fase no madura como en la madura; lo que pasa es que en la fase madura es cuando alcanza su perfección.

Sueño y profecía pueden ser, pues, dos momentos distintos y el eje está en la imaginación.

---

[178] Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. y ed. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid, 2005.

Los grandes conceptos que Maimónides usa para su original desarrollo del tema, son, sin embargo, deudores de los árabes, sobre todo de al-Farabi que a su vez heredó una base de al-Kindi.

Recordemos que el al-Kindi más "aristotélico", veía los sueños como un producto natural de la imaginación, como una actividad del espíritu humano, privado de elementos divinos. Para Aristóteles, la fantasía estaba junto con el alma sensible y la vista era su sentido por excelencia. Imaginación (*phantasía*), de hecho, viene de la raíz de luz (*phaos*), lo que quiere sugerir es que sin luz no hay forma de ver, no hay imágenes, no hay vista. Sin embargo, en la *Epístola* de al-Kindi, la imaginación llega a ser un poder distinto de los sentidos, se percibe un lejano acento místico, legado plotiniano, que definía la fantasía como un poder cuasi intelectual. Además, al-Kindi, se refería a aquellos hombres que por la superioridad de su intelecto y de su imaginación se distinguían de la gente común; a ellos, las formas e ideas de las cosas les llegarían de manera abstracta.

La imaginación, en al- Kindi, podía superar los sentidos, dado que era capaz de crear imágenes (recordamos las imágenes de cosas inexistentes que sin embargo el hombre puede crear con su propia imaginación).

Al-Kindi sentó las bases conceptuales para que al-Farabi pudiese desarrollar de forma propia y original su pensamiento en materia de imaginación, visión, producción de sueños. Lo mismo que le pasó a Maimónides, teniendo el legado de estos grandes pensadores.

- El filósofo y médico ibn Tufayl[179], de la corte granadina[180], así como maestro de Averroes, nos dejó una obra con apariencia de novela filosófica, con todas las libertades que la lectura hace lícitas, una gran metáfora de pura "materialidad", *El Filósofo*

[179] Abu Bakr Muhammad b. 'Abd al-Malik b. Muhammad b. Tufayl al-Qaysi, conocido como Ibn Tufayl, Abu Ja'far o, en el Occidente latino, como Abubacer o Abubather, nació, o al menos así se piensa, en Guadix, la antigua Wadi As, cercana a Granada, en los primeros años del siglo XII, considerando que algunos biógrafos le atribuyeron la nisba al-Wadiashi o señalaron que había vivido en dicha ciudad, pero no se descartan por completo otras hipótesis, como la de que hubiera nacido en Purchena o en Tìjola , ambas situadas en el valle del Almanzora, en la provincia de Almería. Por desgracia, no hay muchas noticias sobre la vida de Ibn Tufayl. Su formación, al menos en parte, tuvo lugar con Abu Muhammad al-Rushati y 'Abd al-Haqq b'Atiyya, quizás en Almería donde ambos vivían. Se ha especulado sobre si habría sido alumno de Ibn Bayya, pero él mismo desmiente esta hipótesis en la introducción a la *Epístola de Hayy b. Yaqzan*. Seguramente estudió ciencias religiosas, derecho islámico y medicina con gran interés por la cirugía. Trabajó para Abu Ya'far Ibn Milhan y su hermano Abu l-Husayan, gobernantes independientes en las zonas de Guadix y Baza, a los que dedicó varios panegíricos. En 1151-2/546 se produjo el reconocimiento de la autoridad almohade. Ibn Tufayl a partir de ese momento comenzó sus relaciones de colaboración con esta última, convirtiéndose primero en secretario del gobernador de Granada, luego gobernador de Ceuta y Tánger en 1154-5/549 y secretario personal de Abu Sa'id 'Utman, uno de los hijos de 'Abd al-Mu'min. Las pocas fuentes nos sugieren que el período más importante de su vida fue probablemente aquel en que entró al servicio del sultán almohade Abu Ya'qub Yusuf, en 1163-84/558-80. Aquí, fue médico de la corte y, según algunos, también visir. Con este soberano tuvo una relación estrecha gracias a su buena inclinación hacia el saber. Es significativa la anécdota del historiador al-Marrākushī sobre cuando Ibn Tufayl presentó a Averroes (Ibn Rushd) al califa. Entre los datos importantes a mencionar tenemos uno en particular: el nombre de Ibn Tufayl se menciona entre los miembros de una tariqa, es decir, una comunidad o cofradía mística que nos demostraría que fue un sufí practicante, comunidad a la que perteneció un maestro suyo, Abu l-Hasan ibn 'Abbad, médico que abandonó la cofradía para dedicarse al ascetismo. Recordemos que el sufismo es una versión islámica de la mística que hunde sus raíces en la religiosidad oriental anterior al islam y al cristianismo y nunca fue plenamente aceptada en la comunidad islámica, sobre todo por los distintos poderes sucesivos. Pero, hay que decir, que en el siglo XII el sufismo, en el Magreb y en *Al-Andalus* fue un fenómeno bastante difundido, relacionado con las fuentes de Al Gazel y también dio lugar a importantes movimientos de oposición. Para más información interesante consulta: Edición e introducción de Emilio Tornero en: *El filósofo autodidacto - Risala de Hayy ibn Yaqzan -, Ibn Tufayl*, Traducción de Ángel González Palencia, Editorial Trotta, Madrid, 1995, pp. 14-16. No nos queda mucho de la obra de Ibn Tufayl y, por lo que sabemos, lamentablemente, casi todo se perdió. Ibn Tufayl murió en Marrakech en 1185.

[180] Unos de los principios fundamentales presentes en el pensamiento de ibn Tufayl, es el cardio centrismo aristotélico. Para Ibn Tufayl el corazón es sede del pensamiento y del alma (recuerda el cardio centrismo aristotélico). Véase edición e introducción de Emilio Tornero en: *El filósofo autodidacta*, ed. cit., p.18: "Algazel, de hecho, ha hecho del sufismo una alternativa a la filosofía, como resulta evidente, sobre todo y de modo vívido y existencial, en sus ya citadas *Confesiones*. Ante el conocimiento intelectual reivindica el *dawq*, es decir, el gusto, la degustación mística, que el hombre puede obtener con un órgano distinto y superior al del intelecto y que es el corazón, entendiendo esto como la esencia más íntima y genuina del hombre, No irracional, sino que va más allá de lo racional. Mediante Él, el hombre obtiene su más plena realización, después de haber contemplado mediante una intuición dirigida a Dios, conoce todo en Él, y al mismo tiempo, en esa visión intuitiva, experimenta la mayor felicidad que el hombre pueda obtener".

autodidacto[181], o, *Risala Hayy ibn Yaqzan fi asrar al-hikma al masriquiyya*[182]. Es la historia de Hayy, un niño que se encuentra desde que era un bebé, abandonado y adoptado por una gacela con la cual crece y con la que aprende las primeras cosas de la vida; a la muerte de ella, describe su cuerpo en el suelo, inerme, *reificado*. Hayy, el hijo de la gacela, un humano, se encuentra de repente ante una *RES*, que, una vez vencido el dolor de la pérdida o quizás para lograr hacerlo, en la materialidad de esta "cosa" nos encuentra una utilidad: el cuerpo es algo que se puede observar, estudiar, entender y después, quizás, desmitificar y olvidar con la esperanza de que haya algo más allá de esta *res*, algo que nos salve y nos haga libres[183].

---

[181] Ibn Tufayl, *Epístola di Hayy ibn Yaqzan. I segreti della filosofia orientale*, P. Carusi (a cura di), pres. di A. Bausani, Rusconi, Milano 1983. *El filósofo autodidacta de Abentofáil*, novela psicológica traducida directamente del árabe, con prólogo de M. Menéndez Pelayo, Zaragoza, 1900 - Barcelona, 1987. *Philosophus autodidactus, sive Epístola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokhan, in qua ostenditur, quomodo es inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam humana ascendere possit*. Ex Arabica in Linguam Latinam versa ab Eduardo Pocockio, Oxford, 1671, edizione latina con testo a fronte. A. González Palencia, *El filósofo autodidacto* (*Risala Hayy ibn Yaqzan*), Maxtor, Madrid 1934.

[182] Hayy ibn Yaqzan significa "el hijo vivo del despierto" y representaría al Intelecto que se pone a la búsqueda de la verdad; Asal, probablemente derivada de Absal es el nombre de un personaje de un escrito Ibn Sina; finalmente, Salaman, también este nombre de origen aviceniano, podría representar a la sociedad con la que se encuentra y se enfrenta al Intelecto.

[183] Voy a tomarme la libertad de profundizar un poco la figura, o más bien, uno de los aspectos del pensamiento del filósofo Ibn Tufayl; sea porque siempre ha sido un filósofo que he querido, sea por considerar su pensamiento muy interesante. Me refiero a la *Epístola de Hayy ibn Yaqzan*, en el momento en el cual muere la gacela y Hayy está invadido por sentimientos de estupor, estupefacción delante del cadáver del animal. Está invadido por una inmensa e inquietante maravilla. *Thaumazein*. Esta palabra que cualquiera haya leído un poco de filosofía clásica reconoce como familiar: la que generalmente se ha traducido como maravilla. Concepto que se vuelve a encontrar a lo largo de toda la historia de la filosofía, pero que, usando una lectura un poco diferente, se puede encontrar explicada en la novela filosófica de ibn Tufayl. El hombre ante la muerte, entre dolor y "maravilla". El autodidacta de Tufayl nos acompaña, en el siglo XI, en un viaje entre filosofía y ciencia, en una España medieval árabe un poco olvidada. Un individuo ante un cuerpo inerme, *reificado*, listo para ser sometido a un estudio científico, pero al mismo tiempo causa un inmenso dolor que lo invade. El hombre ante la muerte. La novela filosófica del maestro árabe-andaluz ibn Tufayl, en el siglo XI nos lleva, a través de la historia de Hayy ibn Yaqzan, a un mundo donde la literatura, la ciencia y la filosofía encuentran su lugar en el mundo. Desde el primer encuentro con la muerte y el dolor, el hombre logra, vencido por la fuerza de su propia curiosidad, descubrir el placer de la investigación y del descubrimiento. Se presenta aquí, a través de la novela de Hayy, la obra de un médico filósofo de la Edad Media árabe-andaluza, prestando especial atención a los pasajes dedicados a la medicina y a los conocimientos filosóficos del maestro. Refiriéndome a una palabra griega, concepto griego que cualquiera que haya leído un poco de filosofía, ha encontrado en su camino; en particular quisiera presentarlo a través de las palabras de E. Severino, conocido estudioso italiano, que en una entrevista de hace unos años lanzó una teoría interesante que, estando de acuerdo o no con él, despierta mucha curiosidad y puntos de reflexión. La referencia va a la palabra *THAUMA* que siempre hemos encontrado traducida, en los textos platónicos y/o aristotélicos con "maravilla". Según el estudioso, en su lengua, la griega, usando ese término se está refiriendo a una idea de angustia, de terror por la vida, como primer significado. La filosofía, pues, no nacería tanto de una maravilla imaginada por nosotros hoy como algo celestial, una especie de luz y de emoción positiva, sino del terror por la vida, lugar del sufrimiento,

del dolor, de la muerte. La filosofía, continúa, no era "el asombro" de un intelectual tranquilo a pensar en su laboratorio, sino de lo que se experimentaba en la vida. Aristóteles alude al *PHILOMITHÓS*, el amante del mito, de alguna manera un filósofo, mientras aclara la palabra *THAUMA*. Y el hombre del mito es aquel que aprende por primera vez lo que significa morir, sufrir, el atardecer. Pensemos en la experiencia primitiva del cuerpo que muere, queda abandonado y luego se pudre. Se trata de experiencias radicales para este hombre. Se enfrenta al dolor de la pérdida, pero también a algo incomprensible y aterrador. Podría considerarse esta idea, esta traducción, un poco extrema quizás, la maravilla podría ser algo desconocido, que no se comprende (pensemos en el verbo *THAUMAZEIN* - no entender, algo portentoso para escucharse o verse, estupor, sorpresa). En cierto modo, algo que puede asustar, sí, pero no necesariamente aterrorizar. Un proceso que conduce a la curiosidad. Este hombre mítico, hombre "primitivo", en cierto modo, lo veo en el personaje de Hayy ibn Yaqzan cuando encuentra a "su madre", la gacela, muerta. La obra narra la historia de Hayy, quizás nacido de una generación espontánea o de un amor prohibido, un niño que, abandonado por su madre, abandonado en el mar, en una cesta flotante que, gracias a la marea alta, zarpa y lo lleva a la isla vecina, se encuentra viviendo desde su nacimiento en esta isla solitaria, criada y protegida por una gacela, de la evolución de este hombre, dividiéndola en arcos temporales de siete años cada uno, de la condición de recién nacido a la de adulto; así se describe el proceso de conocimiento del mundo por parte de un niño que no recibe ninguna educación de otros seres humanos, que descubre todo por sí mismo y que pronto es abandonado por la gacela, lo que representa para él, el primer contacto con la muerte y con el sentimiento del dolor. Al conocer su cuerpo y su entorno, aprende a producir ropa y calzado, a cazar animales, descubre el fuego y su utilidad, poco a poco comienza a procesar pensamientos cada vez más complejos y sofisticados, conoce la ciencia y llega a contemplar la existencia de un alma y de un Ser superior. En la historia, además aparecen otros dos personajes importantes: Salaman y Absal; el primero, gobernador de la isla cercana a la de Hayy, podría representar la visión popular de la religión, Absal la religiosidad interior, siendo el que realiza una búsqueda personal interior hacia el conocimiento de lo divino. Absal decide dedicarse a una vida de pura contemplación alejándose de la isla y refugiándose en la isla de Hayy. Los dos se conocen, Absal enseña el lenguaje de los hombres a Hayy y le cuenta sobre su isla, el pueblo y cómo él conoce la religión. Ambos se dan cuenta de que poseen los mismos conocimientos y concepciones, pero llegados de dos caminos totalmente diferentes. Si Absal realizó un curso de estudio que finalmente lo llevó a la elección de una vida dedicada a la contemplación, Hayy, sin ninguna educación previa, llega de forma absolutamente autodidacta, a las mismas conclusiones, con el solo ayuda de su propia razón. Hayy, escucha las historias de Absal en su isla y la gente que la habita, siente el impulso y la curiosidad de ir a conocer este mundo, con la esperanza de poder hablar con su pueblo y mostrarles el camino hacia la verdad. La desilusión es fuerte, la reacción de los habitantes de la isla no es buena y la voluntad de aprender no es nada. Volvamos al momento de la muerte de la gacela, que es donde quisiera poner mi atención. ¿Qué sucede? ¿Qué representa este hecho? La gacela comenzó a envejecer y deteriorarse hasta que la muerte la tomó. "Cuando el niño la vio en ese estado, le sobrevino un sufrimiento insoportable, y su corazón estuvo a punto de ser inundado de dolor por ella; la llamaba con la voz con la que solía responder, y gritaba tan fuerte como podía, pero no veía en ella, mientras hacía esto, ni movimiento ni variación. [...]". Hayy se encuentra desorientado, incrédulo, perdido en su dolor. Pero precisamente del dolor, del espanto, del sufrimiento inesperado y cruel que provoca la muerte, brota una reacción humana demasiado humana: la de querer entender. De querer estar seguros de que este ser amado realmente ya no nos mira, ni responde, ni percibe. Después del dolor, junto con el dolor, aumenta la curiosidad, la necesidad de entender con la esperanza de alejar este dolor inaceptable. Surgen los interrogantes, las primeras hipótesis sobre los porqués y las primeras formas indefinidas de teorías. Desde una esfera de subjetividad absoluta gobernada por sentimientos trágicos y espantosos se entra poco a poco en una dimensión de objetividad, de análisis de los hechos, del cuerpo. La observación cuidadosa, la voluntad de entender, toman el control y Hayy con una poderosa motivación comienza su primera investigación hacia el descubrimiento del porqué. Se convence de que esto es causado por un "impedimento" que, una vez encontrado y arrancado, habría devuelto todo a la normalidad. Pensó que un órgano estaba conteniendo el MAL y una vez encontrado y extirpado todo volvería a ser como antes. Se acordó de que anteriormente había observado cadáveres de otros animales, recordaba los diversos órganos, todos "alcanzables" con facilidad excepto 3: cráneo, pecho y vientre, suerte de corazas que podrían contener tal órgano impregnado por el mal. Comenzó a pensar en algo que

Es justo desde la observación, de la experiencia, de la materialidad, de la tangibilidad, de la corporeidad, de la fisicidad y, en cierto sentido, de la concreción de la vida, que hay que empezar.

Cuando Averroes habla de médicos nuevos, médicos prácticos, en parte se refiere a esto. Digo en parte, porque de todos modos sigue siendo también un filósofo, además de un médico, y un hombre de su tiempo; y una parte de la inmaterialidad de la metafísica está fuertemente presente en su trabajo, en su pensar también la materia médica.

Averroes representa la figura del docto en muchos campos, como era frecuente en la antigüedad; hombre de ciencias, jurista, filósofo y gran comentarista de Aristóteles, médico. Conocimientos que iban de una disciplina a otra y que permitían una visión de la vida y del mundo extremadamente avanzada para la época, que no una vez le causó graves problemas.

El Averroes médico-filósofo, y nunca quiero separar estas dos especialidades, menos que nunca en él, es el grande pensador al que vamos a acercarnos.

---

tenía en su pecho y este pensamiento comenzó a ser fijo (para Tufayl el corazón era el asiento del pensamiento y del alma espiritual, siguiendo el cardio centrismo aristotélico). Nos encontramos, podríamos decir, en una fase de estudio por parte de nuestro autodidacta. El dolor, el miedo, la incapacidad de aceptar la pérdida crean un fuerte estímulo en el alma de Hayy que lo lleva a la voluntad de comprender con la esperanza de poder resolver el problema. De la curiosidad y del no entender, de no aceptar las pérdidas, los sufrimientos ajenos y propios, del terror de todo, nace la ciencia. Esta novela filosófica, como decía, se puede leer siguiendo diferentes perspectivas y niveles y, seguramente hay niveles filosóficos y científicos altos y muy profundos e interesantes.

III.7 Ibn Rushd, Averroes

¿Cuál es el contexto histórico en cual nace ibn Rushd? El siglo XII es un siglo de transformaciones políticas para *al-Ándalus*.

Llega el dominio de los Almohades[184], los que dejaron una importante huella cultural y arquitectónica. Al principio fue un movimiento que trabajaba para una reforma religiosa, promovido por Ibn Tumart, un campesino del Atlas que se convirtió en jurista y teólogo y que había viajado tanto en *al-Andalus*, como en Oriente Medio, hasta Iraq. Fundó un movimiento y hasta un ejército compuesto por tropas que venía de diferentes tribus. Y con ellas luchó contra los almorávides.

El nombre de esta nueva corriente que estaba tomando forma, Almohades, significa unitarios, por seguir un principio de unidad religiosa y tener una visión más austera en comparación con la de los almorávides.

Después de los comienzos del siglo XI, había empezado una fragmentación del Califato de Córdoba que se había disgregado en veinte pequeños estados, llamados reinos de Taifas.

Alfonso VI en 1085 había conquistado Toledo y desde entonces empezaron en *al-Andalus* a perderse una ciudad tras otra, hasta que hacia la mitad del siglo XI, se perdió Almería con su importante puerto. Este momento marcó el inicio de una verdadera guerra santa, en modalidad Cruzada de la Cristiandad, por parte de todas las fuerzas bélicas ibéricas cristianas, más el auxilio de las Repúblicas marineras de Pisa y Génova.

---

[184] Recordemos en extrema síntesis lo que ya dijimos arriba; en 711, las tropas musulmanas, compuestas por bereberes, norteafricanos y soldados enviados por Tariq, habían cruzado el estrecho de Gibraltar e iniciado la conquista del sur de la península ibérica. En cuatro años, también a causa de la debilidad de los visigodos, que llegaron a acuerdos con los recién llegados, se conquistaron muchas tierras ibéricas. En pocos años lograron invadir tierras hasta Francia. Al principio los musulmanes son acogidos por los judíos, que tenían fuertes limitaciones debidas al catolicismo del período visigodo, como liberadores. Los musulmanes introdujeron un nuevo orden social, cultural y religioso muy diferente del de la España visigoda. En 756 el centro del poder se trasladó de Toledo a Córdoba. El período comprendido entre 756 y 929 es el del Emirato independiente. El siglo X es la época más gloriosa de la España musulmana; es el final del Emirato y el comienzo del Califato, la biblioteca Córdoba en este período llega a tener unos 400.000 volúmenes. Pero a partir del año 1000 con la disgregación de un único poder y el nacimiento de ciudad-estado, los Reinos de Taifas, pequeños reinos que reproducen el modelo del califato, que viven un buen período desde el punto de vista cultural (especialmente Zaragoza, Sevilla y Toledo), comienza el lento debilitamiento de los musulmanes, que llevará a su fin en los siglos siguientes.

Los andalusíes tuvieron que llamar a los almohades. Las tropas del califa Abdel Mumin, entraron y se instalaron en Gibraltar, lugar donde recibía delegaciones de todos los reinos andalusíes y de donde estudiaban la situación. Se creó un ejército compuesto por diferentes facciones del mundo árabe, entre las cuales había jinetes árabes después de la conquista de Ifriqiyya (Túnez), tropas turcas, mercenarios europeos, tribus almorávides, voluntarios del Yihad. Las bases militares se pusieron en Rabat, Aznalfarache (cerca de Sevilla) y Gibraltar. Puntos débiles de esta facción árabe eran seguramente la lentitud en sus movimientos y la fuerte heterogeneidad étnica. Sin embargo, en 1157 recuperaron Almería y en 1203 tomaron Palma de Mallorca.

Grosso modo, la situación a lo largo del siglo XII fue un escenario de importantes cambios políticos, cambios de centros de poder y de hombres al poder. Esto, de todas formas, no fue impedimento para que los almohades tuvieran acceso al legado cultural y arquitectónico. Al contrario; grandes intelectuales estuvieron bajo protección de los califas, durante este siglo; pensemos en los médicos Abu Marwan o Ibn Zuhr, y en los médicos filósofos Ibn Tufayl y Averroes. Todos fueron médicos de cámara, asesores políticos de los califas y grandes intelectuales de su época. Tal vez fueron el contrapeso necesario a los alfaquíes más rigurosos, muy presentes también en territorio andalusí, siempre en contraste con los filósofos.

Ibn Rushd[185] nace en 1126 en una Córdoba ya extremadamente desarrollada desde un punto de vista cultural y en una época, el siglo XII, en la cual la España cristiana y el resto de la Europa latina se encontraba en plena Edad Media, cuando culturalmente comenzaba el llamado "Renacimiento del siglo XII"

Nació en una familia prestigiosa e influente de *al-Ándalus*, su abuelo y su padre fueron importantes juristas. El abuelo, Abu l-Walid Muhammad ibn Rushd (1059 – 1126, año en que nace el nieto, nuestro Averroes) fue jurista y juez mayor de Córdoba.

[185] Puig Montada, J., "Averroes, vida y persecución de un filósofo", *Revista española de filosofía medieval*, 6 (1999) 217-232.

Al no tener casi informaciones de sus antepasados, es muy probable que no descendieran de linaje árabe, sino hispánico. El mismo Averroes habla de la gran mezcla étnica presente en *al-Andalus* y en la península ibérica en general, comparándola como tierra y clima más a Grecia que a tierras árabes posicionadas más al sur y menos equilibradas y perfectas, que esta quinta línea donde están Greciayla península ibérica.

Su padre, Abul Qasim Ahmad (1094 – 1168) también fue jurista y juez.

La suya, fue una educación completa que abarcó desde los estudios coránicos, el derecho y la medicina, hasta la filosofía y la astronomía. Empezó sus estudios filosóficos con Ibn Harun y se acercó a Aristóteles leyendo a Avempace y luego, conociendo a Ibn Tufayl. Recomendado justamente por el maestro y amigo ibn Tufayl al sultán Yusuf, fue nombrado médico de cámara recibiendo pues ayuda y protección durante su poder[186].

---

[186] El historiador 'Abd al-Wahid al-Marrakusi relata este episodio: «Abu Bakr [b. Tufayl] no cesó de atraerse a los sabios de todos los países y de atraer sobre ellos la atención, los favores y los elogios del soberano [almohade]. Fue él quien recomendó a Abu-l-Walid Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Rusd, que desde este momento fue ya conocido y apreciado. Su discípulo Abu Bakr Bundud b. Yahya al-Qurtubi me ha dicho haber oído muchas veces al sabio Abu-l-Walid [b. Rusd] contar lo siguiente: - Cuando fui introducido delante del comandante de los creyentes Abu Ya'qub lo encontré acompañado tan sólo de Abu Bakr [b. Tufayl]. Abu Bakr se dedicó a hacerme el elogio, hablando de mi familia y de mis antepasados y añadiendo benévolamente elogios de mí, que yo no merecía desde luego. El comandante de los creyentes, después de haberme preguntado mi nombre, el nombre de mi padre y el de mi linaje, trabó conmigo conversación haciéndome la siguiente pregunta: - ¿Qué opinan del cielo? (Los filósofos, quería decir). ¿Lo creen eterno o engendrado? Lleno de confusión y de temor traté de soslayar la respuesta, y negué el que yo me dedicara a la filosofía, ya que yo ignoraba lo que Ibn Tufayl había tratado con él. El comandante de los creyentes advirtió mi temor y mi confusión; y volviéndose hacia Ibn Tufayl, se puso a hablar de la cuestión que me había planteado, recordando lo que habían dicho Aristóteles, Platón y todos los filósofos, y citó también los argumentos opuestos por los musulmanes contra ellos. Así pude comprobar en él una erudición que jamás hubiera sospechado ni aún en ninguno de los que ordinariamente se ocupan de estas materias. E hizo tanto y tan bien para tranquilizarme, que acabé por hablar; y así pudo saber lo que yo tenía que decir. Cuando me retiré, hizo enviarme un regalo en dinero, un magnífico vestido de honor y una cabalgadura […] Este mismo discípulo me refirió de [Ibn Rusd] las palabras siguientes: Abu Bakr b. Tufayl me mandó llamar un día y me dijo: – He oído al comandante de los creyentes quejarse hoy de la oscuridad del estilo de Aristóteles o del de sus traductores y de la dificultad para comprender sus doctrinas. Si estos libros -decía [el sultán]-, encontrasen alguien que los comentase y expusiese su sentido tras haberlo comprendido perfectamente, entonces se podría uno consagrar a su estudio. Si tienes fuerza para un trabajo de este tipo, [me dijo entonces Ibn Tufayl], debes emprenderlo, y sé que podrás rematarlo, ya que conozco tu inteligencia, tu lucidez mental y tu gran afición por el estudio. Lo que me impide encargarme de esta empresa yo mismo, es la mucha edad que ya ves que tengo y, además, las ocupaciones propias de mi cargo [de visir y médico de cámara del sultán] y mis cuidados, eso sin contar con otras ocupaciones más graves. Ved, pues, añadió Ibn Rusd, lo que me llevó a escribir mis comentarios a los diversos libros del filósofo Aristóteles». Cf. Al-Marrakusi, *Kitab al- Mu'yib*, ed. Dozy y otros, Leiden, 1881, reimpresión 1968, pp. 174-175, in: M., Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 2012, pp. 171-172.

Seguramente leyó al-Farabi y los comentarios árabes a los antiguos. Fue un hombre público y un erudito incansable, tanto que el historiador ibn al-Abbar dijo que en su vida pasó únicamente dos noches sin estudiar: la de su boda y la de la muerte de su padre.

En 1169 fue nombrado juez mayor de Sevilla y en 1182 sustituyó a Ibn Tufayl como médico de cámara; fue también nombrado en este año, juez mayor de su amada Córdoba.

Tenemos alrededor de 10.000 folios escritos por Averroes sobre jurisprudencia, medicina y filosofía, las tres disciplinas que estudió y desarrolló durante toda su vida. Entre los textos más importantes en derecho, cabe mencionar el *Bidaya*; en medicina seguramente el *Kulliyat* o *Libro de las generalidades de la medicina*; en filosofía los *Comentarios a Aristóteles*, grandísimo legado para toda la Europa latina.

Averroes vivió hasta los 72 años, una vida larga para su época, que, sin embargo, no estuvo privada de sufrimientos e injusticias. En 1197 el califa Abú Yusuf al-Mansur, lo condenó al destierro en Lucena, ciudad conocida como importante centro judío, a mitad de camino entre Sevilla y Granada.

El diez de diciembre del año 1198 murió en Marrakech, pidiendo como personal deseo que su cuerpo fuera trasladado a Córdoba; gracias a Ibn Arabí[187], que presenció el funeral de Averroes, tenemos constancia de que realmente fue enterrado en su querida ciudad natal.

Su primer contacto con la dinastía almohade fue en 1168, gracias a ibn Tufayl, que se convirtió en colega y amigo y que era médico y asesor de cámara del califa Abú Yaqub. En 1182 el califa enfermó y mandó a llamar a Averroes e ibn Zuhr para que viajaran de inmediato a Marrakech para su cuidado.

En 1183 el mismo califa restructuró el poder político de su reino y decidió dividir la corte entre sus cuatro hijos asignando a cada uno Córdoba, Sevilla, Granada y Murcia y nombró Averroes juez de Córdoba.

Como he dicho, en 1197 llegó la condena para Averroes. ¿De qué se trató? Muy probablemente fueron motivos de envidia; fue denunciado por salirse de las normas de

[187] Poeta, viajero y místico murciano (Murcia 1165 – al-Salhiyeh, Siria 1240).

las leyes musulmanas, por preferir las leyes de la naturaleza, por haberse dedicado a la ciencia griega, por haber insinuado que el planeta Venus era un dios, por tener demasiada amistad con el gobernador de Córdoba (hijo del Califa) y llamar al califa de los almohades rey de los bereberes. Irónico, ¿no les parece? Parece un *déjà vu* histórico.

La primera acusación tenía una finalidad inquisitorial, ya que los alfaquíes, que estaban entre los acusadores, tenían interés en que suspendiera la investigación filosófica, para dejar "campo libre" al islam andalusí (pero tal vez no sabían que el primer curioso sobre Aristóteles había sido justo el califa).

Estamos ante un "clásico" enfrentamiento entre los dos mundos intelectuales de la Edad Media: por un lado, los teólogos, los alfaquíes, con su defensa integral de las leyes religiosas, de la *sharía*, del *kalam*; por el otro lado el pensamiento racional, la vía demostrativa, la filosofía, la *falsafa*, o como, más bien, la definía Averroes, la *hikma*. Y, esto no significa en absoluto que el Corán no fuera verdadero para Averroes. Averroes, como hombre de su época, no discute la autenticidad de las escrituras, sin embargo, siendo un filósofo racional, la demostración racional, apodíctica, puede llevarnos a la verdad; simplemente, recordando el pensamiento del amigo y maestro ibn Tufayl, no todo el mundo llega a un mismo punto, el de la Verdad, en la misma manera; la forma demostrativa es para pocos, para los que se ocupan de filosofía; el público en general, la gente, podrá llegar a lo mismo con un razonamiento retórico, gracia a la religión. Filosofía y religión no están enfrentadas, sino todo lo contrario: las dos profesan la Verdad[188].

Pero, volvamos a las acusaciones que afligieron la vida de Averroes. Seguramente, además de este aspecto, que acabamos de relatar, fueron acusaciones de tipo ideológico disfrazadas de motivos religiosos; los denunciantes pertenecían al grupo de la alta aristocracia cordobesa, enemigos de su familia y envidiosos desde antiguo.

Averroes, en el *Comentario a la República de Platón*, había dirigido un enérgico ataque a la clase política cordobesa, que se parecía a una oligarquía y que gozaba de

[188] cf. Puig Montada, J., "El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 38 (1989-90) pp. 307-324

fuertes poderes. Hombre de familias poderosas, como lo eran los atacantes, no podían aceptarlo así, por lo que, rabiosos hacia este personaje incómodo y ciegos por la envidia hacía su posición, su familia y sus éxitos en las esferas más altas, empezaron con una persecución política que terminó, seguramente, ejerciendo fuertes presiones sobre el califa, que provocó el destierro a Lucena; un año y medio después de la denuncia y del proceso, el califa revocó la condena y llamó Averroes a Marrakech donde pudo volver a sus estudios filosóficos hasta su muerte poco después de regresar.

Volvamos a la grande labor intelectual de Averroes. Entre sus fuentes encontramos a Hipócrates, Aristóteles, Galeno, Paulo de Egina, Erasístrato, Arquígenes de Apamea, Andrómaco, Porfirio, Temistio, Alejandro de Afrodísia, Ptolomeo, Ibn Sina, Algazel, Abu Marwan ibn Zuhr, ibn Wafin, ibn Bayya, ibn Tufayl, al-Farabi, al-Razi y al-Kindi.

Podríamos decir que, en cierta forma, prefirió a Aristóteles. Su filosofía y sus estudios sobre la *φυσις* le parecieron los más racionales y sistemáticos y los que menos dudas presentaban y, a partir de aquí, empezó a crear su propia filosofía dejando aparte la teología o el *kalam*. El suyo se caracterizará por ser un pensamiento original y con una gran actitud crítica.

La razón es la actividad más alta del ser humano y debe ser utilizada para cultivar la filosofía, aplicando las leyes lógicas y observando datos empíricos del mundo natural.

La *philosophia* no es *ancilla* de ningún otro saber, no necesita apoyarse en la teología, es otra forma posible frente a la teología, conclusión a la que llegó también su maestro Tufayl.

No mucho más tarde de la muerte de Averroes, *al-Andalus* pasó a manos cristianas y empezó un cambio radical, aquel mundo que vio cultivar el saber de los antiguos cerró sus puertas a tales estudios y Averroes casi se olvidó en el mundo árabe, cosa que no sucedió en el mundo latino, que recibió y tradujo muchas de sus obras y asimiló gran parte de su pensamiento.

A partir del 1230 se empezó a difundir la obra de Averroes en Europa, desde Toledo (el gran centro de traducciones desde el siglo XII, la ciudad, como se le ha llamado, de

las tres culturas y de las tres lenguas)[189], y luego desde Sicilia con el impulso dado por el emperador y rey de Sicilia Federico II.

Sus doctrinas se presentaron en los centros culturales y universitarios europeos. Aunque fueron bastantes los estudiosos que asimilaron ideas de Averroes, se puede decir que el gran receptor de su pensamiento fue Tomás de Aquino, quien, según Asín Palacios, mantuvo una gran deuda intelectual con Averroes[190].

En general, en el Renacimiento italiano hay presencia constante de Averroes, en la tradición paduana, así como en maestros de artes que recibieron el aspecto laico de su pensamiento para aplicarlo a la situación de su época en Europa y con ello atacar el poder temporal de la Iglesia y también como científicos interesados en sus estudios naturales, presentándolo más como un filósofo renacentista o moderno que como un erudito medieval.

Vamos a conocer primero al Averroes médico y dejar para un segundo momento al filósofo y sus obras, especialmente sus *Comentarios* a Aristóteles. Creo que el Averroes médico no se pueda descuidar a la hora de conocer sus ideas sobre el sueño y la visión, ya que esa faceta supone gran parte de su forma de ser y de pensar, la aplicación de la razón a las cuestiones que se le ponen delante y la *forma mentis* que aplica en gran parte de su pensamiento, también filosófico. Nuestra atención estará centrada ahora en una obra de medicina que fue un importante legado para toda Europa y que ya en 1482 vio en Venecia su primera edición impresa: hablamos del

---

[189] Toledo estaba bajo el poder de la corona de Castilla ya desde el 1085. En 1236 pasaría también la Córdoba de Averroes, bajo el reinado de Fernando III el Santo, padre de aquel futuro rey, Alfonso X, que se llamó el Sabio (23 de noviembre de 1221 – abril de 1284). Bajo su reinado hubo un fuerte interés en la cultura, el rey quiso invertir y extender la cultura. Además de un plan político, para llegar a tener una Corte cultivada y "vanguardista" para su época, el rey nutría fuertes intereses culturales y gozaba de la literatura, de la ciencia y de los textos de los sabios. La suya fue una gran obra que se podría definir de carácter renacentista. Gracias a la colaboración de colaboradores muy preparados, impulsó la producción y la traducción de obras literarias, históricas, jurídicas y científicas en castellano; dato, este último, muy importante: eso significaba elevar oficialmente y definitivamente la lengua castellana a lengua de cultura y poder. El suyo fue un importantísimo mecenazgo; el rey se reservaba la última revisión, sin embargo, se trataba de algo formal y de satisfacción suya propia, ya que se había rodeado de los mejores traductores, lingüistas y doctos del momento, así como, por ejemplo, el judío Jehudá Mosca o el clérigo Garci-Pérez para las obras científicas o Rab Cag de Toledo, Jehudá Cohen y Samuel el Leví para la astronomía, judíos que conocían y manejaban con gran agilidad los tres idiomas de Hispania.

[190] Asín Palacios, M. *"El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino",* en *Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino. Turmeda. Pascal. S. Juan de la Cruz*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941, pp. 11-72.

"*Kitab al-kulliyyat fi-l-tibb*", "*Tratado de las generalidades de la medicina*", más conocido entre los latinos como *Colliget*.

El termino *Kulliyyāt*, tiene en sí, una idea de generalidad, universalidad, que en el latín medieval se decidió transliterar en *Colliget*, también por su afinidad con el verbo *colligo*, reunir, recoger.

La obra quería, por un lado, reunir, recoger, recopilar, los saberes antiguos más relevantes, en el campo médico; de hecho, es lo que le había pedido a Averroes el sultán de Marruecos, que reuniera las principales doctrinas médicas de los antiguos.

Dice el mismo Averroes:

> «*«El objetivo de este tratado es establecer aquí, en lo que se refiere al arte de la medicina, una suma que sea suficiente dentro de su brevedad y su concisión y que sea como una introducción para quien quiera profundizar en las [distintas] partes del arte [medica] y como recuerdo para quien las conoce»*[191].

Por otro lado, lo que quiere también es conferir a la medicina su dignidad y su puesto en la ciencia, como saber valioso, racional y científico, al lado de la filosofía.

La idea de tratar lo general se entiende de hecho, en sentido de racional, de lo que concierne a la razón; la medicina es un tipo de saber semejante al filosófico, de naturaleza racional y científico. Y lo que quería ofrecer no era un libro para principiantes, sino un texto que dirigido a un público ya experto en el arte de la medicina.

Los dos grandes personajes a los cuales siempre se refiere en su obra son, sin duda, Aristóteles, como padre de la filosofía y maestro absoluto de un saber teórico-racional y Galeno, como el médico por antonomasia, referencia absoluta del aspecto práctico del arte médico. Así tenemos varios aspectos que están conectados entre sí y nos ofrecen un gran relato del saber médico general.

Este libro y el *Canon* de Ibn Sina constituyeron manuales sistemáticos de medicina con la diferencia de que el de Averroes fue más innovador y libre en el pensamiento y en los juicios proporcionados. Según Martínez Lorca, se puede considerar como un libro

[191] Averroes, *Colliget*, Libro I, cap. I, fol. 5, a. Cf. Averroes: *El libro de las generalidades de la medicina*, trad. de M.ª C. Vázquez de Benito y C. Álvarez Morales, Madrid, Trotta, 2003, p. 43.

renacentista, pues en el libro de *Anatomía*, Averroes «*está mucho más cerca de Vesalio*[192] *que de Galeno*»[193].

Así lo define Cruz Hernández en su obra *El islam en al-Andalus*:

> «*Frente a lo que se creyó en occidente, Averroes ejerció la medicina, conoce la disección y en su obra va más allá de las fuentes tradicionales de la medicina árabe, tanto en lo que se refiere a la crítica de Avicena y Galeno, como en la introducción de la medicina practica de su contemporáneo y amigo Avenzoar, como en el recurso de la experiencia y a las tradiciones alimentarias y dietéticas andalusíes; incluso en anatomía y fisiología presenta ciertas innovaciones, algunas parecidas a las que luego introducirá Vesalio, si bien por razones muy diferentes*»[194].

Si es verdad que durante el Medievo el *Canon* gozó de altísima fama, tal vez fue el más famoso hasta el siglo XVI y el *Libro de la terapéutica y de la dieta* de Avenzoar también lo fue, no se puede negar la importancia que medios dedicados a la medicina tuvo el *Colliget*, pues a través de la lectura de sus textos consta que fue la base del saber de varios médicos europeos; se estudió en las Universidades de Europa hasta el siglo XVIII. Sabemos, citando solo unos simples ejemplos[195], que el médico judío del siglo XIV Moisés ben Samuel, convertido al cristianismo con el nombre de Juan de Aviñón (m. 1418), lo conoció y lo cita como Avenruyz[196]; también lo citan el médico alemán Johannes de Ketham (m. 1470) o Bernardo de Gordon (m. 1330), profesor en la Universidad de Montpelier.

Se trata de una obra articulada entre la recopilación de anteriores teorías médicas y una visión general y científica de la medicina que aporta interesantes novedades

---

[192] Vesalio, (Bruselas 1514 – Zante 1564), fue un conocido anatomista, biólogo, médico, cirujano, profesor universitario, fisiólogo y escritor que trabajó en París y Padua. Acompañó Carlos V y Felipe II en campañas como médico de cámara y vivió en España un largo periodo, por esto el nombre se da en español. Sabemos que se doctoró con una tesis sobre al-Razy y que habiendo frecuentado la escuela paduana, donde la Republica de Venecia le dio una catedra en anatomía y cirugía, seguramente estudió también Averroes. Fue el gran anatomista de su época y en 1543, el mismo año en que Copérnico publicaba su gran obra, él publicaba *De humani corporis fabrica* (*Sobre la estructura del cuerpo humano*), dedicándola a Carlos V. en sus estudios anatómicos practicó la disección, lo que lo llevó a descripciones tan precisas, evidentemente fruto de evidencias científicas.

[193] A. Martínez Lorca (ed.), *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 93-105.

[194] M. Cruz Hernández, *El islam de al – Andalus*, Cultura Hispánica, Madrid, 1992, p. 401.

[195] cf. M.ª Concepción Vázquez de Benito: "Sobre la obra médica de Averroes y su influencia en el medievo europeo", en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina (eds.): *Islam y cristiandad, siglos XII-XVI: homenaje a María Jesús Viguera Molins*, Jaén, Diputación de Jaén, 2010, pp. 917-926.

[196] Juan de Aviñón: *Sevillana medicina*, Sevilla, Imprenta de Enrique Tasco, 1885, p. 13: «É dixe Avenruyz que esta arte que es partida en dos partes. La una es theórica, y la otra es práctica».

como la búsqueda de causas de disfunciones sexuales o la descripción de una enfermedad que parece ser el Parkinson o el estudio de la retina y sus propiedades foto receptivas; en particular el escrito tiene una estructura precisa dividida en siete partes:

- *Libro de la anatomía*;
- *Libro de la salud*;
- *Libro de la enfermedad*;
- *Libro de los signos*;
- *Libro de los medicamentos y los alimentos*;
- *Libro de la conservación de la salud*;
- *Libro de la curación de las enfermedades*.

Ibn Rushd se aleja de la medicina árabe que seguía a su vez la galénica en este campo para desarrollar su propio punto de vista partiendo de principios aristotélicos.

El *Libro de la enfermedad*, de la patología, explica la situación contraria a la salud, teniendo siempre presente un principio de dualidad, de la existencia de la una como contrario de la otra.

El *Libro de los signos*, semiología, sigue la teoría de los humores, donde cada humor puede provocar una determinada enfermedad.

En el *Libro de los medicamentos y los alimentos*, donde se trata de farmacología y dietética, se recogen unos trescientos medicamentos simples, medicamentos minerales, tratando con detalle una gran cantidad de alimentos que deberían estar en la base de una dieta alimenticia sana; dicta además regímenes dietéticos a seguir.

Mantener las condiciones necesarias para la salud es lo que se encuentra en el *Libro de la conservación de la salud*. Se ocupa de la higiene y se plantea la posibilidad de una predisposición a las enfermedades pensando en el hecho de que algunos individuos con las mismas características y el mismo régimen presentan estados de salud totalmente diferentes.

El *Libro de la curación de las enfermedades* versa sobre la medicación, describe las distintas praxis para luchar contra las enfermedades y para recuperar el estado de salud inicial y natural.

El *Libro de la anatomía* se abre con una definición del arte de la medicina:

> «*Un arte práctica fundada en principios verdaderos, con la que se busca la conservación de la salud del cuerpo humano y la eliminación de la enfermedad en la mayor medida que sea posible en cada uno de los cuerpos*»[197].
>
> Después describe el cuerpo humano, sus partes, sus miembros y órganos. Lo primero, dice Averroes, es el reconocimiento del objeto. El objeto material de su estudio es el cuerpo humano, el hombre.

En este libro describe las varias partes, los miembros y los órganos del cuerpo divididos en partes homogéneas y partes heterogéneas; habla de dos partes del cuerpo:

1. Órganos de partes similares donde la parte y el todo son un *unicum*, por ejemplo, carne y huesos,

2. Miembros compuestos cuyas partes no son «semejantes unas a otras» como la mano, por ejemplo, que está compuesta de carne – niervos – tendones.

Se describe todo al detalle; huesos, venas pulsátiles y no, nervios, ligamentos, tendones, carne (de tres tipos: músculo, simple, glandular), membranas, humores (sangre, flema, bilis amarilla y negra). Y más: la cabeza, la conformación del ojo, de la nariz, de la oreja, la lengua, la garganta y la boca, pecho y pulmón, corazón, estómago y esófago, intestinos, hígado y bazo, vesícula biliar, riñones, vesícula urinaria, pared del vientre, testículos y pene, mamas y útero y aquí es donde termina el *Libro de la anatomía*.

Pero, ¿cuál es realmente la importancia de este libro sobre anatomía humana? Hay que hablar de la novedad de esta obra.

Por primera vez aquí se separan anatomía y fisiología en dos estudios, dos libros distintos, algo totalmente desconocido en el mundo medieval que consideraba la anatomía una rama de la fisiología. Hasta este momento la anatomía examinada era la de Galeno, que la estudió seccionando cadáveres de animales. Con esta novedad

---

[197] Averroes, *Colliget*, trad. cit. de Vázquez de Benito y Álvarez Morales, p.43.

Averroes otorga un nuevo e importante papel a la anatomía, la convierte en materia independiente y digna de estudio directamente sobre el cuerpo humano. La anatomía se convierte en la rama específica que se ocupa de su propio objeto de estudio, su objeto material: el cuerpo humano. Al hacerlo así, clasifica y cataloga el cuerpo humano como un objeto de estudio.

Con esto no estoy afirmando que practicase la disección atópica, no lo hago simplemente porque no hay pruebas suficientes para demostrarlo y el *Libro de anatomía* tampoco entra en detalles tan perfectos que solo el estudio empírico ofrecería, pues no tenemos evidencias de observaciones por parte del médico cordobés en cadáveres en la disección; probablemente tal práctica no les habría gustado a los alfaquíes más rigurosos. A pesar de esto tampoco tenemos pruebas que muestren lo contrario.

Pero hay que recordar que Averroes no solo fue médico y filósofo, fue también jurista, hombre de derecho, con lo cual conocía bien la ley coránica; seguramente sabía que la práctica de la disección atópica no está expresamente prohibida por el islam, de hecho, la *Sunna* no se ocupa de este tema ni la nombra nunca.

Teóricamente pues no podía estar prohibida, pero hay que considerar siempre la sensibilidad popular, los prejuicios que nacían con facilidad (y Averroes, como sabemos, sufrió la censura y el rogo, la hoguera, de sus libros), las tradiciones, la concepción del alma, la idea de resurrección del cuerpo – todos ellos factores que pretenden mantener la integridad física; igualmente pudo haber praxis jurídicas, formas de reglamentos locales, que podrían de alguna forma impedir tales prácticas.

O, me atrevo a añadir, que obligaban a quien quería practicarlas a tener muchísimo cuidado. Se me podría objetar que de todas formas Averroes fue gran sabio sí, pero, también fue hombre de su época, y por eso, hombre de fe y de cercanía a la religión. Nada más cierto. Pero no hay tampoco que olvidar su idea extremadamente abierta de filosofía, de ciencia y de la misma religión, no nos olvidemos de su acérrima crítica al al-Gazali en la *Destrucción de la destrucción*[198].

---

[198] *Averrois. Destrucció de la destrucció. Questió I. Sobre l´etrnitat del món*. Con introducción, notas y glosario por J. Puig Montada. Ediciones 62, Barcelona, 1991. Para un estudio en castellano: Maiza Ozcoidi, I., *La concepción de la filosofía en Averroes*, Trotta, Madrid, 2001. Cf. también: J. Puig Montada: *Averroes, juez, médico y filósofo andalusí*, Sevilla, Fundación El Monte, 1998.

Hay que decir, además, que ya el médico cordobés Abulcasis (al-Zahrawi)[199], en su *Kitab al-Tasrif*, en el libro XXX, habla de su propia experiencia y de técnicas quirúrgicas con descripción incluso de los instrumentos. Se trata de un manuscrito que dio una gran aportación a la cirugía centrándose en la importancia de la anatomía y de la falta de cirujanos causada por la falta de estudio de la materia. Fue una obra pionera en cirugía y anatomía en general, y en particular en el sector de la urología.

Durante siglos, salvo pocas excepciones como al-Zahrawi, la anatomía seguida ha sido casi exclusivamente la de Galeno. Quedan apuntadas estas pocas ideas y conjeturas.

Lo de separar fisiología de anatomía fue una decisión inteligentísima y sutil. Esta separación es más importante de lo que se pueda imaginar. ¡Con este movimiento, Averroes hizo jaque mate! El mundo medieval no se atrevía a imaginar la anatomía como una materia única y aparte. En cambio, siendo así, ahora se le estaba dando y reconociendo un nuevo papel a la materia, una independencia que la hacía autónoma y exigente; era reconocerle implícitamente un nuevo papel en la historia de la ciencia, era autorizarla a crecer, a seguir adelante, a seguir el camino hacia la perfección del saber sobre sí misma. ¿Y cómo puede ocurrir esto? Con prácticas empíricas, con un aspecto material importante, con una consiguiente reificación del cuerpo que se transforma en un puro objeto de estudio, en un elemento material útil y necesario que puede ser utilizado, observado, tocado, diseccionado, excavado.

Estamos hablando de anatomía humana y, por lo tanto, solo en su existencia material y espacial.

La ciencia bajo la razón, ¿la ciencia médica-filosófica independiente y libre de otras limitaciones? Una nueva forma puramente científica de vivir, en este caso la materia anatómica, ¿la práctica científica desvinculándola de cualquier elemento "irracional" e "inmaterial" que no sea útil ni esencial para su desarrollo natural y material?

Averroes tiene una idea muy abierta, para su época, de la filosofía, de la ciencia y también de la religión. La ciencia para Averroes es un conjunto de saberes y técnicas,

[199] cf. Girón Irueste, F., "Abulcasis", *Diccionario Biográfico Español de la Real Academia de la Historia*, https://dbe.rah.es/biografias/7815/abulcasis. Consultado el 23/01/2024.

la anatomía es una ciencia preestablecida y en el arte de la medicina, el fundamento es el conocimiento del objeto, que no es otro que el hombre y concretamente cada una de las partes de su organismo.

III.6.1. Sueños entre medicina y filosofía

Los saberes para Averroes no son compartimentos separados; al contrario, siempre están entrelazados entre sí, por lo que varios temas tratados se encuentran en las diversas ramas del saber según una perspectiva o un punto de vista diferente o con variedad de matices. Es lo que pasa justo en materia de sueños. También Averroes realiza un cuidadoso estudio sobre el sueño y el ensueño, un estudio orgánico y muy bien desarrollado y estructurado.

Al ocuparse del sueño más como médico, tratando el tema en sus textos de medicina y queriéndole encontrar una naturaleza fisiológica (en el *Colliget* y en el *Comentario a Galeno*), lo define como el descanso de los sentidos, como un momento en que todos sus instrumentos están en retirada, momento en el que no sentimos las cosas que nos suceden alrededor. Dado que los sentidos se mueven por el movimiento de un cuerpo que supone calor innato, también hay en estado de sueño una retirada del calor en las profundidades del cuerpo. El sueño, continúa, tiene propiedades calmantes mientras que el insomnio produce descomposición, vómitos y sequedad del cuerpo.

Realiza un análisis de carácter médico, pues aquí es el Averroes médico el que se pronuncia. Y en este aspecto no se aparta demasiado de Galeno[200] con clara referencia a los humores[201], o del Aristóteles biólogo, que definía el sueño como una especie de inactividad del cuerpo, una incapacidad de ejercer en acto la actividad perceptiva, como lo contrario de la vigilia y del ejercicio, como algo necesario para la vida, indispensable para la conservación de la vida. También recuerda en parte la descripción de Avicena.

---

[200] Justo en el pasaje donde hace referencia a Galeno, encontramos una indicación de que seguramente llegó a leer el *Libelo* de Galeno, el que ofrecemos en este trabajo en traducción castellana. Recuerda el pasaje donde Galeno cuenta visiones, sueños, como cuando "un hombre veía que se encontraba nadando en una alberca de sangre, lo cual fue para él signo de exceso de este humor" y ordenó que lo desangraran. Averroes recuerda en este apartado la teoría de los humores aplicada también en materia de sueños. Cf. Averroes, *El libro de las generalidades de la medicina*, pp. 175 – 245.

[201] "Nos explica que los sueños pueden indicar el humor del cuerpo." Cf. *Ibidem*.

Pero volvamos un paso atrás.

En el párrafo del *Colliget*[202] en el que Averroes se refiere a las facultades intelectivas animales, en los últimos tres capítulos *del Libro de la salud*, explica la existencia de facultades psíquicas por las que podemos conocer. Distingue varias facultades cognoscitivas.

Tenemos una imaginativa, donde se produce la fijación de la imagen; se realiza cuando no hay un objeto sensible. La imagen o forma es algo diferente de la sensación y de la percepción. Desde el sensorio común queda un signo con el que opera esta facultad, la cual recibe y deja impresa la esencia de las cosas particulares.

Tenemos la facultad retentiva, donde se realiza la conservación de la imagen, donde se almacena la aprehensión de la imagen y la facultad memorística, que permite que vuelva la imagen, nosotros hoy en día, hablaríamos de memoria.

Luego, hay que mencionar la facultad reflexiva, donde se recupera la imagen. Esta podríamos decir que reflexiona y elige lo más conveniente. En los animales irracionales la llamaríamos facultad estimativa.

Las facultades imaginativa, reflexiva y retentiva (con su función "*plus*" de reminiscencia), convergen en la facultad racional donde se realiza del todo la aprehensión del concepto.

Hay que especificar que en la doctrina psicológica de Averroes los universales tienen un carácter supraindividual. Las imágenes particulares encuentran lugares en diferentes sitios del cerebro, pero los conceptos universales se alejan del sujeto pensante muy rápidamente. Los universales pertenecen a la sociedad y no al individuo, así como los particulares al individuo[203].

Usando una fórmula matemática, podríamos decir que las imágenes particulares son a los conceptos universales como el individuo es a la sociedad.

Si esta es la relación que alcanzamos, es decir, esta relación entre individuo y sociedad o colectividad, algo parecido sucede con el sueño, en el sentido del acto del

[202] Averroes, *El libro de las generalidades de la medicina*, pp. 108-114.
[203] Esta es una de las cuestiones rushdianas que apasionó al Medievo latino.

dormir; con el sueño se entrelazan las superestructuras del organismo del individuo, las facultades nutritiva y animal.

Durante la vigilia, las facultades sensitivas tienen más poder y el calor se difunde por el cuerpo. Pero durante el sueño, el calor se concentra dentro del cuerpo.

¿Qué es el dormir? "Dormir consiste en el retorno del calor natural al interior del cuerpo. Prueba de ello es que las partes externas del cuerpo se enfrían cuando el hombre duerme".

El dormir entonces es una forma de silenciar y dar reposo a los sentidos que durante la vigilia siempre están activos y trabajando.

El reposo de los sentidos entonces es la función principal del sueño que, si no existiera, desgastaría y dejaría sin vida rápidamente los sentidos que se consumirían por desgaste.

El calor va y viene continuamente desde las partes internas a las externas y viceversa. Es una especie de mecanismo autorregulado de termodinámica; aquí vemos el paralelismo con la fórmula matemática que sosteníamos más arriba: la vigilia sería en relación al sueño como la sensibilidad a la nutrición.

Sigue hablando de sueño, en sentido de dormir, en el libro sobre los sueños, en el párrafo sobre los signos que nos da indicación de un cerebro equilibrado[204]; también retoma el tema del sueño en el libro sobre la conservación de la salud, dedicando un pequeño párrafo al sueño:

> "Tiene una acción maduradora y calmante, mientras que el insomnio produce descomposición, vómito y aviva el calor innato. Por eso, si se abusa del sueño se extingue el calor innato y el cuerpo se vuelve flojo, pero si se padece excesivo insomnio se seca el cuerpo, se disuelve el calor innato y se da lugar a que aparezcan diversos accidentes".[205]

En cambio, el sueño como creación de imágenes, como mundo onírico que queremos conocer, puede también ser un indicador del humor dominante en el cuerpo en aquel momento en que el sujeto duerme; por ejemplo, dice Averroes, quienes se muestren muy coléricos, seguramente tendrán visiones de fuego, que arde y es de color rojo; los

[204] *Ibidem*, pp.180-183.
[205] *Ibid*., p. 365.

que sueñan con imágenes peligrosas posiblemente estén dominados por la melancolía; en fin, quien sueñe en un ambiente frio puede que tenga exceso de flema. Los sueños, en estos casos, pues, nos indicarían unos excesos presentes en nuestro cuerpo[206].

Como vamos viendo, el trabajo de Averroes fue inmenso y detallado, no se trató simplemente de un trabajo de asimilación del pensamiento aristotélico y del legado de la medicina grecorromana; sino que la suya fue una labor de interpretación, asimilación y comentario, destinada a exponer un nuevo programa de pensamiento y sabiduría más afín a sus tiempos, a sus capacidades de elaborar programas filosóficos y médicos que ciertamente fueron muy avanzados en su época y que lograron ser originales y complejos, suficientes como para dejar no solo un gran legado para los posteriores, sino también un importante material de estudio para seguir avanzando en el pensamiento y en la ciencia.

Pero el Averroes filósofo, en el tema del sueño, emprende un camino en ciertos aspectos diferente del de Aristóteles. A pesar de ello, hay que reconocer la huella imborrable que Aristóteles deja en Averroes, que se convertiría en su mayor comentador, pues dedicó casi toda su vida filosófica al estudio y al comentario de Aristóteles.

En el comentario a los *Parva Naturalia*[207], repasando los diversos pasajes aristotélicos, refiriendo y comentando aspectos ya mencionados anteriormente, añade sin embargo concepciones suyas propias; por ejemplo, separa conceptualmente *somnum*, *divinatio* y *prophetia*.

Los sueños pueden descender *ab angelis, dicunt enim quod sompnia sunt ab angelis et divinatione a demonibus et prophetie a Deo, aut cum medio aut sine medio* («de los ángeles, porque dicen que los sueños son propios de los ángeles, la

[206] *Ibid*., pp. 189, 190.

[207] Averroes, *Commentarium Averrois in Aristotelem, Compendia librorum qui Parva Naturalia vocantur*, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachussetts, 1949, pp. 75-125. Aportamos una traducción al castellano de este pasaje en la antología al final del capítulo. Una traducción en italiano y el texto latino original se encontrarán en los anexos.

adivinación de los demonios y la profecía de Dios, con o sin medio)[208]. Esto supone una jerarquía evidente.

El hombre, explica Averroes, tiene su propia capacidad imaginativa que permite ver durante el sueño. Podríamos preguntarnos entonces: ¿Se trataría de una propiedad creativa personal del hombre? ¿De un *nous poietikós* poseído por los hombres? ¿Pero, tal propiedad, en tal caso, ¿sería independiente de lo divino, o el nexo con la divinidad es algo que existe independientemente, que está sin restricciones, implícito? ¿Y solo a partir de este hecho innato surge una capacidad humana para crear y desarrollar imaginación?

Por lo visto, nos explica Averroes, los sueños no tratan de cosas puramente especulativas sino de cosas futuras, exactamente lo que Aristóteles no consideraba posible.

El sueño, entonces, viene a decir, representa una forma de conocimiento, lo que Aristóteles negaba; pero la negaba dentro de la esfera de lo humano, de las capacidades/propiedades humanas, mientras que aquí, si fuera como parece una forma de conocimiento lo sería con un carácter divino.

Entonces, ¿cómo puede el sujeto concebir sueños? Solo gracias a la profecía se puede llegar a la visión de cosas que aún no han sucedido; se la da y se la puede atribuir a Dios, a las cosas divinas o a los ángeles, no a los hombres en cuanto hombres.

Algunos hombres logran conocer las cosas futuras a través del mundo onírico llegando así a lo divino.

Empecemos desde el principio, porque en el comentario, Averroes, no se olvida del aspecto del sueño en el sentido del reposo, del dormir; describe, profundiza y explica los aspectos que caracterizan el sueño antes del entrar en el tema de los sueños, en sentido onírico[209].

Sueño y vigilia, empieza explicando, son dos aspectos que pertenecen al alma y al cuerpo de un ser viviente. El sueño representará el sentido en potencia, la vigilia, en acto. Lo que está en potencia, como el sueño, es la ausencia de acto y, como dice

[208] *Ibídem*, p. 95.
[209] *Ibidem*, pp. 75-81.

Aristóteles, el sentido en acto es corpóreo, mientras que el que está en potencia es el aspecto espiritual, lo que es más valido que el aspecto corporal. El aspecto espiritual se encuentra tanto en el sueño como en la vigilia[210].

¿Quién tiene sueño? Solo un alma pensante. Por lo tanto, el sueño es propio de los sujetos que tienen un aspecto corpóreo, pero también otro espiritual, es decir no lo tendrán aquellos seres vivientes que solo son corpóreos como las plantas. De hecho, el alma racional duerme, pero nunca está totalmente privada de sentidos o de los instrumentos del movimiento, a pesar de que en aquel momento esté quieta e inmóvil.

Refiriéndose al *De Anima*, Averroes recuerda que en el sueño se pierde el *sentido común* (que está en el cuerpo para ayudar a la parte cognitiva) y la *quididad* del sueño es la introducción de lo sensible en el cuerpo, mientras la vigilia es el movimiento a través de los órganos fuera del cuerpo. Durmiendo, los animales sólo reciben imágenes, porque no tienen facultad cognitiva; los hombres, en cambio, tienen un aspecto intencional que crea la diferencia.

El sueño, siempre en sentido de reposo, en el hombre es una unión de facultades; pero, de todas formas, cada animal que disponga del sueño, debe disponer también de la vigilia. También quien estuviera privado de algunos instrumentos como la vista o el oído, no lo estaría del *sentido común*. Cuando el sueño cuando está en un nivel muy fuerte, hace que las facultades externas se vuelvan más débiles, para así dejar espacio a las facultades internas para poder pensar en cosas nobles. Siempre debe existir un equilibrio entre las dos afecciones, sueño y vigilia, para que no se vuelvan demasiado débiles sus opuestos. El *sentido común* está en el corazón y el cerebro es uno de los instrumentos que completan la acción. El sueño representa la entrada del sentido común en la parte más profunda del cuerpo, desde el cerebro llega al corazón. A pesar de esto, de todas formas, el principio básico siempre será el corazón.

En el cuerpo debe haber equilibrio de calor, frío, húmedo y seco, recordando los principios básicos de la medicina griega; estos equilibrios sufren variaciones en algunos procesos que el organismo debe vivir, como el más esencial que es la

[210] *Ibídem*, p. 76.

digestión del nutrimiento[211]. La digestión es algo necesario para la vida del organismo del animal, así como lo es el reposo; durante el proceso digestivo el corazón y el cerebro se encuentran más débiles, razón por la que aparece el sueño. El animal, de hecho, se despertará al final de la digestión, durante la cual se verifica una contracción de calor y un movimiento del mismo; en efecto, el calor se expande con el movimiento del pensamiento, el sensorio, y el alma moverá el calor en el profundo del cuerpo para transportar alimento que hará aumentar la substancia del mismo. Además de esto, una vez que el movimiento difunda calor natural, el calor retrocederá y habrá más espesor y más frio. La transmutación del calor natural da origen al sueño.

Todo esto pasa de forma necesaria, hay necesidad de reposo y de alimentación, contrariamente a lo que les pasa, por ejemplo, a los cuerpos celestes, que no se fatigan, no se nutren y no duermen[212].

Tenemos entonces una explicación de lo que es el reposo, el dormir, el sueño, en general, siguiendo principios aristotélicos y médicos.

Después de esta primera sección Averroes pasa a analizar el mundo onírico[213]. Explica la necesidad de entrar en el mundo de los sueños, de su naturaleza, de los aspectos divinos, que no dependen de lo humano, es decir habrá que tratar de lo que se puede llamar sueño, adivinación o profecía, según quien esté hablando y refiriéndose a qué[214].

Hablar de los sueños implica investigar sobre su naturaleza, sobre lo divino y sobre lo que el hombre puede, o no puede conocer. Todo el mundo, dice Averroes, ha visto en sueños un evento futuro, que realmente se ha realizado, y esto no puede ser casualidad, sino por la naturaleza del sueño[215]. Así hay que buscar primeramente la proveniencia de los sueños, que se dice que pueden llegar a través de los ángeles, así como las adivinaciones de los démonos, la profecía de Dios, según el texto latino que se ha señalado anteriormente. Y Averroes recuerda que de esto no habla Aristóteles[216]. Estos aspectos, que la tradición árabe acepta, son propios de su reflexión y análisis sobre los

---

[211] *Ibídem*, pp. 88-90.
[212] *Ibidem*, p. 93.
[213] *Ibidem*, a partir de la p. 94.
[214] *Ibidem*, p. 94.
[215] *Ibid*.
[216] Aristóteles, efectivamente, en la parte final de los *Parva Naturalia*, no profundiza ningún aspecto de carácter religioso, y este aspecto de su discusión se cierra con una especie de aporía.

sueños, sobre el mundo onírico. Averroes cree que los sueños pueden ser verdaderos o falsos y hay que ver con qué parte del alma están entrelazados cada uno de ellos; hay que ver también porqué algunos sueños son verdaderos y otros no, y también porqué algunos se pueden interpretar y otros no.

En general, lo que se vive durante la vigilia, se transforma en recuerdo al cual está conectada la afección de la imaginación, la cual siempre está en movimiento, en acto, en transformación constante de una forma a otra (de sí misma).

Este proceso puede verificarse desde las intenciones, que tienen origen y residen en el recuerdo o en el sensorio; de todas formas, a todos los sueños, verdaderos o no, hay que atribuirles capacidad imaginativa.

Se puede ver durante el sueño como durante la vigilia, en contacto con el mundo sensible externo, poner en movimiento la capacidad imaginativa que está conectada con la facultad de la memoria y que creerá un movimiento interno del sensorio, el cual moverá una particular facultad. Por esto el hombre puede comprender cosas sensibles también de forma abstracta, cuando no las ve o no las percibe, gracias al movimiento de la facultad imaginativa. Este movimiento se intensifica durante el sueño, ya que se separa de la facultad cognitiva. Por eso se dice que la facultad imaginativa dirige los sueños, verdaderos o falsos.

Los sueños verdaderos anuncian algo que pasará, sin tener, sin embargo, cognición real sobre ellos, pero de forma natural.

Para conocer es necesario que el intelecto esté en acto, aunque se puede conocer de dos formas: conocimientos universales que se dan como principios universales y nos presentan lo desconocido; con el sueño: con este medio, el ensueño, podemos llegar a conocer lo desconocido, eventos futuros. Esta última forma de conocer, que generosamente nos otorga el noble principio de la voluntad, procede realmente de una realidad divina. Entonces, la profecía forma parte de esta realidad y es atribuida a Dios y a las realidades divinas como los ángeles. Cuando acontecen eventos tan

especiales, a través de los ensueños, el intelecto se libera totalmente de la materia y se manifiesta en la filosofía[217].

Existen cosas que pasan por voluntad (determinada por una esencia nuestra interna, o según costumbres, natural o impuesta por las leyes), pero que necesariamente tienen una fijación natural, a pesar de nuestra ignorancia hacia ellas.

Existe, además, un tipo de orden de los eventos como son los sucesos futuros, que a veces no comprendemos y en los cuales no reside ninguna voluntad nuestra.

La inteligencia abstracta del alma imaginativa confiere un origen universal a hechos individuales, da un intelecto a la causa y el alma imaginativa recibe el hecho según lo que está en la materia[218].

El intelecto agente vuelve posible la recepción del particular en el alma, en los cinco sentidos y en la facultad imaginativa. La naturaleza sensible perfecciona el proceso en ella, gracias a la comprensión espiritual, que se manifiesta durante el sueño, y confiere al alma espiritual la última perfección[219].

El hombre, sin embargo, logra entender los hechos en el marco de su espacio-tiempo y de su cuerpo, y de las relaciones con los demás hombres; recibe, pues, un conocimiento preparatorio, un conocimiento del conocimiento de la imaginación que da forma a la imagen y que antecede a la fe[220].

Serán los hombres que aspiran a saber, a conocer, los que vivirán esta experiencia y recibirán esta forma de conocimiento.

El alma imaginativa recibe un concepto desde el intelecto en forma espiritual, o corporal, que verá durante el sueño en forma de ensueño.

Durante el sueño, el alma deja descansar los sentidos externos y siente ulteriormente cosas que pasan a los que piensan mucho, que son los que caen en sueños muy profundos para poder seguir reflexionando mejor.

---

[217] Recordemos que, para Averroes, la Filosofía era una de las vías para llegar a conocer la Verdad, la forma demostrativa, la otra vía es la religión, que también llegará a la misma verdad. Aquélla no está destinada a cualquier hombre.

[218] Averroes, *Compendia Parva Naturalia*, pp. 106-107, in: *Libri Aristotelis de sompno et vigilia*, v. 30 ss. Cf. Texto latín en los anexos de este trabajo.

[219] *Ibidem*, p. 108.

[220] *Ibidem*, p. 111, vv. 25-30.

Los que no puedan ver u oír serán aún más perfectos para esta (in)actividad, ya que tendrán más propensión a las actividades interiores y de reflexión.

¿Por qué existen los ensueños verdaderos?

Son ensueños destinados a los hombres que tienen mucha ansiedad de saber y a su necesidad de conocer y aumentar los aspectos espirituales. Este es el objetivo de estos ensueños: permitir a estos hombres crecer en sabiduría y conocimiento[221].

El intérprete de los ensueños es un hombre muy deseoso de conocimiento y con alta propensión a saber unificar aspectos corporales-sensibles con los espirituales, durante el sueño. Además, debe conocer similitudes universales entre los pueblos y, como dice Aristóteles[222], siempre debe ser un hombre puro, que piensa, que sabe pensar, no inclinado a los modales de un alma bruta.

Los ensueños más verdaderos son los de hombres con complexión melancólica, fría y seca; la humedad, de hecho, no ayudaría al libre acceso del espíritu y convertiría el ensueño en algo muy parecido a la muerte, ausente de imágenes, por tanto. En cambio, este tipo de complexión es un humor que mueve el vapor que va hacia la cabeza y eso invita el sueño, el cual, a su vez, invita al ensueño.

¿Cuáles son las causas de los ensueños falsos?

Los ensueños falsos, son universalmente causados por dos posibles causas:

- En un primer caso, por una acción de la facultad imaginativa durante el sueño, fruto de pasiones que se han quedado en el sensorio, por cosas sensibles externas y capacidad cognitiva de la misma facultad imaginativa.
- El segundo caso puede ser el deseo natural del alma: el alma, en su estado básico, querría ser o no ser algo, entonces por naturaleza "inventa", usando como medio el ensueño, similitudes con las cosas deseadas, se imagina ser o no ser, vivir o no vivir lo que desea (por ejemplo: alguien que desee una mujer, sueña con que se casa)[223].

[221] *Ibidem*, p. 116.
[222] *Ibidem*, p. 117, vv. 37.
[223] *Ibidem*, p. 124.

Pues bien, nos encontramos ante dos tipos de ensueños: los portadores de la verdad y anunciantes del futuro; y los falsos. Los primeros tienen una conexión con un aspecto divino que se une al hombre, con pocos hombres, precisamente los que tienen determinadas capacidades filosóficas y ganas de conocer. Entonces, dicho que el objetivo de estos sueños verdaderos parece ser el incremento del conocimiento de algunos hombres, ¿son estos para el hombre? Dios concede esto a los hombres, los conecta a lo divino y les permite conocer el futuro porque Él mismo reconoce una prioridad en el mundo humano, un estatus privilegiado en el hombre y a los mejores intelectualmente les concede algo parecido; les concede tocar la verdad a través de este medio que es el ensueño. Los sueños falsos, en cambio son imágenes, visiones que no poseen otras finalidades, sino simplemente proponen en imágenes lo vivido en la vigilia a través de experiencias sensibles. Se parecen a los ensueños descritos por Aristóteles. Otro tipo de ensueños no verdaderos son los que representarían represiones del alma, es decir, algo que el alma querría ser o tener y no puede, entonces produce visiones que calman sus ansiedades. La diferencia entre las imágenes falsas y las verdaderas en el ensueño estaría, pues, en que el alma admira las verdaderas, que la dejan con un gran sentimiento de maravilla y estupor y, aunque no sea un alma muy desarrollada, pura y con ansiedad de sabiduría, se esfuerza en crear imágenes y conocer algo. Aquí, en cambio, se hace eco algo del pensamiento platónico. Entonces en esta perspectiva sobre el tema de los sueños que nos plantea Averroes, verdadero y falso es, por lo menos en materia de sueños, lo que está conectado con lo divino o no. Los sueños que él define falsos no tienen una realidad ontológica propia, pero existen, y en las visiones nocturnas de los hombres aparecen de la misma forma. Lo verdadero, como elemento ontológico, es conferido por Dios; no lo es por sí mismo, por su propia naturaleza, sino que necesita una participación divina para subir a este nivel.

Lo que simplemente se manifiesta en sueño, en forma de visión, no posee por sí realidad ontológica verdadera; es simplemente algo mecánico, biológico que nuestra fisiología y anatomía humana producen, sin embargo, no puede legitimarse el

aspecto de “verdadero”; entonces lo que no es tal, no podrá ofrecer sugerencias para el futuro, pero sí procurar recuerdos de experiencias vividas o deseos del alma ahogados por la imposibilidad de realizarlos. En suma, los sueños falsos, no tienen sustancialidad, no están conectados con la realidad (salvo lo vivido en el pasado), no tienen ninguna vinculación ni la mínima conexión con el futuro. La idea de falsedad está propiamente en el no poder vincularse con hechos futuros ni divinos.

Darles esta sustancialidad a los sueños verdaderos, en cambio, representaba el único modo filosófico de explicar la profecía. Además, podría decirnos algo sobre el cuerpo del soñante, desde un punto de vista médico, recordando la perspectiva de la medicina antigua en materia de sueños. Los médicos piensan que estos ensueños son los ensueños que indican el dominio de los humores en el cuerpo[224], por ejemplo: ves el fuego, y esto indica un exceso de dominación por la cólera.

Parece que el Averroes médico no puede ausentarse del todo de los razonamientos filosóficos, y entra en esta última parte que es el cierre de la discusión. Sin embargo, el Averroes que se ocupa de sueño y ensueños, en el *Comentario a los Parva Naturalia*, es el filósofo racional que analiza y comenta a Aristóteles, pero también un hombre religioso de su época que no puede evitar sostener algunas creencias admitidas por el Islam (como la profecía, el poder conocer el futuro a través de los ensueños); no puede evitar teorizar varios tipos de ensueños, verdaderos o falsos; no puede evitar poner al centro de todo en el hombre y su relación con Dios, la cual puede tener más esperanza de existir si el hombre es un hombre recto, que prefiere una vida pura, alejada del mal y, sobre todo, tiene mucha predisposición al saber, al conocimiento, a la sabiduría, a alimentar su curiosidad; en resumen, la figura del filósofo, del hombre que vive filosóficamente, parece ser la que más se puede acercar a estos tipos de conocimientos, a pesar de que no lo diga expresamente. En este comentario no se ven, como efectivamente nunca lo son en Averroes, opuestas las dos disciplinas

[224] *Ibid*.

aptas para conocer la Verdad: la Filosofía y la Religión. Y aparecen a menudo, sin volverse en partes protagonistas de la discusión, las herramientas médicas, la *tekne*, que siempre están preparadas para explicar algunos aspectos formativos o de estructura de acontecimientos que se realizan en el cuerpo humano. Averroes, en su reflexión sobre los *Parva Naturalia*, además de habernos dejado este legado inconmensurable en los pasajes suyos propios, donde subraya sus teorías y conocimientos sobre el sueño y los ensueños, parece juntar, en una única gran teoría, todo el saber en esta materia desde la antigüedad hasta sus tiempos, sin nunca dejar de ser un intelectual totalmente involucrado en su época, proponiendo soluciones filosóficas y admitiendo, cuando es necesario, aspectos más cercanos a la religión. Este principio de aparente doble verdad parece constante en el pensamiento filosófico de Averroes, sin poner nunca los dos aspectos como dos realidades opuestas; al contrario, un aspecto apodíctico (la filosofía) y otro analógico (la religión), son los dos necesarios e, incluso, complementarios, por lo que es necesario que coexistan.

Me parece encontrar todos estos aspectos también en el *Comentario a los Parva Naturalia*, trabajo que resulta ser algo más que un simple comentario; es un trabajo que además del comentario, introduce un pensamiento propio y original, que añade este aspecto y lo transforma en un trabajo personal y complejo.

La lectura del mismo texto puede ser muy esclarecedora y algunos pasajes, que se ven como fruto del personal razonamiento del filósofo cordobés, aparecen originales y destacados del pensamiento del Estagirita en el tema del sueño.

Por eso he considerado oportuno añadir una antología con el texto de Averroes a seguir, con una traducción al castellano, para que la lectura pueda resultar más comprensible con respecto a la versión latina medieval.

Antología

Parva Naturalia

CORPUS

COMMENTARORIUM AVERROIS

EN ARISTOTELEM

Consilio et Auspiciis Academiae Americanae Mediaevalis Adiuvantibus Unitis

Academiis Editerunt

Henricus Austryn Wolfson David Baneth

Franciscus Howard Fobes

Compendio

Librorum qui parva naturalia vocantur[225]

[Sueño y Vigilia][226]

---

[225] El código parisino, posterior al que usamos aquí (además, mucho más libre y más parecido a su vez a un comentario – del comentario), atribuye esta Vulgata a una traducción de Gerardo de Cremona. Precisa, además, que algunos se la atribuyen a Miguel Escoto. Lo único cierto hoy es que se trata de una traducción medieval del árabe al latín.

[226] Presentamos aquí una traducción al español del texto de la *Vulgata* medieval, ya que el mismo solo existe en latín y en árabe. Esta versión, que, sin la esencial colaboración de la filóloga clásica, Doctora Mónica Mancini, no habría podido salir a la luz, es el fruto de un trabajo a cuatro manos que ha visto el

Puesto que ya hemos tratado de esta facultad, debemos hablar ahora del sueño y de la vigilia. Y, en primer lugar, cómo cada uno pertenece al alma, o[227] al cuerpo, o a ambos, y qué partes < deben atribuirse > a los miembros del cuerpo, y si en cualesquiera otros animales hay ambas facultades, o sólo una.

Así, el sueño y la vigilia se describen de muchas maneras: se dice que el sueño es un sentido en potencia, es decir, el sentido de las cosas existentes.

El que duerme, de hecho, ve como si comiera y bebiera y oyera, a través de los cinco sentidos.

La vigilia es el sentido en acto. Y de aquí se deduce que el sueño es la falta de la vigilia: pues lo que está en potencia es la ausencia de lo que está en acto. Así el sentido que está en potencia durante el sueño puede ser que pase < a estar > en acto: por ejemplo, en los sueños veraces que presagian un acontecimiento extraordinario.

Entonces, el sentido que está en potencia será más valioso que el sentido que está en acto[228]. Pero el sentido que está en potencia <valdría menos> si resultara falso, tendría poco valor y el sentido sería más válido que aquél.

Y parece, como dice Aristóteles, que el sentido en acto es < propio > del cuerpo y el sentido en potencia es espiritual.

El cuerpo tiene un valor inmediato y tangible para los que sienten; lo espiritual, en verdad, es más válido para los que comprenden; simplemente lo espiritual es más válido que lo corporal.

El sentido espiritual no sólo se encuentra en el sueño, sino también en la vigilia por la unión de las tres virtudes, como hemos dicho. Y de estas dos descripciones resulta que estas dos facultades pertenecen al mismo sujeto y son dos en modo y definición, y que el sujeto de ambas es aquel que ejercita la facultad de los sentidos y que son comunes al alma y al cuerpo. Pues la acción del alma sensitiva es común al alma y al cuerpo, que

---

trabajo conjunto de la filología y la filosofía. Muchos pasajes nos resultaron oscuros, seguramente porque son fruto de una traducción del árabe; por eso, en algunos momentos hemos tenido que recurrir a una forma libre, para que pudieran encontrar sentido en nuestros idiomas modernos, el italiano y el español.

[227] Esta serie de "o", en el texto latín se encuentran con un *aut*; sin embargo, el sentido usado aquí es de *vel*. Probablemente es un uso que ha cambiado en los siglos, dejando atrás los antiguos usos del latín clásico.

[228] Quien siente *in actu*, siente en el cuerpo. Quien siente en potencia, siente en el espíritu.

no actúa sino por medio de sus instrumentos. Por el contrario, parece que no se debe/puede atribuir a esta facultad el sentido común, como diré más adelante.

En efecto, es posible que pueda atribuirse a la facultad nutritiva: pues las plantas no tienen sueño, ya que no tienen facultad de comprensión. Y puesto que esto no puede atribuirse a un alma no pensante, queda atribuirlo a un alma pensante e irracional.

Pues el animal racional duerme; pero en la condición de durmiente no está privada en el sueño de ninguno de los instrumentos de los sentidos, ni de los instrumentos del movimiento, aunque no sienta ni se mueva; sabemos que en el sueño se encuentra la causa por la que quien tiene la facultad de entender lo sensible pierde la facultad de usar estos instrumentos en todo el cuerpo.

Y puesto que se dice en el *De Anima*, que es la facultad sensible común a todos los sentidos, la que juzga la diversidad y multitud de las cosas sensibles, sabemos que lo que falta con respecto a estos instrumentos es el *sentido común,* y que la *quididad* del sueño es la introducción de la facultad sensible común en el cuerpo, y que la vigilia es el movimiento de esa facultad por sus instrumentos fuera del cuerpo.

Así, el sueño se describe como quietud con respecto al movimiento y la vigilia como continuación del movimiento.

Y este discurso demuestra aún más la *quididad* del sueño, como ya se ha dicho: puesto que se sabe, en efecto, que el sueño es la introducción del *sentido común* en el cuerpo.

Y la prueba de esto es que algo semejante le sucede al que está en estado de vigilia, sin duda porque las cosas sensibles pasan a través de él y no las comprende, y esto será cuando reflexione sobre algo en particular: entonces, en efecto, los instrumentos del alma sensitiva están en reposo y el *sentido común* se introduce en el cuerpo para ayudar a la parte cognoscitiva: después de todo, la facultad cognoscitiva se ejercita durante el reposo de los otros sentidos. De ahí que el hombre comprenda en sueño, pero no durante la vigilia.

Esta facultad cogitativa beneficia porque saca a la luz lo que tiene de esa cosa a nivel de imagen, y la facultad imaginativa se ocupa de eso mismo para que esté presente en la facultad cogitativa. Pues la intención, que se comprende a través del pensamiento, es

espiritual. Y esto no le ocurre a ninguno de los animales excepto al hombre, porque no tienen intelecto y sólo perciben descripciones y apariencias de las cosas.

Prueba de ello es que no renuncian a lo que es perjudicial y no buscan lo que es útil.

El sueño puede describirse de la siguiente manera: el sueño es una unión de facultades y su confirmación es que la vigilia es la disolución de estas facultades y la debilidad de ambas. Durante la vigilia, puesto que uno hace uso de ambos sentidos, les sucede que se disuelven de sus instrumentos a causa del cansancio y de la debilidad. Y puesto que el sueño es lo que oculta esta facultad, les sucede que es la unión de esta facultad, dado que aumentan su fuerza a través de él. Y puesto que este cansancio afecta a los instrumentos conectados con las pasiones externas, por decirlo, en una palabra, <conectados> por la fatiga y otras cosas, por eso se introduce en la descripción del sueño. Por lo tanto, puesto que ésta es la descripción del sueño, es necesario que todo animal, que tiene sueño, tenga vigilia. Pues la debilidad que afecta a los animales sigue siendo necesaria, aunque no del mismo modo: pues algunos animales tienen los cinco sentidos y éstos viven por lo tanto el sueño y la vigilia de un modo óptimo, y viven la alegría y la tristeza y los apetitos de un modo igualmente óptimo. Y algunos tienen un sentido más profundo y éstos tienen sueño, pero no en todas sus facultades, ya que no hay vigilia en ellos.

Y no hay duda de que el sueño perfecto y el goce no se encuentran sino en aquellos que tienen un perfecto sentido común, sin duda de que tienen los cinco sentidos, pues muchas cosas de estos sentidos faltan en algunos <individuos> y, sin embargo, duermen, y no hay duda de que el sueño perfecto y el goce no se encuentran sino en aquellos que tienen un perfecto sentido común, sin duda de que tienen los cinco sentidos, pues muchas cosas de estos sentidos faltan en algunos <individuos> y, sin embargo, duermen, por decirlo, en una palabra, ciegos y sordos: esto es, en efecto, fortuito y no natural.

Ellos no carecen de sentido común, sino de los instrumentos a través de los cuales el sentido común ve las cosas sensibles. Y algunos han descrito el sueño como algo que ocurre debido a la debilidad de las facultades sensitivas. Y no todo sueño se produce por la debilidad de las facultades sensitivas: a menudo ocurre por la reflexión sobre algo,

cuando el sentido común se sumerge profundamente para ayudar al razonamiento, no por una debilidad del momento.

Por lo tanto, la acción de dormir con todas las demás facultades es más fuerte que durante la vigilia.

La prueba de ello es que las facultades sensitivas se reúnen en el sueño desde el interior, y que el hombre, cuando medita sobre algo complejo, se ve afectado al máximo por el sueño, hasta el punto de que para algunos parece similar a la muerte, obviamente a causa de la debilidad de las facultades externas, por el uso de las facultades internas al pensar en cosas nobles y observar la existencia de cosas espirituales en el mundo, como los ángeles y los cielos y similares, porque el sentido común es para una parte uno y para la otra muchos.

Hay de hecho un solo sentido que comprende los cinco de todas las cosas sensibles; y hay muchos que tienen muchos instrumentos, por ejemplo, los ojos, la nariz, los oídos. Y el que oye esto es el sujeto del sueño y de la vigilia y es el sentido universal de muchas facultades. Se sabe, pues, que el sueño y la vigilia tienen en sí muchas facultades entre las facultades animales. Y por eso dice Aristóteles que es necesario que el hombre esté en equilibrio entre estas dos afecciones y no se incline más a uno que a otro, pues si se inclinara al sueño más de lo debido, debilitaría su alma y los instrumentos naturales de los que dispone; y si, por el contrario, se inclinara más a la vigilia, se corromperían las afecciones y los instrumentos naturales.

Resulta evidente por este discurso, pues, a qué facultades se refieren el sueño y la vigilia. Y para que esta afección tenga necesariamente un sujeto propio y éste sea un componente en el que existe esta afección, debe investigarse de qué parte <del cuerpo> se trata.

Digamos, pues, lo que ya hemos dicho, es decir, que el sentido común está en el corazón y que el cerebro es uno de los instrumentos que completan esta acción, según el temperamento existente en él.

Y si es así, el sueño es la entrada del sentido común en lo más íntimo del cuerpo, es evidente que el comienzo de este movimiento durante la vigilia parte del corazón y el

final llega al cerebro; durante el sueño, en cambio, el principio comienza en el cerebro y el final llega al corazón.

Pero en realidad el principio en ambos casos está en el corazón, aunque el cerebro es la causa durante el sueño, de algún modo algo más que durante la vigilia.

Universalmente es la causa de todas estas cosas, pero el corazón es la primera causa y el cerebro la segunda. Por tanto, estas dos partes comunes del cuerpo tienen dos afecciones. Por qué sucede esto, pues, a estas dos partes del cuerpo aparecerá de lo que diré: porque hemos dicho que la causa de todo lo que sucede a un animal es el calor, o el frío, o la humedad, o la sequedad, o la unión de todas estas cosas, y hemos dicho que el sueño es la entrada del sensorio a aquella parte del cuerpo que es su principio, y el sujeto del sensorio es el calor natural; se sabe que el sueño surge por la parte más interna del calor natural y por su contracción hacia su principio, que es el corazón. Porque el movimiento no concierne al cuerpo sino según lo que es movimiento, y así las afecciones no se mueven sino según su sujeto. Y puesto que esto se ha dicho manifiestamente, y la contracción del calor natural en la parte más interna del cuerpo tiene lugar a través de su contrario, que son el frío y la humedad, de la misma manera la expansión y el movimiento se refieren a la parte externa a través del calor y la sequedad, y es necesario que esto no le suceda después del sueño, excepto a causa del frío y la humedad, que son dominantes en el cerebro; y la vigilia sucede en cambio a causa del calor y la sequedad, que son dominantes en el corazón.

La manera en la que tenga lugar esta contracción debida al frío y a la humedad, será aclarada por lo que diré.

Es propio de la humedad obstruir las vías del calor natural en las venas y los nervios y prohibir que el espíritu llegue a sus propios instrumentos, del mismo modo que las nubes oscurecen el sol, hasta que pueda aparecer de forma manifiesta.

Pues es propio del frío desplazar el calor natural hacia su origen, que le es contrario. Si no fuera así, el calor natural sería corrupto inmediatamente de esta manera, porque el frío comprime el cuerpo, de modo que se devuelve en menor cantidad. Y así, por esta misma razón, el elemento frío está en menor cantidad que los demás, y está atestiguado

que el frío y la humedad crean el sueño, que se produce en la mayoría de los sueños cuando un hombre come frío y humedad.

Y este accidente sucede, pues, de forma natural al espíritu sobre la base de dos procesos, uno de los cuales es la digestión de los alimentos en el cerebro y el corazón; el segundo es la debilidad que afecta a los instrumentos de los sentidos y el calor natural.

El alimento, de hecho, cuando se convierte en sangre, cuyo flujo llegará al corazón y después a cualquier otra parte del cuerpo, según las leyes naturales, irá al cerebro; y lo que debe <ocurrir> según la naturaleza, es decir, una parte húmeda y fría; y cuando el alimento habrá llegado a las partes del cuerpo, las hará más húmedas y frías que antes, y esto sucederá especialmente a aquella parte del cuerpo que es por naturaleza fría y húmeda.

Cuando el alimento es digerido, el calor natural también es modificado por el alimento y trae humedad y frío. De hecho, el alimento es similar por una parte y disímil por otra.

Y <lo mismo> sucede también en las partes del cuerpo por decocción del vapor grueso[229], desde las cual el espíritu natural se grava y se mueve, contrayéndose, hacia su principio primero, que es el corazón, y de este modo el sueño resulta necesario.

Y como el cerebro es frío y húmedo y cada parte es tocada en su mayor parte por el elemento que domina en él, así el sueño surge en su mayor parte del cerebro, pues en ese momento, es decir, en la etapa de alimentación, el calor del corazón también se enfría; y cuando se haya enfriado, su acción se habrá debilitado a nivel del cerebro y de los demás miembros del cuerpo.

Por lo tanto, el sueño es necesario a causa de la debilidad del cerebro y del corazón; ambos son debilidad del cuerpo, aunque el cerebro en este proceso es la causa mayor debido a su estructura. Y la causa de la debilidad de ambos es la digestión de los alimentos. Y por eso el animal duerme mientras que el alimento está en curso de digestión y se despierta cuando la digestión se ha completado: entonces, en efecto, el

[229] Recordemos que antiguamente se creía que hubiera movimientos de los humores a lo largo del cuerpo según los diferentes cambios que pudieran pasar dentro del organismo.

calor natural será administrado por esa humedad y vapores, y se trasladará por las venas y nervios al exterior del cuerpo; y así acontece el despertar.

Pero la contracción del calor en el momento de la digestión tiene también otra causa: el alma en efecto, porque es una, por una parte, y muchas cosas por otra, desempeña un papel de reunión entre estas facultades.

Cuando, sin embargo, se requiera alguna acción, < el alma > reducirá los instrumentos de que dispone en las demás acciones a esa única acción, de modo que se concentre en esa única acción. Y por lo tanto el calor natural durante la digestión del alimento se resuelve en la acción de la facultad nutritiva. Y esto tendrá lugar dentro del cuerpo.

Esta es una de las causas por las que el sueño es engendrado por el cansancio: porque hay, de hecho, dos causas, una de las cuales es de este tipo en cuanto al género, porque, cuando el calor natural se ha extendido y difundido por el movimiento *in loco* y por el movimiento del pensamiento, es decir, el sensor, el alma moverá inmediatamente ese mismo <calor natural> en las profundidades del cuerpo, para que lleve alimento a las partes restantes del cuerpo; y así aumenta la sustancia por sí misma y adquiere algo más de lo que antes fue disuelto por el alimento.

En cambio, la segunda causa es que cuando el movimiento propague el calor natural, entonces el calor volverá atrás y disminuirá, y será o se hará más espeso a causa del frío; y <el calor> se contrae tanto hacia su principio, que aleja de sí el complejo de los accidentes[230].

Por lo tanto, el sueño se produce universalmente a través de la transmutación del calor natural en cantidad y calidad.

En la alimentación se transmite a través de la humedad y el frío; en la fatiga < ¿de la digestión? > se transmite a través de la disminución y el enfriamiento.

Esto le sucede al animal por necesidad: pues estos cuerpos, como por necesidad les sucede estar cansados y fatigados después del movimiento, en consecuencia, se alimentan, por lo que necesitan dormir para descansar y por la necesidad de

[230] La estructura gramatical de este periodo es diferente a la original; se ha decidido usar una traducción bastante libre con la finalidad de adaptarla a la lógica del razonamiento que estamos siguiendo, en nuestros idiomas contemporáneos.

alimentarse, a diferencia de los cuerpos celestes: pues éstos, como no se fatigan ni se alimentan, no tienen necesidad de dormir.

Se ha dicho, pues, qué es el sueño, a qué partes del alma debe ser atribuido, a qué parte del cuerpo y de qué manera y por qué razón.

[Sueños]

A continuación, debemos tratar de la naturaleza de los sueños y de lo que le pertenece, de la comprensión de lo divino, que no se adquiere mediante el conocimiento humano. Diremos, por lo tanto, que de este entendimiento trataremos lo que algunos llaman ensueños, otros, adivinaciones y otros, profecías.

Algunos hombres niegan estas cosas y dicen que suceden por casualidad; pero negar esto es negar los sentidos[231], y especialmente negar los ensueños verdaderos.

En efecto, no hay hombre que no haya visto en sueños[232] algo que le anunciaba un acontecimiento futuro.

Cuando el hombre haya experimentado esto, a menudo verá que esto no sucede por casualidad, sino por su naturaleza. Estos otros pensamientos, aunque no se vean, son, sin embargo, dignos de mención. Y las cosas que son dignas de renombre para todos, o son necesarias en su conjunto, o lo son en parte: pues es imposible que lo que es digno de renombre sea totalmente falso, y el discurso sobre estas cosas funciona del mismo modo.

El discurso sobre la *quididad* de los sueños bastará porque sus causas no difieren, salvo más o menos, pero sin embargo difieren según los nombres que les atribuye la gente corriente.

[231] Literalmente el texto dice: las cosas de los sentidos.
[232] En el texto se dice ver un sueño, no exactamente ver en sueño.

De hecho, se dice que los sueños vienen de los ángeles y las adivinaciones de los demonios[233] y las profecías de Dios, ya sea por un medio, ya sea sin medio. Aristóteles no habló más que de los sueños[234].

Diremos, pues, que los sueños son de dos clases: verdaderos o falsos. Y debemos considerar a qué parte del alma hay que atribuir y cuál hay que atribuir entre estos dos tipos y cuál es la causa que da lugar a cada uno de los dos tipos y por qué hay cosas verdaderas en los sueños y de cuál manera y de cuántas maneras y por qué son propias del sueño y por qué algunos sueñan sueños verdaderos en su mayor parte y otros sueños falsos y por qué razones unos son interpretables y otros no.

Puesto que quien duerme tiene la sensación de sí mismo mientras ve, oye, huele, saborea y toca, sin ninguna referencia a la realidad sensible externa, es necesario que la parte inicial de este movimiento se produzca en el sueño y el fin en la vigilia.

Puesto que este movimiento durante la vigilia comienza con la realidad <externa> sensible y llega a ser afección de la memoria, que está en el quinto orden, es necesario que el principio parta de esta afección; sin embargo, como la afección de la memoria del pensamiento no actúa durante el sueño, hay que atribuirle la afección de la imaginación.

Esta afección está siempre en movimiento y siempre en acto y en transformación de una imagen a otra. A veces este proceso parte de las intenciones que están en la afección del recuerdo, a veces de las pasiones que forman parte del sensorio; y a veces llega a la intención y recibe la intención de lo imaginado sobre la base del principio externo, como aclararemos más adelante. Y sobre la base de todas estas cosas se sabe que a los sueños hay que atribuirles capacidad imaginativa, sean estos verdaderos o falsos.

Así, del mismo modo que ocurre que durante el sueño un hombre ve como si sintiera a través de los cinco sentidos, pero sin tener contacto con el mundo sensorial, lo contrario le ocurre durante la vigilia. Durante la vigilia, en efecto, el mundo sensorial externo mueve los sentidos y el sensorio mueve la capacidad imaginativa, pero durante

---

[233] ¿Qué querría decir en el texto originario Averroes? ¿La idea del *Iblis* islámico? *Iblis*, de todas formas, no sería una figura parecida a la del *Daimon* griego y socrático.

[234] Recordemos la actitud científica de Aristóteles en los *Parva Naturalia* y la búsqueda siempre racional de resolver las cuestiones, incluso las que se referían a la psicología humana. Solo en su último párrafo parece casi llegar a referirse, a hipotetizar la profecía, pero, sin embargo, deja caer el asunto en una aporía.

el sueño, cuando la facultad imaginativa se convierte en una imagen que recibe la parte intencional del exterior, o de la facultad de la memoria, creará un movimiento, y este movimiento moverá el sentido común y el sentido común moverá una facultad particular; así sucede que el hombre comprenda las cosas sensibles por cuanto no sean eternas, porque sus intenciones están contenidas en los instrumentos de los sentidos e indiferentemente de que las intenciones vengan desde el exterior o del interior.

Y algo parecido a esto sucede a los que temen y están enfermos a causa de la intención de la imaginación en estos contextos.

Pues el movimiento de la capacidad imaginativa se intensifica en el sueño, porque se suelta de la conexión con la facultad cognoscitiva; y debido a la debilidad de esta facultad, en los enfermos y en los temerosos se produce este hecho. Por eso queda establecido que los sueños, sean verdaderos o falsos, se atribuyen a la facultad imaginativa.

Debemos, pues, ocuparnos de las causas de estas dos manifestaciones del sueño <sueños verdaderos y sueños falsos>.

Diremos, pues, que los sueños verdaderos anuncian que ocurrirá algo de lo que tenemos conocimiento de un modo natural antes de tener cognición, y que no existe totalmente en el momento en que ejercemos la facultad cognoscitiva. Esta confianza que tenemos más allá de la falta de conocimiento no se adquiere ni con el conocimiento previo ni después de la cognición, del mismo modo que nuestro conocimiento se adquiere a partir de las representaciones.

De hecho, se ha dicho en los Posteriores[235], <cuáles son> las dos maneras de conocer, es decir, la que procede y la que se estructura precediendo al conocimiento adquirido y comprendido. Es evidente que el conocimiento preparatorio no precede al conocimiento que, sin embargo, se adquiere durante el sueño. Existe la duda de si el conocimiento introductorio puede preceder al conocimiento onírico durante la fase preparatoria. Y una vez que este conocimiento se ha adquirido más allá de la falta de conocimiento y se ha adquirido después de estar en potencia y sin ningún conocimiento previo, es evidente lo que se adquiere de la misma manera que se adquirieron originalmente las

[235] Se refiere a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles

representaciones. Y si esto es así, es necesario que la acción sobre las representaciones sea la misma y del mismo tipo. Puesto que todo lo que pasa de la potencia al acto tiene un factor agente que es del mismo género que la cosa que pasa de la potencia al acto, es necesario que al llegar a este conocimiento el intelecto esté en acto; esto da los principios universales en las cosas especulativas, de lo que se habló en *De Anima*.

Hay, pues, dos formas del mismo tipo que, sin embargo, difieren, porque en el conocimiento universal se dan principios universales que arrojan luz sobre lo que se desconocía, mientras que en el sueño se arroja luz sobre algo que se desconocía sin utilizar un medio.

Y éste es el punto de partida de una importante investigación y motivo de asombro, en cuanto a si, en caso de lograrse, es posible en todos los casos, o sólo en algunos.

Es evidente, en efecto, que los sueños no se dan entre las cosas que forman parte de la especulación, sino en aquellas que se refieren a los acontecimientos futuros.

Generalmente este modo nos ha sido dado de una forma más generosa, es más noble y se atribuye a un principio más noble, a saber, al principio de la voluntad; procede más bien de una realidad divina de una más perfecta diligencia en torno a los seres humanos. Y, debido a que la profecía entra en este modo de lo que ha sido dado, se atribuye a Dios y a las realidades divinas, es decir a los ángeles. Por esta razón, indagando sobre los atenienses, dijo Sócrates: "Oh hombres, no digo yo que vuestro conocimiento sobre estas cosas divinas sea falso; digo, en cambio, que yo soy conocedor del conocimiento humano."

Volvamos, por consiguiente, sobre ello y digamos que, cuando el dador de ese conocimiento es el intelecto liberado de la materia y se ha manifestado en la Filosofía Primera que estas inteligencias abstractas conocen las naturalezas universales y no ofrecen nada que no sea semejante a lo que poseen, es imposible que nos den la intención individual de todo, pues no disponen de naturaleza que comprenda la intención particular, y aquella forma de los universales no se individualiza más que mediante la materia.

Si las inteligencias abstractas comprehendieran los individuos, entonces necesariamente serían materiales, y en ese instante no actuarían más que mediante

contacto. Y, dado que las inteligencias no conocen las intenciones individuales, ¿cómo puede la inteligencia agente dar esta forma propia individual en tiempo y lugar del mismo modo a los hombres y del mismo modo al individuo? Vemos, en efecto, que el ser humano no entiende estas cosas durante el sueño, a no ser por apropiación, porque le son próximas o porque forman parte de su ciudad.

De hecho, la cuestión se reduce a estos dos supuestos, es decir, cómo los particulares se adquieren a partir de la naturaleza universal y por qué algunos de estos particulares son propios del hombre. El discurso sobre estas cuestiones, aunque absolutamente difícil, es sin embargo correcto según lo que poseemos en nuestra propia naturaleza. Diremos, pues, que las cosas están hechas de este modo, es decir, que unas son partes particulares de las sustancias, otras de los accidentes.

Lo que pertenece a la sustancia individual, pertenece a la sustancia simple, es decir, las partes de los elementos; el resto pertenece a la sustancia compuesta, tengan alma, como los animales y las plantas, o no la tengan, como los minerales y similares.

En verdad, algunos de los accidentes son accidentes que existen en realidades individuales de sustancias simples y otros son accidentes que existen en realidades individuales compuestas, ya sea teniendo almas o careciendo de ellas. Y cada uno de estos modos es tal, ya sea por naturaleza o por voluntad. Todas las realidades individuales, en esencia, son concluidas por causas agentes cuando ninguna realidad individual en esencia es generada por el azar.

Pues se dice en el libro *De Generatione et Corruptione* que la generación de las partes elementales y la transmutación de las mismas partes entre sí sigue el mismo orden y disposición del movimiento de los cuerpos. Y por esta razón fue posible que igualmente hubiera generación y corrupción entre sus partes y que permanecieran siempre dispuestas de la misma manera. Y de manera similar, se ha dicho que, del mismo modo, sucede entre cuerpos de partes similares que derivan de los elementos, son determinados en el ser y han de ser determinados según las mismas causas del movimiento de los cuerpos celestes y según el movimiento de los elementos que se disponen de manera ordenada.

En efecto, se dice en *De Animalibus et Vegetabilibus* que todo animal y toda planta nacen de ciertas causas y son determinados en el ser; de un modo general por la intervención de la semilla y del intelecto agente; de un modo no general <de un modo particular> por la intervención de los elementos de los cuerpos celestes y del intelecto agente. Y puesto que estas realidades individuales deben ser determinadas, es necesario que su naturaleza sea comprendida a partir de la forma abstracta, cuya proporción dentro de ella es semejante a la proporción entre las formas hechas "a mano" con respecto a la huella.

Entre los accidentes particulares hay algunos que tienen causas naturales y otros que tienen causas tanto naturales como voluntarias. Por lo tanto, los que entre éstos surgen por casualidad, es decir, en ambos modos, que sea de manera tanto natural como voluntaria, no se originan en el intelecto puesto que no tienen causas finales. Y por esta razón no es posible para el hombre conocer estos acontecimientos futuros excepto de forma accidental.

El segundo modo de accidentes que tienen causas finales tiene necesariamente un origen en el intelecto universal, que es su primera causa en el ser. Pues es necesario que lo que se conoce como esencial tenga causas existentes en esencia. Y de aquí se sigue que, puesto que hay causas existentes en la esencia, es necesario que sean comprendidas en un origen universal, sean o no comprendidas por nosotros. Y estos acontecimientos futuros particulares no pueden ser conocidos por nosotros argumentándolos, puesto que son acontecimientos futuros que proceden de un tiempo y espacio distantes; por tanto, sus causas no tienen determinación dentro de nosotros, sino que están determinadas en sí mismas. Pues no comprendemos estas causas sino de una manera borrosa. Y entre los órdenes que entendemos a partir de éste y que están determinados por la naturaleza del intelecto, de la que recibe la naturaleza sensible, si la tiene, y por la que se pone en movimiento, al igual que los instrumentos se mueven según la forma del objeto. Los órdenes son múltiples, casi infinitos. Y se ha comprobado que ninguna realidad individual es tal esencialmente por naturaleza, sino si acaso por conocimiento previo, ya que el instrumento del objeto, como dice Aristóteles, no se mueve según "el artífice".

Por otra parte, en cuanto a lo que acontece por voluntad, aquellas cosas que tienen una esencia determinada entre nosotros, bien según las costumbres naturales, bien según las costumbres impuestas por ley, también deben determinarse por naturaleza, por desconocidas que nos parezcan. Los astrónomos no se aventuran a formular hipótesis sobre el futuro, salvo porque creen conocer las causas propias de la generación de cada realidad individual de cualquier especie a partir de los cuerpos celestes.

Pues, dicho esto, no es incuestionable que la inteligencia abstracta en el alma imaginativa dé un origen universal a este hecho individual, es decir, dé a su causa un intelecto, y que el alma imaginativa reciba este hecho particular sobre la base de lo que hay en la materia; y entonces tal vez reciba la realidad particular de ese intelecto, o algo parecido. Y así como concede características universales a los animales, y la materia les concede características particulares, así concede la perfección última al alma imaginativa por medio de universales, y el alma imaginativa recibe lo particular.

Pues se ha dicho que el intelecto agente da las primeras perfecciones particulares a las almas particulares, es decir, los cinco sentidos y la facultad imaginativa. Quien les da las últimas perfecciones es la naturaleza sensible.

Pues en ella, gracias a la comprensión espiritual, que se produce en los sueños, proporciona al alma la perfección última. Y del mismo modo que el médico relata lo que sucede al cuerpo de Sócrates y a su alma, a lo largo de un período de tiempo determinado por dos proposiciones, una de las cuales es universal inteligible y la otra particular sensible, así esa enunciación se compone de una parte universal, que viene dada por el intelecto, y la intención particular semejante a la universal.

Por eso el hombre no comprende entre estas particularidades más que lo que es propio de su tiempo y de su espacio de su cuerpo y de los hombres de su tiempo sin que se le comuniquen otros particulares en esa naturaleza universal. Pues es así que el hombre tiene en este entendimiento uno de los dos tipos de conocimiento que preceden a la fe, o sea, el conocimiento preparatorio, es decir, el conocimiento de la imaginación que da forma a la imagen y que debe preceder a la fe; y no le es concedido al hombre adquirir este conocimiento sino a aquellos que llegan al conocimiento con antelación y son especialmente aquellos individuos que tienen un gran afán de saber.

En cuanto a estas cosas que le son desconocidas, no puede llegar a conocerlas: porque esta fe no tiene por qué preceder al conocimiento agente, sino que debe precederle el conocimiento preparatorio.

La facultad imaginativa, en su mayor parte, no trae consigo una verdadera intención individual, que es la que da el intelecto en la forma de lo universal, pero sí trae consigo una intención semejante a aquélla; esto sucede porque las cosas sensibles tienen dos formas, es decir, la espiritual, que es semejante en la forma, y la corpórea, que no es semejante en la forma, pero tiene la forma de las cosas sensibles. Y la forma semejante es más semejante porque está más cerca de la naturaleza universal que la forma verdadera a la cosa.

Por eso, el alma imaginativa recibe un concepto del intelecto, según el cual esto se puede comprender más en una forma espiritual; y a veces también se puede recibir en una forma corporal; es así como el hombre ve en sueños esa misma forma, no otra semejante.

Por tanto, esto es el entendimiento, es propio del sueño porque el alma < es > una como sujeto, pero muchas según las afecciones. Por eso, cuando usa de las afecciones de alguna manera, debilita en su uso a las demás facultades; es decir, en una palabra, cuando hace uso del entendimiento extrínseco, debilita al entendimiento intrínseco; y cuando usa de las facultades del movimiento, debilita a las facultades del entendimiento. Y del mismo modo, cuando utiliza las facultades interiores, debilita las otras; en una palabra, la virtud imaginativa se debilita, cuando la virtud cognoscitiva gana fuerza, y viceversa.

Cuando el alma está en reposo, acallando alguna parte de sí misma, otras partes toman vigor; y tal vez el alma no se contente en la ociosidad de la facultad, sino en el ejercicio de esa misma facultad. Y esa acción es semejante a la acción por la que se reúnen tres facultades interiores para representar la imagen de la cosa que nunca ha pasado por los sentidos.

Y si esto es así, es necesario que la acción de las facultades imaginativas durante el sueño sea perfecta y más espiritual: pues durante el sueño el alma pone en reposo los sentidos externos y sus instrumentos y vuelve al sentimiento interior. La prueba de esto,

es decir, que las virtudes interiores realizan una acción más perfecta durante la quietud de las virtudes exteriores, es que aquellos que piensan mucho, introducen las virtudes sensibles en sus cuerpos, de modo que caen en un sueño profundo y ellos mismos, por su propia voluntad, ponen en reposo los sentidos exteriores para pensar mejor.

Por esta razón, los que nacen sin vista ni oído son más perfectos en cuanto a las virtudes interiores. Así pues, la profecía se produce de un modo semejante a la epilepsia: pues cuando estas facultades interiores son movidas por un fuerte movimiento, provocan la contracción de las virtudes exteriores, como si les sobreviniera un síncope.

Se ha dicho, por tanto, por qué este tipo de comprensión se produce durante el sueño y no en el estado de vigilia.

Y no es tan difícil comprender por qué algunos hombres comprenden durante la vigilia lo que se les aparecía mientras dormían.

Por lo tanto, quizás <algún hombre> vea esa misma forma de la cosa y no una forma similar como se dice de Gaumar.

¿Por qué existen los sueños verdaderos? Diremos que por el afán de conocimiento de los hombres: pues el hombre necesita cognición y entendimiento en la facultad cogitativa por la que conoce las cosas futuras útiles y perjudiciales, a fin de estar preparado contra ellas, esta facultad ha sido engendrada con este noble discurso y entendimiento espiritual. De ahí se dice que esto forma parte de la profecía. Y esto se manifestó ampliamente en el sueño del Faraón, acerca del cual José se interrogó[236].

El intérprete es un hombre que tiene por naturaleza una mente preparada para distinguir las semejanzas entre las cosas reales y los sueños. Y es aquel a quien el intelecto ha concedido el conocimiento de las intenciones corporales, y es aquel a quien las intenciones espirituales se unen durante el sueño; y necesariamente debe conocer las semejanzas universales entre todos los pueblos y las semejanzas peculiares a un pueblo y a los hombres.

Porque los pueblos difieren de dos maneras, una de las cuales es según la naturaleza, es decir, según las afecciones de todos y según el sentimiento propio de sus regiones; la segunda es según las semejanzas y los rumores según los cuales el que nace sigue ciertas

[236] Los sueños de José, narrados en el *Génesis,* primer libro de la *Biblia*.

leyes y recibe la fe desde el nacimiento, es decir, desde el principio primero, de los ángeles y de la resurrección. Y es importante que el que interpreta, como dice Aristóteles, sea siempre un hombre pensante, un hombre puro, un hombre no inclinado a las costumbres de un alma bruta. Y tal vez, le suceda a un hombre que un sueño deba ser interpretado con otro sueño, tal como le sucedió al rey Hércules en un sueño, según nos cuenta Aristóteles: soñó un sueño que nadie supo interpretar. Y mientras dormía fue interpretado y se agitó por ello, porque podía suceder. Así, tal vez, le suceda a un hombre que tiene un sueño y más tarde lo olvida y después quizás tenga el recuerdo de ese sueño durante la vigilia. Y cuando lo recuerda, siente las mismas sensaciones que sintió en el pasado.

Ahora digamos cómo.

Algunos hombres tienen sueños más verídicos que otros a causa de la diversidad entre ellos con respecto a la facultad imaginativa; y éstos tienen una complexión melancólica fría y seca: porque la humedad ayuda a las facultades y obstruye los caminos del espíritu y hace que el sueño sea semejante a la muerte, de modo que el durmiente apenas imagina nada y el humor melancólico es adecuado para el sueño y para la acción de esta afección: porque este humor tiene mucho vapor en él, sube a la cabeza e invita al sueño y éste invita al ensueño. Y esto también conduce a esta facultad, pues esta facultad está siempre presente en movimiento en el sueño y en la vigilia y siempre se transfiere de una imagen a otra.

Y, por lo tanto, la parte negativa de su acción reside en la rapidez del movimiento de una imagen a otra y en la pobreza de consolidación y reposo < de las imágenes >; mientras que la parte positiva de su acción reside en confirmar y representar exactamente con la imaginación, aquello que había imaginado. Este acto conviene a una complexión fría y seca: la frialdad permite en efecto la lentitud del movimiento y la sequedad la consolidación de la forma. De ahí que este afecto se encuentre más en los melancólicos, hasta el punto de que <ellos> comprenden durante la vigilia lo que otros comprenden durante el sueño. Por otra parte, hay que considerar que este tipo de comprensión consta de tres tiempos; lo que hay que destacar es el tiempo futuro, pero no está tan alejado como para caer en el pasado y en el presente cuando nos era

desconocido. Es necesario considerar bajo qué tipo cae esta afirmación, ya que las clases de cosas conocidas o bien se refieren a la ciencia especulativa, o a la *tekne*, o a las afecciones del conocimiento. Y también se sabe que esta comprensión se aplica sobre todo a las cosas futuras, cuya comprensión pertenece a las virtudes cognoscitivas particulares de las que nos servimos para comprender lo útil y lo perjudicial en el futuro.

También se dice que la *tekne* puede adquirirse durante el sueño; pero es lejos de la ciencia especulativa que esto pueda suceder: pues el hombre tiene naturaleza para comprender las ciencias especulativas desde las primeras expresiones que posee. Y si el hombre las comprendiera sin enunciados, entonces estos enunciados serían superfluos.

Pero la naturaleza no quiere esto. Y universalmente, si lo que se entiende entre las cosas intelectuales relativas a las ciencias especulativas se adquiriera de este modo, sería un hecho accidental y raro.

Del mismo modo, no es posible que el *ars e*speculativa se realice a través de este mismo modo, a menos que alguien diga que hay algún modo de que los hombres comprendan las ciencias especulativas sin disciplina. Y estos hombres, si existen, son hombres de naturaleza dual; de hecho, parecen ser más ángeles que hombres. Pero esto parece imposible por lo que voy a decir: porque el conocimiento especulativo es uno en sí mismo, tanto si se adquiere con disciplina como sin ella. Y si se aprehendiera de ambas maneras, entonces la disciplina no formaría parte necesariamente de su definición. Así que estamos entre dos condiciones: o decimos que este conocimiento se adquiere a través del conocimiento humano, o aceptamos que también suceda a través de otras causas. Y en base a esto no será necesario mirar una cosa a través de las causas que la constituyen, y esto es imposible.

Es posible decir que las imágenes de las pruebas especulativas se adquieren de dos maneras: una comprensión de este tipo entre los hombres es imposible, porque su adquisición de esta manera es superficial, disponiendo el hombre de un modo de aprender más perfecto, a menos que a alguien se le ocurra decir que tal modo de comprensión es propio de los que mejor aprenden las ciencias especulativas; pero si existen, son hombres de naturaleza dual.

Ya se ha hablado de los sueños verdaderos, cuáles son sus causas y cómo se producen. Ahora debemos discutir de las causas de los sueños falsos. Estos sueños son universalmente provocados por dos causas, una de las cuales deriva de la acción de la facultad imaginativa durante el sueño, ejercida por las pasiones que permanecen en el sensorio, por las cosas sensibles externas, y por las acciones de esta facultad <imaginativa> sobre los conceptos que se han depositado en la facultad mnemónica y cognoscitiva a partir de esas mismas cosas sensibles: pues el movimiento de esta facultad, es decir, de la facultad imaginativa, es siempre parte del archivo de esta virtud, es decir, también de la cognoscitiva y mnemónica y del archivo del sentido común.

La segunda causa es el deseo natural del alma, pues estando el alma en estado bruto, cuando desea ser o no ser algo, es innato que haga una semejanza de la forma de la cosa deseada, según el orden deseado, y que presente ante sí una imagen de esa cosa. Y así los que desean esposa se casan; y los que tienen sed beben. De esta clase son los sueños que para los médicos indican dominio sobre los humores del cuerpo, en una palabra, ver fuego significa estar dominado por la cólera, y soñar con agua significa estar dominada por la flema. Y la diferencia entre estas imágenes falsas y verdaderas, durante el sueño, es que el alma siente admiración por las imágenes verdaderas y se despierta casi tímidamente de ese sueño y maravillada de esa espiritualidad sutil.

Llegados a este punto, ya hemos dicho todo lo que teníamos que decir sobre la *quididad* de los sueños verdaderos y los sueños falsos y las causas de los accidentes.

Conclusiones

El sueño. Los sueños.

Un viaje histórico, a través de los siglos, desde los antiguos hasta el *al-Andalus* de Averroes. Un viaje por la historia del pensamiento filosófico, del mundo de las ciencias antiguas y de la medicina.

Hemos intentado conocer, a través del estudio de los grandes pensadores de la Antigüedad y de la Edad Media árabe, el mundo onírico, el mundo del sueño y de los sueños. Se trata de un mundo que forma parte de la vida del ser humano, pero a la vez no forma parte porque tiene también una vida propia, dentro de nosotros y, a la vez, fuera de nuestras facultades más racionales y vigilantes. Un mundo que, desde la Grecia homérica y la Grecia de los filósofos siempre ha despertado curiosidad e interés.

Así, este enigmático, distante, cercano, inquietante, fascinante mundo onírico nos acompaña desde milenios, mucho antes de que naciera su mayor estudioso de la modernidad, Sigmund Freud. Este mundo onírico ha pasado por las mentes y las teorías de todas las grandes escuelas filosóficas del mundo mediterráneo, desde Grecia hasta el mundo latino, desde Oriente Medio hasta el occidente andalusí que también realizó su gran "viaje *translatio-studiorum"*.

Un mundo que siempre se ha dividido, sobre todo dentro del pensamiento filosófico racional del que nos ocupamos aquí, entre lo médico-fisiológico (fruto de causas y evidencias puramente empíricas) y el intangible mundo de la fantasía, de la imaginación,

del intelecto, dirían los antiguos. Este último mundo es en algunos casos totalmente inalcanzable para nuestra razón y nuestros sentidos. Por ello acaba relacionándose con la profecía o con lo divino.

Culturas diferentes, de diferentes raíces, lenguas, *formae mentis*, se han cruzado y se han encontrado a la hora de querer saber más sobre el hombre, su mente, su psicología, en todas las disciplinas. Y sobre todo de saber algo más sobre los sueños, que es algo que está dentro de nosotros, pero que, de alguna manera, no somos nosotros, o, quizás sí, pero solo a veces.

Los sueños alcanzan el estatus de esos misterios de la mente humana que nunca hemos terminado de conocer e interpretar y que, a lo largo de la historia del pensamiento, han permitido entrar en contacto con lo divino, leer el futuro o proporcionar momentos de libertad para nuestra alma. Aún más, los sueños pueden aparecer como deseos irrealizables o como funciones fisiológicas del cuerpo.

He querido intentar, "por un instante", aunque tal vez sea imposible, dejar de lado el hecho de que vivimos en la época posfreudiana, y he pretendido estudiar e imaginar lo que otras épocas han entendido y diagnosticado sobre el mundo onírico. En mi opinión, las páginas anteriores muestran que en tales épocas ya se proporcionó mucho conocimiento y material de estudio, muchas valiosas nociones, aunque, ciertamente, en una fase todavía embrionaria. Cada uno de los pensadores estudiados expresan su relevancia para elaborar la teoría del sueño de la Antigüedad, pues nos dejaron o bien una intuición correcta o bien una explicación acertada de algún mecanismo del intelecto humano. El todo siempre es más que la suma de sus partes. Cada contribución ha sido fundamental a lo largo de la historia para llegar a obtener esa teoría que hemos podido heredar en la Edad Moderna.

En este trabajo de investigación de historia de la filosofía, centrado en la materia del sueño y el ensueño, he intentado buscar y presentar asuntos que no están muy desarrollados y que, muy a menudo, no están entrelazados entre sí, o no lo están a primera vista. Mi intención ha sido, a través de un *excursus* histórico, presentar el camino que, acerca de esta acotada temática filosófica, nos lleva desde los estudios médicos antiguos hasta los medievales árabes. En este viaje por la historia del pensamiento, la

búsqueda se ha centrado en autores que, por algún motivo, se han encontrado directa o indirectamente entre ellos (metafóricamente hablando). Autores que a veces pueden haber tenido intuiciones similares, pero que otras veces han tenido ideas diferentes o incluso contrarias. Seguramente, como se puede percibir en la parte inicial, una vez dejado atrás el mito, los autores han buscado respuestas, soluciones o han desarrollado sus intuiciones de forma filosófica, esto es, con un método racional que es proprio de la filosofía.

Es evidente que la metodología se ha basado en un estudio de las fuentes primarias, de los textos antiguos que se ocuparon del sueño y de los sueños. En algunos casos, ha sido posible consultar tales fuentes en ediciones bilingües. En otros casos, hemos intentado ofrecer versiones traducidas al castellano. Así lo hemos hecho con el capítulo sobre el sueño, la vigilia y los sueños del *Comentario* a los *Parva Naturalia* de Averroes y con el *Libelo* sobre los sueños de Galeno. Ha sido también muy valioso y extremadamente interesante poder consultar las fuentes secundarias, los trabajos críticos y artículos que disponemos sobre los distintos aspectos del sueño con los que nos hemos enfrentado en esta tesis. Gracias a este método, que, desde luego, se ha nutrido de fuentes directas y de muchos trabajos críticos, espero haber podido ofrecer una visión "panorámica" de la vida del sueño, del ensueño y de la vigilia, dentro del mundo filosófico medieval árabe, cuyo interés ha llegado hasta la edad moderna.

Era mi propósito investigar y posiblemente divulgar un estudio sobre el sueño y los sueños en el mundo árabe que tuviera una estructura orgánica, que presentara las transformaciones de este pensamiento y de sus textos, y que no dejara de lado el enorme legado griego, ya sea filosófico, ya sea médico. Todo ello con el objetivo de lograr una visión de conjunto amplia y estructurada, tanto en el orden temporal como en el espacial-geográfico.

A la luz de este trabajo, pretendo seguir estudiando e investigando la historia de la filosofía árabe, especialmente el pensamiento de Averroes, el cual une dos grandes saberes, el filosófico y el médico. Dos saberes que irán de la mano durante muchos siglos, podríamos pensar incluso que hasta nuestra contemporaneidad. Me ha cautivado completamente el pensamiento y la figura de este médico-filósofo. Por eso me gustaría

poder seguir explorando su saber y sus comentarios filosóficos, además de su sistema médico. Aspiro a poder seguir profundizando en la fundamental conexión entre filosofía y medicina en el mundo andalusí. Uno de mis objetivos futuros es analizar en profundidad el legado en el campo filosófico y científico-médico que de este mundo andalusí recibió primero la Europa medieval y después la Europa moderna.

La medicina es un campo que ha dependido mucho de las creencias religiosas, populares y políticas. Sin embargo, es un saber que se ha servido del método filosófico y se ha alimentado de cuestiones o problemas filosóficos, de filosofía, en definitiva. Y ello ha sido posible incluso en época inciertas, como las que estudiamos en esta tesis, donde todo podía de repente convertirse en algo imposible o prohibido.

Esta tesis tiene la esperanza de poder introducirnos en el largo viaje que hizo el estudio sobre el sueño y los sueños. Ese estudio ha cruzado las épocas históricas, las culturas, hasta llegar a Freud y a los demás grandes autores de finales de 1800 y de 1900. Hemos partido de la antigua Grecia, de la época en que el hombre empezó a preguntarse sobre cualquier cosa, incluido sobre los sueños. Esperamos igualmente volver a ahondar en este pensamiento árabe, especialmente en el de Averroes, cuyo pensamiento en materia médica fue fundamental para los pensadores europeos hasta la edad moderna. Para mí, esta tesis ha supuesto un viaje mágico emprendido a través de épocas y mundos lejanos, fascinantes y, muchas veces, difíciles. Cada viaje de nuestra vida, ya sea mental-intelectual, ya sea físico, nos cambia de alguna manera. Cambia nuestra forma de pensar, de actuar en la vida, de entender el mundo y nos enriquece inconmensurablemente. Después de cada experiencia, de cada viaje, se produce una transformación que afecta a la misma manera de imaginar el futuro. Sucede en cierto modo lo mismo que nos ocurre después de que algunos sueños nos marquen profundamente. En resumen, este trabajo ha sido un gran viaje y a la vez se ha parecido a uno de aquellos sueños que nos impactan tanto que, después de haber sido soñado, ya nada puede ni podrá ser igual que antes.

Manifestum est enim quod sopnia non sunt in rebus speculativis, sed in rebus futuris.

Ibn Rushd

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La sorte, il caso, il destino*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2014.
- AL-FARABI, *El camino de la felicidad*, traducción introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, Trotta, Madrid, 2002.
- AL-FARABI, *La via della felicità*, Castelvecchi, Roma, 2013.
- AL-FARABI, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti: il divino Platone e Aristotele*, Introduzione, testo arabo, traduzione e commento di Cecilia Martini Bonadeo, Prefazione di Gerhard Endress, Pisa, Pisa University Press, 2018.
- AL-FARABI, *Epistola sull'intelletto*, introduzione e note a cura di Francesca Lucchetta, Antenore, Padova, 1974.
- AL-FARABI, *Obras filosóficas y políticas*, ed. y trad. de Rafael Ramón Guerrero, Trotta, Madrid, 2008.

- AL-GAZALI, *La bilancia dell'azione e altri scritti*, a cura di Massimo Campanini, Utet, Varese, 2008.
- ALGAZEL, *Confesiones: el salvador del error*, intr. y notas de Emilio Tornero, Alianza, Madrid, 1989.
- AL-RAZI, *La conducta virtuosa del filósofo*, intr. y notas de Emilio Tornero, Trotta, Madrid, 2004.
- ARISTOTELE, *L'Anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano, 2014.
- ARISTOTELE, *L'Anima e il corpo, Parva Naturalia*, a cura di Andrea L. Carbone, Bompiani, Milano, 2022.
- ARISTOTELE, *L'Etica Nicomachea*, Trad. Carlo Natali, Laterza, Bari, 2018.
- ARISTÓTELES, la *Poética*, trad. de Alicia Villar Lecumberri, Alianza, Madrid, 2013
- ARISTOTELE, *Poetica*, trad. e intr. di Guido Paduano, Laterza, Bari, 2007.
- ARISTOTELE, *Il sonno e i sogni*, a cura di Luciana Repici, Marsilio, Venezia, 2015.
- ARISTOTELE, *Metafisica libro I*, a cura di Enrico Berti e Cristina Rossitto, Laterza, Bari, 2008.
- ARISTOTELE, *Metafisica libro XII*, introduzione e commento di Hans-Georg Gadamer, il Melangolo, Genova, 1995.
- ARISTÓTELES, *Tratados breves de historia natural (Parva Naturalia)*, trad., intr. y notas de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 2022.
- ARISTOTLE*, Parva Naturalia*, intr. y comentario de David Ross, Oxford University Press, Oxford, 1955.
- ARISTÓTELES, la *Poética*, trad. de Alicia Villar Lecumberri, Alianza, Madrid, 2013.
- ARTEMIDORO, *Il libro dei sogni*, Adelphi, Milano, 2018.

- ARTEMIDORO: *Oneirocrítica. La interpretación de los sueños*, ed. de E. Ruiz García, Madrid, Gredos, 1989; nueva ed. 2002.
- *Artemidorus Oneirocritica*: Text, translación and commentary, ed. y trad. de D. E. Harris-McCoy, Oxford, Oxford University Pres, 2012.
- AVICENNA, *Il poema della medicina*, a cura di Andrea Borruso, Silvio Zamorani, Torino, 1996.
- AVICENNA, *La cura delle malattie dei soldati*, a cura di Giancarlo Rizzo, Mimesis, Milano, 2013.
- AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di Amos Bertolacci, Utet, Torino, 2012.
- AVICENNA, *Metafisica*, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, direttore G. Reale, Bompiani, Milano, 2002.
- BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, a cura di Claudio Moreschini, Utet, Roma, 2014.
- BOEZIO di DACIA, *Sull'eternità del mondo, sui sogni, sul sommo bene*, a cura di Luca Bianchi, La Vita Felice, Milano, 2017.
- BOEZIO DI DACIA, *Sui sogni*, il Melangolo,Genova, 1997.
- CICERONE, *Della divinazione*, Garzanti, Milano, 1999.
- CICERONE, *Il sogno di Scipione*, Marsilio, Venezia, 2018.
- CICERÓN, *La República Las Leyes*, ed. de Juan M.ª Núñez González, Akal, Madrid, 2012.
- CICERÓN, *Sobre la adivinación*, intr., trad. y notas de Ángel Escobar, Gredos Madrid, 1999.

- DIOGENE LAERZIO, *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2006.
- EL CORÁN, trad. Juan Vernet, Planeta, Barcelona, 2014.
- ESQUILO, *La Coéforas*, trad. y notas de B. Perea, introducción general de F. Rodríguez Adrados, Revisión de B. Cabellos, Gredos, Madrid, 2015.
- ESQUILO, *Los Persas*, trad. Y notas de B. Perea, introducción general de F. Rodríguez Adrados, Revisión de B. Cabellos, Gredos, Madrid, 2015.
- ESQUILO, *Tragedias*, trad. B. Perea, RBA, Madrid, 2015.
- EURIPÍDES, *Ifigenia entre los tauros*, en: Tragedias II, intr. trad. y notas de José Luis Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1995.
- FREUD, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis*, trad. Luis López-Ballesteros y Torres, Alianza, Madrid, 1967.
- FREUD, Sigmund, *Introduzione alla psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños* (1), trad. Luis López-Ballesteros y Torres, Alianza, Madrid, 1966.
- FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños* (2), trad. Luis López-Ballesteros y Torres, Alianza, Madrid, 1966.
- FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños* (3), trad. Luis López-Ballesteros y Torres, Alianza, Madrid, 1966.
- FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, trad. Luis López-Ballesteros y Torres, Círculo de lectores, Barcelona, 1974.
- FREUD, Sigmund, *Il poeta e la fantasia*, trad. Cesare Luigi Musatti, Raffaello Cortina, Milano, 1999.

- FREUD, Sigmund, *L'interpretazione dei sogni*, Newton Compton editori, Roma, 2007.
- GALENO, *L'anima e il dolore, de indolentia, de propriis placitis*, a cura di Ivan Garofalo e Alessandro Lami, Rizzoli, Milano, 2019.
- GALENO, *Comentarios sobre los Humores de Hipócrates*, introducción, notas y índices por J. M. García Ruiz, J. M. Álvarez Hoz, ediciones Clásicas, Madrid, 2016.
- GALENO, *Nuovi scritti autobiografici*, introduzione, trad. e commento di Mario Vegetti, Carrocci, Roma, 2013.
- GALENO, *Tratados filosóficos y autobiográficos*, intr. trad. y notas de Teresa Martínez Manzano, Gredos, Madrid, 2002.
- GAZALI, *La bilancia dell'azione e altri scritti*, a cura di Massimo Campanini, Utet, Torino, 2008.
- HESIODO, *Teogonía*, intr., trad. y notas de Pérez Jiménez y Martínez Díaz, Gredos, Madrid, 2015.
- HIPOCRATES, *Tratados hipocráticos I*, introducciones, traducciones y notas por G. García Gual, J. M.ª Lucas de Dios, B. Cabellos Álvarez, I. Rodríguez Alfajeme, Gredos, Madrid, 1983.
- HIPOCRATES, *Tratados hipocráticos III*, introducciones, traducciones y notas por G. García Gual, J. M.ª Lucas de Dios, B. Cabellos Álvarez, I. Rodríguez Alfajeme, Gredos, Madrid, 1986.
- HIPPOCRATES, *Tratados médicos, estudio introductorio*, traducción y notas de Joseph Alsina, Anthropos Editorial, Barcelona, 2001.

- HOMERO, *Ilíada*, prologo, trad. Y nota de Óscar Martínez García, Alianza, Madrid, 2011.
- HOMERO, *Odisea*, intr. De Manuel Fernández-Galiano y trad. De José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 2005.
- IBN BAYYA, *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, Trotta, Madrid, 1997.
- IBN BAYYA, *Libro sobre el alma*, trad. Joaquín Lomba, Trotta, Madrid, 2007.
- IBN GABIROL, *La Fuente de la vida*, Maxtor, Valladolid, 2019.
- IBN RUSHD: *Averrois. Destrucció de la destrucció. Questió I. Sobre l´etrnitat del món*. Con introducción, notas y glosario J. Puig Montada, Ediciones 62, Barcelona, 1991.
- IBN RUSHD, *El libro de las generalidades de la medicina*, traducción de María de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez Morales, Trotta, Madrid, 2003.

- IBN RUSHD, *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem - vol. VII Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, The Mediaeval Academy of América, Cambridge Massachusetts, 1949.
- IBN RUSHD, *Il trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, a cura di Massimo Campanini, Bur, Milano, 2017.
- IBN RUSHD, *La medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*, trad. de M.ª Concepción Vázquez De Benito, introducción de Miguel Cruz Hernández, Colegio Universitario, Zamora, 1987.
- IBN RUSHD, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di Massimo Campanini, Utet, Varese, 2006.
- IBN RUSHD, *Tratado de Medicina*, Edición de Esteban Torre, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2019.
- IBN SIRIN, *El libro de la interpretación de los sueños*, Editorial Sirio, Málaga, 2008.
- IBN SIRIN, *Il libro del sogno veritiero*, a cura di Ilda Zilio Grandi, Einaudi, Torino, 1992.
- IBN THOFAïL, *sa vie, ses oeuvres*, présentée par Léon Guathier, Ernest Leroux editeur, Paris, 1909.
- IBN TUFAYL, *El filósofo autodidacto de Abentofáil*, novela psicológica traducida directamente del árabe, con prólogo de M. Menéndez Pelayo, Zaragoza, 1900 - Barcelona, 1987.

- IBN TUFAYL, *El filósofo autodidacto* (*Risala Hayy ibn Yaqzan*), A. González Palencia, Maxtor, Madrid 1934. Nueva edición con introducción de Emilio Tornero, Editorial Trotta, Madrid, 1995.

- IBN TUFAYL, *Epistola di Hayy ibn Yaqzan*, trad. e note di Paola Carusi, presentazione di Alessandro Bausani, Rusconi Libri S.p.A., Milano, 1983.
- JUAN DE AVIÑÓN, *Sevillana medicina*, Sevilla, Imprenta de Enrique Tasco, 1885 (*Editio princeps,* 1545).
- KINDI, *De radiis*, trad. Emanuela Turri, Mimesis, Milano, 2014.
- KINDI, *Epístola sobre la esencia del sueño y de la visión*, [trad.] Ramón Guerrero R. y Tornero Poveda, E., Coloquio, Madrid, 1986.
- *LA SACRA BIBBIA*, Libreria editrice Vaticana, 2008.
- MACROBIO, *Comentarios al sueño de Escipión*, trad. Jordi Raventós, Siruela, Madrid, 2005.
- MAIMONIDES, *Guía de perplejos*, trad. y ed. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid, 2005.
- MAIMONIDES, *Obras médicas II, El libro del asma*, ed. y trad. Lola Ferre, Herder, Barcelona, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Nascita della Tragedia*, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1999.
- NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, intr. y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2011.
- OMERO, *Iliade* e *Odissea*, a cura di Mario Giammarco, Newton Compton Editori, Roma, 2016.

- PLATÓN, *Republica, Diálogos IV*, trad. de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2020.
- PLATONE, *Apologia di Socrate, Critone*, a cura di Mari Michela Sassi, Rizzoli, Milano, 1997.
- PLATONE, *Fedro*, Trad. Piero Pucci, Laterza, Bari, 2010.
- PLATONE, *Repubblica*, Trad. Franco Sartori, Laterza, Bari, 2008.
- PLATONE, *Timeo*, Trad. Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2007.
- PLATÓN, *Timeo*, trad., intr. y notas de M.ª Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 2002.
- PLOTINO, *Enneadi*, trad. Giuseppe Faggini, Bompiani, Milano, 2014.
- PORFIRIO, *Isagoge*, a cura di Giuseppe Girgenti, Bompiani, Milano, 2015.
- PRISCIANO, T., *Albucasis Chirurgicorum Omnium Primarii. Liber tres*, Estrasburgo 1532, Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, UCM.
- RAZI, *La conducta virtuosa del filosofo*, trad. Emilio Tornero, Trotta, Madrid, 2004.
- SINESIO DI CIRENE, *Il libro dei sogni*, a cura di Nicola Montens, Archinto, Milano, 2010.
- SOFOCLES, *Electra*, intr. de José S. Lasso de la Vega, trad. Y notas de Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1992.
- TEOFRASTO*, I caratteri*, Trad. Giorgio Pasquali, Rizzoli, Milano, 2018.

- TEOFRASTO, *I profumi*, a cura di Francesca Focaroli, La vita felice, Milano, 2011.

- ZAHRAWI, Albucasis, Chirurgicorum Omnium primarii libro III, trad. María Jesús de Irizar Ortega y Ignacio Javier Otero Tejero, distribuido por la Asociación Española de Urología, Grafinat, Madrid, 2005.

Literatura critica

- ÁBED YABRI, M., (2016): *El legado filosófico árabe*, Madrid, Editorial Trotta.

- ACKRILL, J., (1993): *Aristotele*, Bologna, Il Mulino.
- AUBENQUE, P., (2018): *La Metafisica di Aristotele*, Brescia, Morcelliana.
- ALONSO, P.M., (1998): *Teología de Averroes*, presentación de Rafael Ramón Guerrero, Sevilla, editado por: Universidades de Córdoba, Málaga, Sevilla y Fundación del Monte.
- ALVAREZ DE MORALES, (1999): *La medicina en al-Andalus*, Granada, Legado Andalusí.
- ALVAREZ PALANZUELA, V.Á., (coord..), (2020): *Historia de España de la Edad Media*, Barcelona, Ariel.
- ARIÉ, R., (1982): *España musulmana (siglos VIII – XV)*, Barcelona, Editorial Labor.
- ASÍN PALACIOS, A., (1941): *Huellas del islam. Sto. Tomás de Aquino. Turmeda. Pascal. S. Juan de la Cruz*, Madrid, Espasa Calpe.
- BASTIDE, R., (1976): *Sogno, trance e follia*, Milano, Jaca Book.
- BASTIDE, R., (2001): *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BERNABÈ, A., (2011): *Platón y el orfismo*, Madrid, Abada editores.
- BERTI, E., (2007): *Guida ad Aristotele*, Bari, Laterza.
- BIANCHETTI, M., a cura di (2006): *L'islam e la filosofia*, Milano, Ed. Albo Versorio.
- BLOCH, E., (2018): *Avicenna e la sinistra aristotelica*, Milano, Mimesis.
- BRENET, J.B., (2019): *Averroè l'inquietante*, Roma, Carrocci.
- BRENET, J.B., AGAMBEN, G., (2020): *Intelletto d'amore*, Macerata, Quod Libet.
- CAMPBELL, D., (1973): *Arabian medicine and its influence on the middle ages*, New York.
- CAMPANINI, M., (2007): *Averroè*, Bologna, Il Mulino.

- CAMPANINI, M., FORTE, F., SEREGNI, S., PARODI, M., (2006): *L'islam e la filosofia, tradizioni, identità, confronto*, Milano, edizioni Albo Versorio.
- CAVERO COLL, J.P., (2018): *Breve historia de los judíos*, Madrid, Ediciones Nowtilus.
- COCCIA, E., (2005) *Filosofía de la imaginación*, *Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- CORBIN, H., (2007): *Storia della filosofia islamica*, Milano, Adelphi.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1997): *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento,* Salamanca, Universidad de Salamanca - Facultad de Filosofía.
- CRUZ HERNANDEZ, M., (2012): *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza editorial.
- D'ANCONA, C., (2005): *Storia della filosofia nell'islam medievale I – II*, Torino, Einaudi
- D'ANCONA, C., SERRA, G., a cura di (2002): *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Padova, Il Poligrafo.
- D'ANZI, M.R., (2013): *Hanathomya del corpo humano, volgarizzamento da Mondino de' Liuzzi*, Roma, Aracne Editrice.
- De MENDIZABAL, R., (1971): *Averroes, un andaluz para Europa*, Editorial I.D.E.A., Madrid.
- DEVEREUX, G., (2007): *Saggi di etnopsichiatria generale*, Roma, Armando Editore.
- DONADO VARA, J., ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., BARQUERO GOÑI, C., (2021): *Historia Medieval II (siglos XII – XV*), Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.

- ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., RODRIGUEZ GARCÍA J.M., (2021): *Atlas histórico de la Edad Media*, Madrid Editorial Universitaria Ramón Areces.
- FIORANELLI, M., ROCCIA, M.G. (2016): *Medici eretici*, Bari, Laterza.
- FOUCAULT, M., (2003)*: Il sogno*, Milano, Raffaello Cortina.
- GADAMER, H.G., (1993): *L'inizio della filosofia occidentale*, Milano, Ed. Angelo Guerini e Associati.
- GARCÍA BALLESTAR, L., (1972): *Galeno en la sociedad y en la ciencia de su tiempo*, Madrid, ed. Guadarrama.
- GOLHMAN*,* W., (1974): *The life of Ibn Sina,* a critical edition and annotated translation, New York, SUNY Press.
- GREGORY, T., a cura di, (1985): *I sogni nel Medioevo*, Roma, ed. Dell'Ateneo.
- GRIMAL, P., (2008): *La mitologia greca*, Roma, Newton.
- GUARDA, J., (1999*): La medicina araba*, Milano, Xenia.
- GUIDORIZZI, G., (2013): *Il compagno dell'anima. I greci e il sogno*, Milano, Raffaello Cortina.
- GUIDORIZZI, G., (1988): *Il sogno in Grecia*, Bari, Laterza.
- HADOT, P., (2010): *Che cos'è la filosofia antica*, Torino, Einaudi.
- HADOT, P., (2005): *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi.
- HADOT, P., (1999): *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino, Einaudi.
- HADOT, P., (2022): *Ricordati di vivere*, Varese, Raffaello Cortina Editore.
- JASPER, K., (1991): *Il medico nell'età della tecnica*, Varese, Raffaello Cortina editore.
- JIMENEZ LOZANO, J., (2002): *Sobre judíos, moriscos y conversos*, Valladolid, Ámbito.
- LE GOFF, J., (2017): *Los intelectuales en la edad media*, Barcelona, Gedisa.

- LEÓN FLORIDO, F., (2020): Aristóteles *teológico. Metafísica, libro Λ*, intr. y trad. Francisco León Florido, Madrid, Guillermo Escolar editor.
- LEÓN FLORIDO, F., (2020): Aristóteles *político*, intr. y trad. Francisco León Florido, Madrid, Guillermo Escolar editor.
- LEÓN FLORIDO, F., RODAMILANS RAMOS, F., (2016): *Las herejías académicas en la edad media, Listas de errores en las universidades de Paris y Oxford (1210 – 1347*), Madrid, Sindéresis.
- MAIZA OZCOIDI, I., (2001): *La concepción de la filosofía en Averroes, análisis crítico del Tahafut al-tahafut*, Madrid, Trotta.
- MARTINEZ LORCA, A., (2010): *Averroes, el sabio que iluminó Europa*, Córdoba, el Páramo editorial.
- MARTINEZ LORCA, A., (2007): *Maestros de occidente, estudio sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Trotta.
- MARTOS, A., (2020): *Breve historia de al-Andalus*, Madrid, Ediciones Nowtilus.
- MONTOYA RAMIREZ, I., NUÑOZ MARTÍN, N., (2006): *Las letras y las ciencias en el Medievo Hispánico*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- PAPP, D., AGÜERO, A.L., (1994): *Breve historia de la medicina*, Buenos Aires, editorial Heliasta.
- PEÑA, C., GIRÓN, F., BARCHIN, M., (1999): *La prevención de la enfermedad en al-Andalus del siglo XII*, Granada, El legado andalusí.
- POLISENO, A., (1993): *L'Anima, Antologia da Platone ad Aristotele*, Bracigliano (SV), Loffredo editore.
- PÉREZ, J., (2020): *Historia de una tragedia*, Barcelona, Crítica.

- PUIG MONTADA, J., (1998): *Averroes, juez, médico y filósofo andalusí*, Sevilla, Fundación El Monte.
- KRUGER, Steven F. (1996): *Il sogno nel Medioevo*, Milano, Vita e Pensiero.
- RAMON GUERRERO, R., (2001): *Filosofía árabe y judía*, Madrid, Síntesis.
- RAMON GUERRERO, R., (1985): *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid, Cincel.
- RAMON GUERRERO, R., (1992): *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: al-Kindi y al-Farabi*, Madrid, CSIC.
- RAMON GUERRERO, R., (2002): *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal.
- RAMON GUERRERO, R., TORNERO POVEDA, E., (1986): *Obras filosófica del al-Kindi*, Madrid, Coloquio.
- RENAN, E., (1992): *Averroes y el averroísmo*, Madrid, Hiperión.
- ROHDE, E., (2018): *Psiche*, Bari, Laterza.
- SINOUÈ, G., (2019): *Averroè o il segretario del diavolo*, Vicenza, Neri Pozza.
- TONELLI, G., (2022): *Tempo. il sogno di uccidere Krónos*, Feltrinelli, Orio Litta (LO).
- TORALLA TOVAR, S., (1995): *El de somniis de Filón de Alejandría*, Madrid, UCM.
- TORNERO POVEDA, E. (1992): *Al-Kindi, la transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, C.S.I.C.
- TORRE, E., (1974): *Averroes y la ciencia médica*, Madrid, Ediciones del Centro.
- TRABATTONI, F., (2009): Platone, Roma, Carrocci.
- SCHNITZLER, A., (1977): *Doppio sogno*, Milano, Adelphi.
- VEGETTI, M., (2010): *L'etica degli antichi*, Bari, Ed. Laterza.

- VALDEON BARUQUE, J., (2004): *Cristianos, musulmanes y judíos en la España Medieval*, Valladolid, Ámbito.
- VERNANT, J.P., (1997): *Le origini del pensiero greco*, Roma, Editori Riuniti.
- VERNANT, J.P., (2001): *Mito e pensiero presso i greci*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi.
- VERNET, J., (2006): *Lo que Europa debe al islam de España*, Barcelona, Acantilado.
- WEILL, S., (2008): *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma, Borla S.r.l.
- WILLIAMS, B., (2007): *Vergogna e necessità*, Bologna, Il Mulino.
- WINTER, T., (2009): *Classical Islamic Theology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ZANIER, G., (1983): *Medicina e filosofia tra '500 e '600*, Milano, Franco Angeli editore.

Artículos

- Arana, A., J.L., *La Hybris en Grecia antigua: en torno al mal en Homero, Platón y Aristóteles*, Revista Unifé, vol. 17, n.1, 2018, pp. 23-34.
- Arráez Aybar, L.A., Bueno López, J.L., Rayo, N., *Toledo School of Translators and their influence on anatomical terminology*, Annals of Anatomy, n.198, 2015, pp. 21-33.
- Bacchelli, F., *Pico della Mirandola traduttore di Ibn Tufayl*, Giornale critico della filosofia italiana, VI serie, Vol. VIII, 1993, pp. 1 – 25.
- Barbera, J., *Sleep and dreaming in Greek and Roman philosophy*, Sleep Med., 2008, pp. 906-910.
- Belda, R.M.N., *El sueño de Electra*, Temas de psicoanálisis n. 3, 2002.
- Bertola, E., *Il problema dell'esternità del mondo nel pensiero di Mosè Maimonide*, Sefarad, vol. 56, Fasc. 1, 1986, 19-43.
- Brusca, S., *Sogni e visioni nel mondo antico*, Mediaeval Sophia, 2007, pp. 147 – 152.
- D'Anzi, M.R., *Hanothomya del corpo humano Volgarizzamento de Mondino de Liuzzi*, Aracne ed., Roma, 2012.
- Fahd, T., *Hunayn ibn Ishaq est-il le traducteur de "oneirocritica" d'Artemidore d'Ephès?*, Arabica. T. 21, 1974, p. 270-284.
- Fahd, T., *The dream in Medieval Islamic Society*, in: G. E. Von Grünebaum and R. Caillois, The dream and Human Societies, Berkley – Los Ángeles, 1966, pp. 351-363.
- Fattori, M., *Sogni e temperamenti*, in: *I sogni nel Medioevo*, Seminario Internazionale, Roma, 1983, pp. 87-109.

- Fernández, L., G., *La diagnosis onírica en Galeno*, Estudios griegos e indoeuropeos n.14, 2004, pp. 139-153.
- Fernández, L., G., *Profecía e intelecto. En torno a una problemática en la filosofía judía medieval (Haleví, ibn Daud, Maimónides*), Anales del Seminario de historia de la filosofía, 2020, pp. 381-394.
- Gericke, J., *New Perspectives on Old Testament Oneirocritic texts via the philosophy of dream*, HTS Teologiese studies – Theological studies, 2019, pp. 1-6.
- Gil, L., *Ensueño y responsabilidad moral en el pensamiento antiguo*, Revista de Occidente n.5. 1963, pp. 175-197.
- Girón Irueste, F., *Abulcasis*, Diccionario Biográfico Español de la Real Academia de la Historia, https://dbe.rah.es/biografias/7815/abulcasis.
- Gómez – Menor, J., *Alfonso X el sabio, un toledano, emperador de la cultura medieval*, Instituto Provincial de investigaciones y estudios toledanos, 1985, pp. 5-42.
- Gonzales, G., J.A., *Democedes de Crotona. Biografía de un médico de finales del siglo VI a.C.*, Baetica. Estudios de arte, geografía e historia n.28, 2006, pp. 241-257.
- Gregory, T., *I sogni e gli astri*, in: *I sogni nel Medioevo*, Seminario Internazionale, Roma, 1983.
- Guidorizzi, G., *L'interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico: oralità e scrittura*, in: I sogni nel medioevo, « Atti » del Seminario Internazionale «Lessico Internazionale Europeo», a cura di Tullio Gregory, 1983, pp. 149-170.
- Hansberg, R*., The Arabic Adaptation of the Parva Naturalia*, Studia Graeco-araba n. 4, 2014, pp. 301-314.

- Jevolella, M., *Songe et prophetie chez Maimonide et dans la tradition philosophique qui l'inspira*, Papers presented at the sixth Jerusalem Philosophical Encounter, 1985, pp. 173-184.
- Kahana – Smilansky, H., *Aristotle on sleep and wakefulness: a Medieval Hebrew Adaptation o fan Unknown Treatise*, Aleph, 2010, pp. 67 – 118.
- Kahana – Smilansky, H., *The Mental Faculties and the Psychology of Sleep and Dreams*, Science in Medieval Jewish Culture, 2012, pp. 230 – 254.
- León Florido, F., *Notabilia: El comentario perdido de Juan Duns Escoto a Metafísica XII*, Separata Revista Helmántica, n. 205 (2020), Salamanca, pp. 77-109.
- Lenzi, S., *Estudio sobre el fenómeno del sueño en los filósofos árabes en particular de al-Andalus*, en: Mujeres, espacio e ideas: hacia una reconstrucción del Mundo Hispánico, Universidad de León, 2020, pp. 175-184.
- Lenzi, S., *Ibn Tufayl e l'eredità del filósofo autodidatta*, Revista española de Filosofia Medieval n. 23, 2016, pp. 165-186.
- Lomba, J., *Asín Palacio y el filósofo zaragozano Avempace*, Endoxa: Series filosóficas, n.6, 1995, pp. 53-78.
- Martos, Q., J., *Islam y Ciencia en Al-Andalus*, Revista de Ciencias de las Religiones, XVI, 2006, pp. 75-92.
- Michelini, T., F., *I sogni nella cultura ebraica medievale*, (Seminario Internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1983), a cura di T. Gregory, 1985, VIII-358, pp. 261-290.
- Miquel, A., *Réfelions sur le "Livre des Songes" d'Artemidore d'Éphese-Hunayn B. Ishaq*, Studia islámica n.52, 1980, pp. 89-103.

- Montoya Ramírez, M.I., *Las letras y las ciencias en el Medievo hispánico*, editorial Universidad, Granada, 2006, pp. 7-46.
- Mutazid Waliur Rahman, *al-Farabi and his theory of dreams*, Islamic Culture, vol. X, 1936.
- Nicolás Belda, R.Mª., *El sueño en Electra*, Temas de psicoanálisis n.3, 2012, pp. 1-6.
- Perrone Compagni, V., *"Evidentissimi avvertimenti dei numi". Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi*, Annali del Dipartimento di filosofia (Nuova Serie) XVII, 2011, pp. 21-59.
- Pró, D.F., *Cappelletti, Ángel: las teorías del sueño en la filosofía antigua*, Reseñas Bibliográficas, ed. Del Centro de Estudios pedagógicos "Ignacio Burk", Caracas, 1987, pp. 244-251.
- Puig Montada, J., *El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social*, Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, 38 (1989-90) pp. 307-324.
- Puig Montada, J., *Averroes, vida y persecución de un filósofo*, Revista española de filosofía medieval, 6 (1999) 217-232.
- Ramón Guerrero., R., *al-Farabi y la metafísica de Aristóteles*, Revista la ciudad de Dios n.16, pp. 211-240.
- Ramón Guerrero, R., *al-Farabi. Epístola sobre los sentidos del término "intelecto"*, Revista española de Filosofía Medieval 9, 2022, pp. 215 -223.
- Ramón Guerrero, R., *El intelecto agente el al -Farabi. Un comentario sobre la epístola del intelecto*, Revista española de Filosofía Medieval 9100, 2002, pp. 19-31.

- Ramón Guerrero, R., *Ibn Tufayl y el siglo de las Luces. La idea de razón natural en el filósofo andalusí*, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1985, pp.57, 58.
- Ramón Guerrero, R., *La trasmisión a Europa de Averroes*, actas del III Congreso Medieval de Filosofía Medieval, coord. por Jorge Manuel Ayala Martínez, 1998, pp. 103-128.
- Ramón Guerrero, R., *Los estudios de filosofía árabe en España*, Revista Internacional de Filosofía, n.50, 2010, pp. 123-126.
- Ramón Guerrero, R., *Miguel Asín Palacio y la filosofía musulmana*, REFM2, 1995, pp. 7 – 17.
- Ramón Guerrero, R., *Recepción de la Ética Nicomáquea en el mundo árabe*, Studia Graeco-araba n. 4, 2014, pp. 315-334.
- Ramón Guerrero, R., *Sobre los orígenes de la filosofía árabe*, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, 1978, pp. 111- 130.
- Raya Romero, A., *Averroes y la ciencia médica anatómica*, pp. 164 – 179.
- Rivera García, A., *Bocados de oro y la literatura sapiencial en tiempos de Alfonso X*, Biblioteca SAAVEDRA FAJARDO de Pensamiento Político Hispánico, 2012, pp. 1-26.
- Rivera García, A., *La leyenda sobre la blasfemia de Alfonso X*, Revista eHumanista n. 31, 2015, pp. 426 – 451.
- Rosenthal, F., *From Arabic Books and Manuscripts XII: De Arabic Translation of Artemidorus*, Journal of The American Oriental Society, vol. 85, n.2, 1965, pp. 139-144.
- Samané, M.O., *El Qadi de Córdoba: Ibn Rusd (Averroes),* Cuadernos jurídicos, volumen aniversario 50 años, 2018, pp. 390-429.

- Sassi, M.M., *Percezione e conoscenza nei Parva Naturalia*, Studia Graeco-araba n. 4, 2014.
- Talavera Pagán, R. A., *"La busca de Averroes" y Miguel Asín Palacio*, revista del Centro de Estudios y Documentación Jorge Luis Borges, n. 55, 2023, pp. 37-57.
- Toresella, S., *Dioscoride*, Istituto della Enciclopedia italiana, 1994.
- Tornero, E., *Al-Kindi. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC, 1992.
- Tornero, E., *Ibn Tufayl y Spinoza: sobre el conocimiento del tercer género*, Revista española de Filosofía Medieval 20, 2013, pp. 23 – 37.
- Ugalde Quintana, J., *Tiempo y memoria en Aristóteles*, Revista de Filosofía Ediciones Complutense, 2024, pp. 1-18.
- Vázquez de Benito, M.ª C., *Sobre la obra médica de Averroes y su influencia en el medievo europeo*, en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina (eds.): *Islam y cristiandad, siglos XII-XVI: homenaje a María Jesús Viguera Molins*, Jaén, Diputación de Jaén, 2010, 917-926.
- Vetere, B., *I sogni nel Medievo*, a cura di Tullio Gregory, Seminario Internazionale, Roma, Edizione dell'Ateneo, 1983, pp. 185-192.

ANEXOS

Me gustaría añadir mis primeras versiones de las traducciones que efectué de los textos del *Libelo* de Galeno (desde el latín y desde el griego) y del *Comentario a los Parva Naturalia* de Averroes, versión latina medieval que a su vez traduce el árabe original; ya que el primer pasaje que hice fue desde el idioma clásico al mío nativo, el italiano y, en un segundo momento al castellano; si, como es sabido, cada traducción es una interpretación, preferiría mantener y proponer también la primera hecha (y mis primeros razonamientos), la que está en el idioma que utilicé intentando comprender los textos antiguos.

Además de esto, he considerado interesante ofrecer la posibilidad de consultar el mismo texto latín del *Comentario a los Parva Naturalia,* ya que es de muy difícil disponibilidad y también la consulta de la sección sobre el sueño del *Colliget*.

Galeno:

Libello di Galeno dalla diagnosi del sogno[237]

Il sogno ci indica veramente la condizione del corpo.

Se qualcuno infatti, vede in sonno un incendio, è affetto da bile gialla; se < vede > fumo, o[238] caligine o profonde tenebre, da bile nera; un acquazzone, senz'altro, indica abbondare di umidità fredda.

È necessario usare la ragione dunque, sia per il tempo, sia per il nutrimento assunto.

Infatti[239], chi si vede cosparso di neve, se, nel pieno dell'attacco, che si verifichi con la rigidità < nel senso di gelo > delle membra, o il tremito < nel senso di febbre[240] > o i brividi, o con raffreddamento rapido < a basse temperature >, si immaginerà che ciò sia da attribuire più al tempo che non alla affezione fisica; qualora abbia visto manifestarsi quel tipo di sogno, ci presenterà una indicazione più forte della freddezza degli umori superflui; e ancora di più, se non avrà mangiato[241] niente di commestibile tra i cibi contenuti nel suo stomaco, accade quel tipo di immaginazione, sebbene tale affezione, che sia affezione in tutto il corpo, non esista in modo simile.

Ma poiché, in sonno, si immagina che l'anima sia colpita, non solamente dalle affezioni del corpo, ma anche da quelle che, quotidianamente siamo soliti vivere, anzi, alcune tra queste cose che abbiamo pensato, e ovviamente anche quelle esperienze del

---

[237] La traduzione dal latino è mia.
[238] Nel testo, *vel … vel …*
[239] Letteralmente, chi è visto da se stesso.
[240] Dalla parola letterale, ho cercato di percepire un significato più specifico in campo medico e, probabilmente tardo, usato, immagino, nel latino medievale.
[241] Assorbito.

destino che si preannunciano a partire da loro, (infatti l'esperienza le conferma), è sicuramente difficile effettuare la diagnosi negli insonni tenuti svegli dal corpo.

Se infatti, non ci si allontana da quelle attività che svolgiamo quotidianamente, o che pensiamo, occorre discernere ciò che segue: non ci sarebbe alcuna difficoltà né di azione né di pensiero e queste cose dovrebbero esser considerate nello stato di veglia del corpo; ma, anche allorquando ammettiamo che esista una profezia, come quella sopra citata, la quale agisce quando il corpo è sveglio, va separata e non è facile descriverla.

Infatti qualcuno aveva visto una delle due gambe divenutagli insensibile, e, la maggior parte di coloro che sono ritenuti esperti in ciò che si è detto, aveva giudicato che il sogno appartenesse ai servi; ma, quello aveva veramente un problema a quella gamba debole, benché nessuno di noi se lo aspettatasi.

Ipotizziamo parimenti, un maestro di ginnastica, che si trovava in una vasca piena di sangue, e a fatica vedeva se stesso sporgersi, immerso in abbondanza di sangue e bisognoso di uscirne.

Invece, alcuni che stanno sudando copiosamente, erano convinti di lavarsi e nuotare in grandi vasche di acqua calda. Così piomba addosso anche la fantasia di bere, agli assetati, senza che ciò sia fatto; così come di divorare insaziabilmente per gli affamati, tutto ciò accade per eccesso di seme.

A quanto pare infatti, durante il sonno, l'anima penetra nelle profondità del corpo e separata dalle sensazioni esterne, sente la condizione che è nel corpo e desidera concepire visioni di ciascuna di esse tanto quanto quelle già presenti.

E, se così è, niente sarà davvero strano se, la facoltà animale è scossa, appesantita in abbondanza dagli umori, e gli uomini immaginino di muoversi e portare qualche peso durante il sonno: e, al contrario, quando l'affezione del corpo diviene libera e leggera da cose superflue, se, coloro i quali sono affetti (da questa cosa), si vedono volare o correre velocissimamente durante il sogno, così le cose che l'anima vede sono sempre rese simili ad affezioni del corpo cosicché, anche coloro che hanno un'affezione, sembrano essere percepiti maleodoranti o con un buon odore.

Infatti, coloro i quali immaginano se stessi immersi nello sterco o nel fango, hanno in sé umori irregolari, maleodoranti e putrefatti, oppure < hanno > gran quantità di feci contenute nell'intestino; invece, coloro i quali, come questi, sono affetti e si credono immersi in luoghi benodoranti, hanno in corpo un'affezione da esser giudicata contraria < alla prima >.

Quelli che si vedono faticare nei sogni[242], e che credono di svolgere qualche compito, spesso hanno per noi, talvolta carenza di umori, talvolta eccesso di umori, talaltra qualità diverse di umori.

Traducción del griego:

LIBELLO SULLA DIAGNOSI CHE DERIVA DAI SOGNI[243]

Il sogno ci indica la condizione del corpo. Infatti colui che vede in sogno un incendio è oppresso da bile gialla; se invece vede fumo o caligine o buio profondo è affetto dalla bile nera; un temporale altresì indica che è presente in eccesso umidità fredda; la neve e il ghiaccio e la grandine indicano umidità calda. È necessario dunque prestare attenzione sia al momento sia al cibo che si è assunto. Colui infatti a cui sembra davvero di essere coperto dalla neve, nel primo momento di disagio, avverte freddo e paura e progressivamente freddo ancora più marcato; quest' immagine mentale gli si crea più per la circostanza che non per l'effettiva condizione del corpo; se avesse visto, in questo sogno, un evento svolto in questo modo questo ci darebbe un' indicazione più ferma dell' eccesso di umori freddi; e ancor di più se non avesse tratto nutrimento dalle ghiandole pituitarie, che sono contenute nello stomaco, gli sarebbe toccato di avere quel certo sogno per quanto non esista un' affezione simile in tutto il corpo. Ma poiché nei

[242] Nel testo è usato il termine *laborantes*, ma supponiamo che il testo moderno, preferisca "sognanti".
[243] Traduzione dal greco all'italiano, effettuata dalla filologa classica ed esperta in glottologia greca, Dottoressa Monica Mancini.

sogni l'anima non rende visibili soltanto le affezioni del corpo ma anche quelle cose che, quotidianamente, siamo soliti svolgere, persino qualcuna di quelle cose sulle quali abbiamo riflettuto e che in qualche modo ci sono sembrate profetiche d'altro (infatti anche questa cosa viene confermata dall'esperienza), è certamente difficile tentare una diagnosi del corpo dai sogni che sono scatenati dal corpo stesso. Se infatti si potesse giudicare soltanto da ciò che facciamo e pensiamo durante il giorno nulla risulterebbe difficile ma nè le cose che vengono fatte nè le cose che vengono pensate sembrano partire dal corpo; ma poiché alcune cose riteniamo possano essere vaticini non è facile definire in che modo possano essere considerate segnali che provengano dal corpo. Infatti un tale aveva notato una delle due gambe diventargli insensibile e i più che avevano fama di essere sapienti su questi argomenti avevano indicato che questo fatto appartenesse alla sfera più bassa dei sogni; ma quell' uomo continuava ad essere invalido a quella gamba per quanto nessuno se l'aspettasse. Si immagini un lottatore che si veda immerso in una vasca di sangue, che a fatica riesca a sporgersi da essa, che si veda ricoperto dal sangue e che abbia necessità di uscirne. Altri, tuttavia , che stanno sudando copiosamente credono di potersi lavare e di nuotare in quella stessa cisterna dalle calde acque. Allo stesso modo la fantasia di bere coglie coloro che hanno sete anche se non possono dissetarsi così come la fantasia di mangiare a sazietà per coloro che hanno fame (ma che non possono sfamarsi) e la fantasia di avere un rapporto sessuale per quelli che sono colmi di sperma. Sembra infatti che durante i sogni l'anima penetri nella profondità del corpo e separata dai sensi o dalle sensazioni esterne sia in grado di avvertire l'eventuale disturbo che si trova nel corpo e sia in grado di accogliere su di sé tutto ciò che sta per creare fastidio così come ciò che è già presente. E se le cose stanno così non si tratterà certamente di un prodigio se in virtù di quella facoltà dell'anima di portare su di sé l' abbondanza degli umori, anche gli uomini siano in grado di portare alla luce questi stessi pesi durante il sonno; al contrario venendo meno l'affezione del corpo, che anzi si fa leggero e libero da pesi, non sarà un prodigio se quelli che si sentono in questo modo si vedano in realtà volare o correre velocissimi nei sogni poiché le loro anime si allineano sempre alle condizioni del corpo al punto che a seconda di come ciascuno si sente sembra avere un buono o un cattivo odore. Coloro che infatti si immaginano rotolarsi

nello sterco e nel fango hanno in sé stessi umori negativi maleodoranti e di putrefazioni oppure sono gravati da abbondanza di sterco negli intestini; coloro che al contrario degli altri hanno un altro tipo di condizione e si credono muoversi in luoghi dal buon profumo si può giudicare che abbiano nel corpo una condizione contraria alla prima. E dunque coloro che si vedono far fatica nei sogni e che credono di agire e che credono di fare cose spesso ci mostrano bisogni, eccessi e qualità degli umori.

Averroes:

CORPUS

COMMENTARORIUM AVERROIS

IN ARISTOTELEM

Consilio et Auspiciis Academiae Americanae Mediaevalis Adiuvantibus Unitis Academiis

Editerunt

Henricus Austryn Wolfson

David Baneth

Franciscus Howard Fobes

Compendia

Librorum qui parva naturalia vocantur

[**Il sonno e la vigilia**]

Considerando che abbiamo già dissertato in merito a questa facoltà, ora dobbiamo parlare del sonno e della veglia. E, in primo luogo di come ciascuno dei due appartenga all'anima, o al corpo, o a entrambi e quali parti siano < da attribuire > alle membra del corpo e se tra (qualsivoglia) gli animali ci siano entrambe le facoltà, o una sola.

Dunque, il sonno e la veglia si descrivono in molti modi: si dice infatti che il sonno è un senso in potenza, cioè il senso delle cose esistenti.

Chi dorme, infatti, vede come se mangiasse e bevesse e sentisse, attraverso tutti i cinque sensi.

La veglia è il senso in atto. E da ciò si deduce che il sonno è la carenza della veglia: infatti ciò che è in potenza, è assenza di ciò che è in atto. Così il senso che è in potenza durante il sonno può essere che possa passare < a essere > in atto: ad esempio nei sogni veritieri che preannunciano un evento straordinario.

E allora, il senso che è in potenza sarà più valido del senso che è in atto. Ma il senso che è in potenza < varrebbe meno > se risultasse falso, sarebbe di poco valore e il senso sarebbe più valido di quello.

E sembra, così come dice Aristotele, che il senso in atto sia < proprio > del corpo e il senso in potenza sia spirituale.

Il corpo ha valore immediato e tangibile per chi sente; lo spirituale, in verità, è più valido per chi comprende; semplicemente ciò che è spirituale è più valido di ciò che è corporale.

Il senso spirituale non solo si trova nel sonno, ma anche nella veglia grazie all'unione delle tre virtù, così come abbiamo detto. E da queste due descrizioni sembra che queste due facoltà appartengano allo stesso soggetto e siano due per quanto riguarda modo e definizione e, che soggetto di entrambe, sia colui che esercita la facoltà dei sensi e che sono comuni all'anima e al corpo.

Infatti l'azione dell'anima sensibile è comune ad anima e corpo, la quale non agisce se non con i suoi strumenti. Per converso sembra che non si debba/possa attribuire il senso comune a questa facoltà, come dirò dopo. Invero è possibile che ciò si possa attribuire alla facoltà nutritiva: le piante infatti, non hanno sonno, non avendo facoltà di

comprendere. E non potendo attribuirsi ciò a un'anima non pensante, rimane da attribuire a un'anima pensante e irrazionale.

Infatti, l'animale razionale dorme; ma nella condizione di dormiente non è privo in sonno di alcuno degli strumenti dei sensi, o degli strumenti del movimento anche se non sente e non si muove; sappiamo che nel sonno è da ricercare la causa per la quale chi ha facoltà di comprensione del sensibile perde facoltà di utilizzo di questi strumenti in tutto il corpo.

E poiché è detto nel De Anima, che è facoltà sensibile comune a tutti i sensi, che giudica diversità e moltitudine delle cose sensibili, sappiamo che quello che viene meno rispetto a questi strumenti è il senso comune e che la quiddità del sonno è l'introduzione della facoltà sensibile comune nel corpo e che la veglia è il moto di quella facoltà, grazie ai suoi strumenti fuori dal corpo.

Perciò il sonno si descrive così, come la quiete rispetto al moto e la veglia come continuazione del moto.

E questo discorso dimostra ancora più la quiddità del sonno, come detto prima: poiché è noto, infatti, che il sonno è l'introduzione del senso comune nel corpo.

E la dimostrazione di questo è che accade qualcosa di simile a chi è in stato dei veglia, senza dubbio perché le cose sensibili lo attraversano e lui non le comprende e ciò sarà quando rifletterà in particolare su qualcosa: allora infatti sono a riposo gli strumenti dell'anima sensibile e il senso comune si inserisce all'interno del corpo per aiutare la parte cognitiva: del resto, la facoltà cogitativa, infatti, viene esercitata durante il riposo degli altri sensi.

Perciò l'uomo comprende in sogno, ma non durante la veglia.

Questa facoltà cogitativa giova poiché porta alla luce ciò che ha di quella cosa a livello di immagine e la facoltà immaginativa ha cura di quella stessa affinché sia presente nella facoltà cognitiva. L'intenzione, infatti, che è compresa attraverso il pensiero, è spirituale. E questo non accade ad alcuno tra gli animali, se non all'uomo, perché essi non hanno intelletto e recepiscono soltanto descrizioni e apparenze delle cose.

Prova ne è che non rinunciano a ciò che è dannoso e non ricercano ciò che è utile.

Il sonno si può descrivere così: il sonno è un'unione di facoltà e la loro conferma è che la veglia è, invece, lo scioglimento di queste facoltà e la debolezza di entrambe. Durante la veglia, poiché si fa uso di entrambi i sensi, accade loro che si dissolvano dai loro strumenti a causa di stanchezza e debolezza. E poiché il sonno è ciò che nasconde questa facoltà, gli accade che sia l'unione di questa facoltà, poiché accrescono la loro forza attraverso lui. E poiché questa stanchezza colpisce gli strumenti legati alle passioni esterne, per dirla in una parola, < collegate > dalla fatica e da altre cose, perciò si introducono della descrizione del sonno.

Quindi, poiché questa è la descrizione del sonno, occorre che ogni animale, che dispone del sonno, abbia la veglia. La debolezza, infatti, che colpisce gli animali è comunque necessaria, anche se non nello stesso modo: alcuni animali infatti hanno i cinque sensi e questi, appunto, vivono il sonno e la veglia in modo ottimale e vivono la gioia e la tristezza e gli appetiti in modo ugualmente ottimale. E alcuni hanno un senso più profondo e questi hanno il sonno, ma non in tutte le sue facoltà, non essendoci veglia in loro.

E non c'è dubbio che il sonno perfetto e il godimento non si trovino se non in coloro che hanno un senso comune perfetto, senza dubbio che dispongono dei cinque sensi, poiché molte cose di questi sensi mancano ad alcuni < individui > e tuttavia dormono, per dirla in una parola, ciechi e sordi: ciò è infatti incidentale e non naturale.

Costoro non mancano di senso comune, ma degli strumenti attraverso i quali il senso comune vede le cose sensibili.

E alcuni hanno descritto il sonno come ciò che accade a causa della debolezza delle facoltà sensibili.

E non ogni sonno interviene per la debolezza delle facoltà sensibili: accade spesso, infatti, per la riflessione su qualcosa, quando il senso comune si immerge in profondità per aiutare il ragionamento, non per una debolezza del momento.

Perciò l'azione di dormire con tutte le altre facoltà è più forte che durante la veglia/da svegli.

La dimostrazione di ciò è che le facoltà sensibili sono riunite presso il sonno dall'interno e che l'uomo, quando medita su qualcosa di complesso, è massimamente

toccato dal sonno, fino al punto che per alcuni compare simile alla morte, ovviamente per la debolezza delle facoltà esterne, per l'uso delle facoltà interne pensando a cose nobili e osservando l'esistenza di cose spirituali nel mondo, come gli angeli e i cieli e cose simili, perché il senso comune è per una parte uno solo e per l'altra molti.

C'è infatti un solo senso che comprende i cinque di tutte le cose sensibili; e ce ne sono molti che hanno molti strumenti, ad esempio gli occhi, il naso, le orecchie. E chi sente ciò, è il soggetto del sonno e della veglia ed è il senso universale di molte facoltà. È dunque noto che il sonno e la veglia abbiano in sé molte facoltà tra le facoltà animali. E perciò Aristotele dice che è necessario che l'uomo sia in equilibrio tra queste due affezioni e non sia incline più a una che all'altra, poiché, se fosse incline al sonno più di quanto dovesse, si indebolirebbe l'anima e gli strumenti naturali di cui dispone; e se invece fosse più incline alla veglia, si corromperebbero le affezioni e gli strumenti naturali.

È dunque evidente da questo discorso a quali facoltà facciano riferimento sogno e veglia. E perché questa affezione abbia necessariamente un proprio soggetto, e ciò è un componente in cui c'è questa affezione, si deve indagare di quale parte < del corpo > si tratti.

Diciamo dunque ciò che abbiamo già detto, cioè che il senso comune è nel cuore e che il cervello è uno tra gli strumenti che completano questa azione, secondo il temperamento in lui esistente.

E qualora sia così, il sonno è l'ingresso del senso comune nella parte più interna del corpo, è palese che il principio di questo moto durante la veglia parta dal cuore e la fine arrivi al cervello; durante il sonno, invece, il principio parte dal cervello e la fine arriva al cuore.

Ma in verità il principio in entrambi i casi è nel cuore, tuttavia il cervello è la causa durante il sonno, in qualche modo, un po' di più che nella veglia.

Universalmente è la causa di tutte queste cose, ma il cuore è la prima causa e il cervello la seconda. Perciò queste due parti comuni del corpo hanno due affezioni. Perché accada dunque questo a queste due parti del corpo apparirà da ciò che dirò: poiché infatti è stato affermato che la causa di tutto ciò che accade a un animale è il

caldo, o il freddo, o l'umido, o il secco, o l'unione di tutte queste cose e abbiamo affermato che il sonno è l'ingresso del sensorio a quella parte del corpo che è il suo principio e il soggetto del sensorio è il calore naturale; è noto che il sonno nasca mediante la parte più interna del caldo naturale e attraverso la sua contrazione verso il suo principio, che è il cuore. Infatti il moto non afferisce al corpo, se non secondo ciò che è movimento e così le affezioni non si muovono se non secondo il loro soggetto. E poiché questa cosa è stata manifestamente detta e la contrazione del caldo naturale nella parte più interna del corpo avviene attraverso il suo contrario che sono il freddo e l'umido, allo stesso modo l'espansione e il moto afferiscono alla parte esteriore attraverso il calore e la secchezza ed è necessario che non gli accada questo dopo il sonno, se non a causa del freddo e dell'umido che sono dominanti nel cervello; e si ha invece la veglia a causa del caldo e della secchezza, che sono dominante nel cuore.

In che modo si verifichi questa contrazione grazie al freddo e all'umido sarà manifesto da ciò che dirò.

È proprio dell'umidità ostruire le vie del caldo naturale nelle vene e nei nervi e proibire allo spirito di arrivare ai suoi propri strumenti, così come le nubi oscurano il sole, fino a che non possa apparire manifestamente.

È proprio del freddo infatti muovere il calore naturale verso la sua origine, che è a lui contraria. Se così non fosse, il calore naturale sarebbe corrotto subito in questa maniera, perché il freddo comprime il corpo, cosicché sia restituito in quantità minore. E perciò, proprio per questo motivo, l'elemento freddo è in quantità minore rispetto ad altri e si attesta che il freddo e l'umido creano il sonno, quello che si verifica nella maggior parte dei sonni, quando un uomo mangia freddo e umido.

E questo accidente accade dunque in modo naturale allo spirito sulla base di due processi, dei quali uno è la digestione del cibo nel cervello e nel cuore; il secondo è la debolezza che colpisce gli strumenti dei sensi e il calore naturale.

Il cibo, infatti, quando si converte in sangue, il cui defluire arriverà al cuore e in seguito a qualsiasi altra parte del corpo, secondo le leggi naturali, andrà al cervello; è ciò che deve < avvenire > secondo natura, cioè una parte umida e fredda; e quando il nutrimento sarà arrivato alle parti del corpo, le renderà umide e fredde più di prima e ciò accadrà

soprattutto a quella parte del corpo che per natura è fredda e umida. Quando il cibo è digerito, il caldo naturale viene modificato anche dal cibo e porta anche umidità e freddo. Il nutrimento infatti per una parte è simile e per un'altra dissimile.

E < la stessa cosa > accade anche nelle parti del corpo per concozione del vapore grosso, dalle quali lo spirito naturale viene appesantito e si muove, contraendosi, verso il suo principio primo, che è il cuore e in questo modo il sonno è necessario.

E poiché che il cervello è freddo e umido e ogni parte è toccata per la maggior parte dall'elemento che in esso è dominante, così il sonno per la maggior parte nasce dal cervello, poiché in quel momento, cioè nella fase del nutrimento, anche il calore del cuore si raffredda; e quando si sarà raffreddato la sua azione si sarà indebolita al livello del cervello e delle altre membra del corpo.

Il sonno dunque è necessario per la debolezza del cervello e del cuore; entrambi sono debolezza del corpo, per quanto il cervello in questo processo sia la causa maggiore a causa della sua struttura. E la causa della debolezza di entrambi è la digestione del cibo. E perciò l'animale dorme mentre il cibo è in corso di digestione e si risveglia quando la digestione sarà compiuta: allora, infatti, il calore naturale sarà amministrato da quell'umidità e dai vapori e sarà mosso nelle vene e nei nervi verso l'esterno del corpo; e cosi ci si sveglia.

Ma, la contrazione del calore nel momento della digestione, ha anche un'altra causa: l'anima infatti, perché è una, da una parte, e molte cose dall'altra, svolge tra queste facoltà un ruolo aggregante.

Quando tuttavia sarà necessaria una qualche azione, < l'anima > ridurrà gli strumenti di cui dispone nelle altre azioni a quell'unica azione, affinché si concentri in quell'unica azione. E perciò il calore naturale durante la digestione del cibo si risolve nell'azione della facoltà nutritiva. E questo avverrà all'interno del corpo.

Questa è una delle cause per le quali si genera il sonno dalla stanchezza: ci sono infatti due cause, di cui una è di questo tipo quanto al genere, perché, quando il calore naturale si sarà sparso e si sarà diffuso attraverso il movimento in loco e per il moto del pensiero, cioè il sensore, l'anima muoverà immediatamente quello stesso < calore naturale > nel profondo del corpo, affinché trasporti nutrimento nelle parti rimanenti del corpo; e così

aumenta la sostanza per sé e acquisisce qualcosa in più rispetto a ciò che prima era stato dissolto dal nutrimento.

Invece la seconda causa è che quando il movimento diffonderà il calore naturale, allora il calore tornerà indietro e diminuirà e si o si farà più spesso a causa del freddo; e < il calore > si contrae così tanto verso il suo principio, che allontana da sé il complesso degli accidenti.

Il sonno dunque si verifica universalmente grazie alla trasmutazione del calore naturale in quantità e in qualità.

Nel cibo si trasmette attraverso l'umido e il freddo; nella fatica < della digestione? > si trasmette con diminuzione e raffreddamento.

Questa cosa avviene all'animale per necessità: infratti questi corpi, poiché per necessità accade loro di essere stanchi e affaticati dopo il movimento, di conseguenza si nutrono, perciò hanno bisogno di sonno per il riposo e la necessità del nutrimento, al contrario dei corpi celesti: questi infatti, poiché non fanno fatica, né si nutrono, non hanno bisogno del sonno.

È stato detto dunque che cosa sia il sonno, a quali parti dell'anima debba essere attribuito, a quale parte del corpo e in che modo e per quale ragione.

[I sogni]

Di seguito occorre trattare della natura de sogni e riguardo ciò che le appartiene, della comprensione del divino, che non viene acquisita attraverso la conoscenza dell'uomo. Diremo perciò che di questa comprensione tratteremo ciò che alcuni chiamano sogni, altri divinazioni e altri profezie.

Alcuni uomini negano queste cose e dicono che accadono per caso; ma negare ciò è negare i sensi, e soprattutto negare i sogni veritieri.

Infatti non c'è nessun uomo che non abbia visto in sogno qualcosa che gli annunciasse un evento futuro.

Quando l'uomo avrà sperimentato questa cosa spesso vedrà che questo non accade per caso, ma per sua natura. Questi altri pensieri, sia pure che non vengano visti, tuttavia

sono certamente degni di citazione. E le cose che sono degne di fama presso tutti, o sono necessarie nel complesso, o sono necessarie in parte: è impossibile infatti che ciò che è degno di fama sia falso totalmente e il discorso su queste cose funziona allo stesso modo.

Il discorso sulla quiddità del sogno sarà sufficiente perché le loro cause non differiscono, se non più o meno, ma tuttavia differiscono secondo i nomi che la gente comune attribuisce loro.

Si dice infatti che i sogni arrivino dagli angeli e le divinazioni dai dèmoni e le profezie da Dio, o con un mezzo, o senza mezzo.

E Aristotele non ha palato se non soltanto dei sogni.

Diremo dunque che i sogni sono di due tipi: o veri, o falsi. E si deve considerare a quale parte dell'anima sia da attribuire e quale sia tra questi due tipi e quale sia la causa che scatena ciascuno dei due tipi e perché ci siano cose vere nei sogni e in che modo e in quanti modi e a causa di che cosa sono propri del sonno e perché alcuni sognano sogni veri per la maggior parte e altri sogni falsi e per quali motivi alcuni siano interpretabili e altri no.

Poiché chi dorme ha la sensazione di se stesso mentre vede, ascolta, odora, gusta e tocca, senza nessun riferimento alla realtà sensibile esterna, è necessario che la parte iniziale di questo movimento sia nel sonno e la fine nella veglia.

Poiché questo moto durante la veglia ha inizio dalla realtà sensibile < esterna> e arriva ad essere affezione del ricordo, che è nel quinto ordine, è necessario che il principio parta da questa affezione; tuttavia poiché l'affezione del ricordo del pensiero non agiscono durante il sonno, si deve attribuire ad esso l'affezione dell'immaginazione. Questa affezione è sempre in movimento e continuamente in atto e in trasformazione da un'immagine a un'altra immagine. A volte questo processo parte dalle intenzioni che sono nell'affezione del ricordo, talvolta dalle passioni che fanno parte del sensorio; e a volte si presenta all'intenzione e accoglie l'intenzione di quanto è stato immaginato in base al principio esterno, come poi chiariremo. Ed è noto in base a tutte queste cose che ai sogni debba essere attribuita capacità immaginativa, sia che siano veri, sia che siano falsi.

Così, come dunque accade che durante il sonno un uomo veda come se sentisse attraverso i cinque sensi, senza avere tuttavia alcun contatto con il mondo sensibile, così gli accade l'opposto durante la veglia. Durante la veglia, infatti, il mondo sensibile esterno muove i sensi e il sensorio muove la capacità immaginativa, ma durante il sonno, quando la capacità immaginativa, diventa immagine che accoglie la parte interazionale dall'esterno, o dalla facoltà della memoria, creerà un movimento e questo movimento sarà alla partenza del sensorio e il sensorio muoverà una particolare facoltà; così accade che l'uomo comprenda le cose sensibili per quanto non siano esterne, perché le loro intenzioni sono contenute negli strumenti dei sensi e in modo indifferente sia che le intenzioni provengano dall'esterno, sia che provengano dall'interno. E una cosa simile a questa accade a chi ha timore ed è malato per colpa dell'intenzione dell'immaginazione in questi contesti.

Infatti il moto della capacità immaginativa si intensifica in sonno, perché è sciolta dal collegamento con la facoltà cognitiva; e per la debolezza di questa facoltà, nel malato e in chi ha paura, si verifica questo fatto. Perciò è stato detto che ai sogni, che siano veri, o che siano falsi, fa capo la capacità immaginativa. Si deve dunque trattare delle cause di queste due manifestazioni del sogno < sogni veri e sogni falsi >.

Diremo quindi che i sogni veri annunciano che avverrà qualcosa di cui abbiamo conoscenza in modo naturale prima di averne cognizione, e che non è totalmente in essere nel momento cui esercitiamo la facoltà cognitiva. Questa fiducia che abbiamo al di là della mancanza di conoscenza, non si acquisisce né con la conoscenza precedente, né dopo la cognizione, così come la nostra conoscenza si acquisisce dalle rappresentazioni.

È stato detto infatti da < gli studiosi> POSTERIORI, < quali sono > i due modi di conosce e cioè quello che procede e quello che si struttura precededendo la conoscenza acquisita e compresa. È chiaro che la conoscenza preparatoria non precede la conoscenza che invece si acquisisce durante il sonno. C'è il dubbio che la conoscenza introduttiva possa precedere la conoscenza del sogno durante la fase preparatoria. E una volta che questa conoscenza sia stata acquisita al di là della mancanza di conoscenza ed è stata acquisita dopo essere stata in potenza e, senza alcuna conoscenza precedente, è

evidente ciò che si acquisisce nello stesso modo, come sono state acquisite in origine le rappresentazioni.

E qualora sia così, occorre che l'agire sulle rappresentazioni sia lo stesso e dello tesso genere. Poiché tutto ciò che si muove dalla potenza all'atto ha un fattore agente che è dello stesso genere della cosa che si muove dalla potenza all'atto, è necessario che arrivando a questa conoscenza l'intelletto sia in atto; questo attribuisce i principi universali nelle cose speculative, di cui si è parlato nel libro De Anima.

Ci sono dunque due forme dello stesso genere che tuttavia differiscono, perché nelle conoscenze universali si danno principi universali che fanno luce su ciò che era ignoto, mentre nel sonno si fa luce a qualcosa che era ignoto senza utilizzare un mezzo.

E da qui prende le mosse un'indagine importante e un motivo di meraviglia[244], sul fatto che, se questa cosa si può realizzare, sia possibile in tutti i casi, o solo in alcuni.

È evidente, infatti, che i sogni non sono tra le cose che fanno parte della speculazione, ma in quelle che riguardano gli eventi futuri.

Generalmente questo modo ci è stato dato più generosamente, è più nobile e si attribuisce ad un principio più nobile, cioè al principio della volontà; procede piuttosto da una realtà divina che da una più perfetta diligenza intorno agli esseri umani.

E, poiché la profezia rientra in questo modo di ciò che è stato dato, è attribuita a Dio e alle realtà divine, cioè agli angeli. È per questa ragione che, indagando sugli ateniesi, disse Socrate: "O uomini, non dico che la vostra conoscenza di queste cose divine sia falsa; dico, invece, che io conosco la conoscenza umana."

Ritorniamo quindi su questo e diciamo che, quando ci danno quella conoscenza, l'intelletto si libera della materia e si manifesta nella Filosofia prima che queste intelligenze astratte conoscano le nature universali e non offrano niente che non sia simile a quello che possiedono, è impossibile che ci diano l'intenzione individuale di tutto, poiché non dispongono di natura che comprenda l'intenzione particolare, e quella forma degli universali non si individualizza che mediante la materia.

Se le intelligenze astratte comprendessero gli individui, allora sarebbero necessariamente materiali, e in quel momento non agirebbero se non mediante la

[244] *Locus admirationis*, nel testo latino.

coercizione. E dato che le intelligenze non conoscono le intenzioni individuali, come può l'intelligenza agente dare questa propria forma individuale in tempo e luogo e un unico modo dell'uomo e un unico individuo del modo? Vediamo, infatti, che l'essere umano non capisce queste cose durante il sonno, se non per appropriazione, perché gli sono vicine o perché fanno parte della sua città.

Infatti la questione si riduce a questi due assunti, cioè in che modo i particolari si acquisiscano dalla natura universale e perché alcuni di questi particolari siano propri dell'uomo. Il discorso a proposito di questi argomenti, per quanto sia assolutamente difficile, tuttavia è corretto che ci porti a quanto possiamo verificare nella nostra natura. Diremo dunque che le cose sono fatte in questo modo, cioè che alcune sono parti individuali delle sostanze, altre agli accidenti.

Ciò che riguarda la sostanza individuale, riguarda la sostanza semplice, cioè le parti degli elementi, il resto invece riguarda la sostanza composta, o che ha l'anima, così come gli animali e i vegetali; oppure no, < relativamente a ciò che non ha anima > così come minerali e simili.

In verità alcuni tra gli accidenti sono incidenti che esistono in realtà individuali di sostanze semplici e altri sono accidenti che esistono in realtà individuali composte, o che hanno l'anima, o che ne difettano. E ognuna di queste modalità è tale, o per natura, o per volontà.

Tutte le realtà individuali, in sostanza, si concludono per cause agenti quando nessuna realtà individuale in sostanza si genera per caso.

Si dice infatti nel libro *De Generatione et Corruptione* che la generazione delle parti elementari e la trasmutazione delle stesse parti tra loro segue lo stesso ordine e la stessa disposizione del moto dei corpi. E per questo fu possibile che ugualmente vi fosse generazione e corruzione tra le loro parti e che rimanessero sempre disposte allo stesso modo.

E similmente è stato detto che allo stesso modo accade tra i corpi di parti simili che derivano dagli elementi, sono determinati in essere e sono da determinarsi secondo le stesse cause del moto dei corpi celesti e secondo il moto degli elementi che si dispongono in modo ordinato.

E si dice infatti, nel libro De Animalibus et Vegetabilibus, che ogni animale e ogni pianta nascono da determinate cause e si determinano in essere; in via generale per intervento del seme e dell'intelletto agente; in via non generale < in particolare > per intervento degli elementi dei corpi celesti e dell'intelletto agente. E dovendo queste realtà individuali essere determinate, è necessario che la loro natura sia compresa in base alla forma astratta, la cui proporzione all'interno di essa è simile alla proporzione tra forme fatte "a mano" rispetto all'impronta .

Tra gli accidenti particolari ve ne sono alcuni che hanno cause naturali e altri che hanno cause sia naturali che volontarie. Perciò dunque che tra questi nasce per caso e cioè in entrambi i modi, sia naturale che volontario, non ha origine nell'intelletto non avendo cause finali. E per questo motivo non è possibile che l'uomo conosca questi eventi futuri, se non in modo accidentale.

La seconda modalità di accidenti che hanno cause finali necessariamente ha un'origine nell'intelletto universale, che è la loro prima causa in essere. È necessario infatti che ciò che si sa essenziale abbia cause esistenti in essenza. E da qui deriva che essendoci cause esistenti in essenza, è necessario che siano comprese in un'origine universale, che siano comprese da noi, oppure no. E questi avvenimenti particolari futuri non possono essere conosciuti da noi argomentandoli, visto che si tratta di avvenimenti futuri che arrivano da tempo e spazi lontani; perciò le loro cause non hanno determinazione presso di noi, ma sono determinate in sé stesse. Noi infatti non intendiamo queste cause se non in modo vago. E tra gli ordini che noi comprendiamo da questo e che sono determinati dalla natura dell'intelletto, dalla quale riceve natura sensibile, se ce l'ha, e dalla quale viene messo in moto, così come gli strumenti si muovono in base alla forma dell'oggetto. Gli ordini sono molteplici, quasi infiniti. E si è verificato che nessuna realtà individuale sia tale essenzialmente per natura, ma semmai per conoscenza precedente, poiché lo strumento dell'oggetto, così come dice Aristotele, non si muove secondo "l'artefice". Riguardo, invece, ciò che accade per volontà, quelle cose che hanno un'essenza determinata presso di noi, o secondo i costumi naturali, o secondo i costumi imposti dalla legge, è necessario che siano anche determinate in natura, per quanto possano apparirci ignote.

Gli astronomi non si azzardano ad ipotizzare il futuro, se non perché reputano di conoscer le cause proprie di generazione di ogni realtà individuale di qualsiasi specie sulla base dei corpi celesti.

Infatti, detto ciò, non è inopinabile che l'intelligenza astratta nell'anima immaginativa dia un'origine universale a questo fatto individuale, cioè dia alla sua causa un intelletto, e che l'anima immaginativa recepisca questo fatto particolare in base a ciò che c'è nella materia; e allora forse accoglierà la realtà particolare di quell'intelletto, o di qualcosa di simile. E come concede caratteristiche universali agli animali e la materia attribuisce loro caratteristiche particolari, così attribuisce perfezione ultima all'anima immaginativa attraverso gli universali e l'immaginativa accoglie quella particolare.

Si è detto infatti che l'intelletto agente dà le prime perfezioni particolari delle affezioni particolari dei particolari all'anima, cioè i cinque sensi e l'affezione la facoltà immaginativa.

Chi attribuisce ad esse le ultime perfezioni è la natura sensibile.

All'interno di essa infatti, grazie alla comprensione spirituale, che si verifica in sogno, fornisce all'anima l'ultima perfezione. E come il medico racconta cosa accade al corpo di Socrate e alla sua anima, in un arco di tempo determinato attraverso due preposizioni di cui una è universale intellegibile e l'altra particolare sensibile, così questo assunto si compone di una parte universale, che è data dall'intelletto e dall'intenzione particolare simile a quella universale.

Perciò l'uomo non comprende tra questi particolari se non ciò che è proprio del suo tempo e del suo spazio e del suo corpo e degli uomini del suo tempo senza altri particolari che gli vengono comunicati in quella natura universale. Perché è così e cioè che l'uomo abbia in questo intendimento uno dei due generi di conoscenza che precede la fede, cioè la conoscenza preparatoria, ovverosia, la conoscenza dell'immaginazione che dà forma all'immagine e deve precedere la fede; e non è concesso all'uomo acquisire questa conoscenza tranne a color che arrivano alla conoscenza con anticipo e sono soprattutto quegli individui che hanno una grande ansia di sapere.

Riguardo queste cose che gli sono ignote non può arrivare a conoscerle: infatti, questa fede non è necessario che preceda la conoscenza agente, ma è necessario che la conoscenza preparatoria la preceda.

La facoltà immaginativa, per lo più, non porta con sé una vera intenzione individuale, che è ciò che dà l'intelletto sotto forma di universale, ma porta con sé un'intenzione simile a quella, questo accade perché le cose sensibili hanno due forme, cioè spirituale che è simile per forma e corporea, che non è simile per forma, ma ha la forma delle cose delle cose sensibili. E la forma simile è più simile perché è più vicina alla natura universale rispetto alla forma vera, che la forma vera alla cosa.

E perciò l'anima immaginativa recepisce un concetto dell'intelletto, secondo il quale questo può essere maggiormente inteso in forma spirituale; e talvolta può essere recepito anche in forma corporale; è così che l'uomo vede in sogno quella stessa forma, non un suo simile.

Perciò questa è la comprensione, è propria del sonno perché l'anima < è > una in quanto soggetto, ma molte secondo le affezioni. Quindi, quando usa in qualche modo le affezioni, rende deboli nell'uso altre facoltà, e cioè, in una parola, quando fa uso della comprensione estrinseca, debilita la comprensione intrinseca; e quando usa le facoltà di movimento, indebolisce le facoltà di comprensione. E similmente quando usa le facoltà interiori, si indeboliscono le altre, in una parola, la virtù immaginativa si indebolisce, quando prende vigore la virtù cognitiva e viceversa.

Quando l'anima è al riposo, mettendo a tacere qualche parte di sé, prendono vigore altre parti; e forse l'anima non sarà contenta nell'ozio della facoltà, ma nell'esercizio di quella medesima facoltà. E quell'azione è simile all'azione per la quale si raggruppano tre facoltà interiori per rappresentare l'immagine della cosa che non è mai passata attraverso i sensi.

E qualora sia così, è necessario che l'azione delle facoltà immaginative durante il sonno, sia perfetta e più spirituale: l'anima infatti durante il sonno mette a riposo i sensi esterni e i loro strumenti e ritorna al sentire interiore. Prova di ciò, cioè che le virtù interiori compiono un'azione più perfetta durante la quiete delle virtù esteriori, è che coloro che pensano molto, introiettano nel corpo le virtù sensibili, cosicché tocca loro un

sonno profondo ed essi stessi di lor volontà, mettono al riposo i sensi esteriori per riflettere meglio.

Per questo motivo, coloro che sono nati senza vista e senza udito, sono più perfetti per quanto concerne le virtù interiori. Così, la profezia giunge in modo simile all'epilessia: infatti queste facoltà interiori quando sono mosse da un forte moto, portano alla contrazione delle virtù esteriori, come se capitasse loro una sincope.

È stato detto dunque per questo, per quale motivo questo tipo di comprensione sia durante il sonno e non nello stato di veglia.

E non è così difficile da capire perché qualche uomo comprenda durante la veglia ciò che gli è apparso mentre dormiva.

Perciò forse < qualche uomo> vedrà quella stessa forma della cosa e non una forma simile così come si dice di Gaumar.

Perché ci sono sogni veri? Diremo per l'ansia di sapere tra gli uomini: poiché infatti l'uomo che necessita cognizione e comprensione nella facoltà cogitativa grazie alla quale conosce le cose future utili e dannose, affinché sia preparato contro di esse, questa facoltà e stata portata avanti con questo discorso nobile e con la comprensione spirituale. Perciò si dice che questa è una parte della profezia. E questa cosa si è ampiamente manifestata nel sogno del faraone, sul quale si interrogò Giuseppe.

L'interprete è un uomo che ha per natura un animo preparato a distinguere le similitudini tra le cose reali e i sogni. Ed è colui al quale l'intelletto ha concesso di conoscere le intenzioni corporali, ed è colui a cui si uniscono durante il sonno le intenzioni spirituali; e necessariamente deve conoscere le similitudini universali tra tutti i popoli e le similitudini proprie ad un popolo e agli uomini. I popoli infatti differiscono un due modi dei quali uno è secondo natura, ovverosia, secondo le affezioni di tutti e secondo il sentire proprio delle sue regioni; il secondo è secondo similitudine e voci in base alle quali chi nasce segue determinate leggi e riceve la fede dalla nascita, cioè dal principio primo dagli angeli e dalla resurrezione. Ed è importante che chi interpreta, così come dice Aristotele, sia sempre un uomo che pensa, un uomo puro, un uomo non incline ai costumi di un'anima bruta. E forse, accade ad un uomo che un sogno sia da interpretare con un altro sogno, così come accadde al re Ercole in sogno, così come narra

Aristotele: sognò infatti un sogno che nessuno sapeva interpretare. E mentre dormiva gli fu interpretato e gli rimase l'agitazione per questa cosa, perché poteva succedere. Così, forse, succede a un uomo che abbia un sogno e dopo lo dimentichi e in seguito forse abbia il ricordo di quel sogno durante la veglia. E quando lo ricorda, avverte le stesse sensazioni che avvertiva in passato.

Ora diciamo in che modo.

Alcuni uomini hanno sogni più veritieri di altri per la diversità che c'è tra loro riguardo alla facoltà immaginativa; e questi hanno una complessione melancolica fredda e secca: l'umidità infatti aiuta le facoltà e sbarra le vie dello spirito e rende il sonno simile alla morte, cosicché chi dorme non immagina quasi nulla e l'umore melancolico si addice al sonno e all'azione di questa affezione: perché infatti questo umore ha in sé molto vapore, risale verso il capo (testa) e invita al sonno e questo invita al sogno. E questo conduce anche a questa facoltà, poiché questa facoltà è sempre presente nel movimento nel sonno e nella veglia e si traferisce sempre da un'immagine all'altra.

E perciò la parte negativa della sua azione sta nella velocità del movimento da un'immagine all'altra e nella povertà di consolidamento e di riposo < delle immagini > ; mentre la parte positiva della sua azione sta nel confermare e raffigurare in modo esatto con l'immaginazione, quella cosa che aveva immaginato. Questo atto si addice a una complessione fredda e secca: la freddezza infatti consente la lentezza del movimento e la secchezza consente il consolidamento della forma. Perciò questa affezione si trova massimamente nei melancolici, tanto che < essi > comprendono durante la veglia ciò che gli altri comprendono durante il sonno. D'altra parte questo tipo di comprensione deve essere considerato costituito di tre tempi; ciò che occorre evidenziare è il tempo futuro, ma non è così lontano da cadere nel passato e nel presente quando ci era ignoto. Occorre considerare sotto quale tipologia ricada questa affermazione, poiché i generi delle cose note o sono relativi alla scienza speculativa, o alla tekne, o alle affezioni della conoscenza. Ed è noto anche, che questo intendimento vale per lo più per le cose future, la cui comprensione attiene alle virtù cognitive particolari delle quali facciamo uso per comprendere l'utile e il dannoso nel futuro. Si dice inoltre che la tekne si possa acquisire durante il sonno; è lontano invece dalla scienza speculativa che questo possa accadere:

l'uomo infatti ha un natura atta a comprendere le scienze speculative dai primi enunciati di cui è in possesso. E se l'uomo le comprendesse senza enunciati, allora questi enunciati sarebbero superflui. Ma la natura non vuole così. E universalmente, se ciò che è inteso tra le cose intellettive relative alle scienze speculative venisse acquisito in questo modo, si tratterebbe di un fatto accidentale e raro.

Ugualmente non è possibile che l'ars speculativa si realizzi attraverso questa stessa modalità a meno che qualcuno non dica esiste un qualche modo per gli uomini di comprendere le scienze speculative senza disciplina. E questi uomini, se esistono, sono uomini dalla doppia natura; sembrano essere infatti più angeli che uomini. Ma questa cosa sembra impossibile da ciò che sto per dire: infatti la conoscenza speculativa è una di per sé stessa, sia che si acquisisca attraverso la disciplina, sia senza disciplina. E se fosse appresa in entrambi i modi, allora la disciplina non farebbe parte necessariamente della sua definizione. Perciò ci troviamo tra due condizioni, o diciamo che questa conoscenza si acquisisce con la conoscenza umana, o accettiamo che avvenga anche per cause diverse. E in base a questo non sarà necessario che si guardi a una cosa attraverso le cause che la costituiscono e tutto questo è impossibile.

È possibile dire che le immagini delle evidenze speculative si acquisiscano in due modi: una comprensione di questo tipo tra gli uomini è impossibile, perché la loro acquisizione in questa maniera è superficiale, disponendo l'uomo di un modo di apprendere più perfetto, a meno che qualcuno non dica per caso che una modalità di comprensione di questo genere sia propria di coloro che apprendono meglio le scienze speculative; ma se esistono, sono uomini dalla doppia natura.

Si è già detto dei sogni veritieri, da cosa sono causati e in che modo. Ora dobbiamo parlare delle cause dei sogni falsi e questi sogni sono universalmente scatenati da due cause, delle quali una deriva dall'azione della facoltà immaginativa durante il sonno, esercitata dalle passioni che rimangono nel sensorio, dalle cose sensibili esterne e dalle azioni di questa facoltà < immaginativa > sui concetti che si sono depositati sulla facoltà mnemonica e cognitiva a partire da quelle stese cose sensibili: infatti il movimento di questa facoltà, ovvero la facoltà immaginativa, fa sempre parte dell'archivio di questa virtù, cioè anche della cognitiva e della mnemonica e dell'archivio del senso comune.

La seconda causa è il desiderio naturale dell'anima: l'anima infatti è allo stato grezzo, nel momento in cui desidera di essere, o non essere qualcosa, è innato che faccia una similitudine tra la forma della cosa desiderata, secondo l'ordine desiderato e che presenti davanti a sé stessa un'immagine di quella cosa.

E così coloro che desiderano una moglie si sposano; e chi ha sete beve. Di questo genere sono i sogni che per i medici indicano il dominio negli umori nel corpo, in una parola, vedere il fuoco significa essere dominati dalla collera, e sognare l'acqua significa essere dominati dalla flegma.

E la differenza tra queste immagini false e quelle vere, durante il sonno, è che l'anima prova ammirazione per le immagini vere e si sveglia quasi timidamente da quel sogno e meravigliata per quella spiritualità sottile.

Perciò a questo punto abbiamo detto tutto ciò che dovevamo dire sulla quiddità dei sogni veri e sui sogni falsi e sulle cause degli accidenti.

COLLIGET AVERROIS

Totam medicinam in gentibus voluminibus ab aliis traditam mira quadam breuitate & ordine sic ad amussim complectens, vt iure ab omnibus liber iste medicorum stimulus cognominetur.

THEIZIR ABYNZOAR.

Morbos omnes, tam vniuersales quàm particulares, & eorundem remedia continens, opus si quod aliud in curandis egrotis accuratum, egregium, vtilissimum.

Cuncta hæc diligentius quàm antea & recognita & expurgata & impressa.

Accesserunt postremo M. Antonii Zimarræ dubia & solutiones in supradictum Auerrois colliget, nouum cocollarium.

VENETIIS

Apud Octauianum Scotum, D. Amadei, F.

1542

AVERROIS CORDVBENSIS COLLIGET

LIBRI VII.

CVM QVIBVS ETIAM NVNC PRIMVM IN QVINTO Libro impressimus translationem trium illorum tam difficilium eiusdem libri capitum, Ivij, Ivij, lix, olim à IACOB MANTINO medico celeberrimo factam. Addidimus itidem post antiquam translationem tres illas sectiones Collectaneorum tribus Colliget libris; Secundo scilicet, Sexto & Septimo respondentes, à Iohanne Bruyerino Campegio elegantissime latinitate donatas.

EIVSDEM AVERROIS COMMENTARIA IN AVICENNAE Canticam iuxta cum eiusdem Auicennæ textu, in Partes, Tractatus, ac Capita distincto, atque castigationibus Andreæ Bellunensis exornato.

Eiusdem AVERROIS Tractatus de THERIACA, nunquam antea impressus.

Marci Antonij Zimaræ Solutiones Contradictionum in dictis Auerrois super Colliget.

ABIMERON ABYNZOAHAR.

OMNIA NVNC SVMMO STVDIO DILIGENTIAQVE EMENDATA.

Cum summi Pontificis, Gallorum Regis, Senatusq; Veneti decretis.

VENETIIS APVD IVNTAS M D LIII.

si superueniret vni parti mala disposition, vt alia staret in iuuamento loco ipsius: sicut cõtingit in vulneribus, quæ laniãt vnam cameram pectoris. quia stat pars pulmonis, quę est in camera non vulnerata loco iuuamenti anhelitus. sed quando vulnerantur ambæ, tũc statim moritur patiens. Et iuuamentum cannæ pulmonis est propter inspirationem & respirationem, & cũ hoc habet iuuamentum vocis. Et propter hoc fuit positum in extremitate huius membri vnum, quod habet possibilitatem generandi voçem, & assimilatur vni paruæ linguæ. Et missæ sunt eidem à musculo res, quæ dant ei diuersas dispositiones, vt possit generare diuersas voces. Et hoc iuuamentum est tantum propter bene esse, et non propter necessitatem: propterea ꝙ vox non est necessaria in esse nostro. Et in maiori parte facit natura hoc. quia facit in vno mẽbro duo iuuamenta, aut tria, quando debet esse hoc. sicut videmus in naribus: quia sunt ordinatæ ad odorandum: et ad hoc vt sint propter mũdificationem superfluitatum cerebri. & in vna parte seruit virtuti expulsiuæ, & in alia parte seruit virtuti sensibili. Et etiam iuuamẽtum vuulæ est vt defendat, ne puluis, aut fumus, aut similes res nociuæ veniant ad guttur. & cum hoc defendit, ne aer frigidus ingrediatur ad membra anhelitus. & ideo quando multum incidit ur ab ea, fortificatur frigiditas ad pectus, et pulmonem, & apparet vt habeat inuentionem in esse vocis. Et testificatur nobis ꝙ epiglottis est instrumentũ, quod appropriatur voci. quod est, quia cùm sufflamus fortiter in cameram, vel cãnam pulmonis alicuius animalis, egreditur vox extra ex ea, quæ assimilatur voci illius animalis. Et fuit positum super hunc meatum cooperimentum vnum ad defendendum à rebus, quæ vadũt ad œsophagum, ne ingrediatur in ipsum, quia moriretur homo. Et propterea, quando intrat aliquid modicę quantitatis, amouet tussim. Ista sunt, quæ sunt possibilia dici de iuuamento anhelitus.

De cãna pulmonis.

De vuula.

De Epiglottide.

De *iuuamentis Cerebri, & partium eius. Cap.* XX.

ET virtutes cerebri, s. imaginatiua, & cogitatiua, & reminiscibilis, & conseruatiua, quamuis non habeant membra vel instrumenta, ipsa tamen habent propria loca in cerebro, in quibus manifestantur operationes earum. & propterea de eis dicẽdum est. Et dicimus, ꝙ virtus imaginatiua stat in prora cerebri: & illa est, quæ retinet figuram rei, postquam separata est à sensu cõmuni. Sed cogitatiua plus manifestatur in media camera. et per hãc virtutem cogitat homo in rebus, quibus pertinet cogitatio & electio, quousqꝫ apprehenderit quod conuenientius est. Propterea non inuenitur hæc virtus, nisi in homine: & aiali bruto concessa fuit æstimatiua loco istius. Et locus virtutis reminiscibilis & conseruatiuæ est pupis, siue pars posterior capitis. Et inter conseruatiuam & reminiscibilem non est differentia, nisi quia conseruatiua est conseruatio continua, & reminiscibilis est cõseruatio intercepta. Et differentia, quę est inter conseruatiuã vel reminiscibilẽ, & imaginatiuam, est quia imaginatiua præstat aliꝭ formã rei sensatæ, postquã priuata est à sensibus: quare nõ est sensus. Et virtus conseruatiua & reminiscibilis non sunt nisi ad conseruandum, aut ad faciendum reuerti apprehensionem illius figuræ. Et ex hoc apparet, ꝙ sunt magis spirituales ꝙm imaginatiua. Et non est tradendum obliuioni, quòd quãuis cameræ cerebri sint mẽbra, in quibus complentur operationes istarum virtutum, tamen inueniuntur earum radices in corde: & ꝙ illa loca non sunt illis, nisi sicut instrumenta, in quibus manifestãtur eorum operationes. Et sicut virtus visibilis dicit esse in humore crystallino, quãuis sit in corde, vel in cerebro: sic istæ virtutes, & iuuamentũ istorum locorum est ad temperandũ eas ſm modum, qui dictus est iuuamento cerebri ad alias apprehensiones. Et hoc declarabitur per viam, qua declaratũ est illud: hoc est ꝙ virtutes illæ non laborãt, nisi cum calore intrinseco: & calor intrinsecus non aduenit eis, nisi cum calore mensurato: ergo virtus datiua & mensuratiua de necessitate est in corde: ergo radix istarum virtutum est cor. Itẽ, quia operatio imaginatiuę nõ est, nisi in signum, quod remãlit ex sensatis in sensu cõi, sicut declaratum est in libro de Aiaet ibi declaratũ est, ꝙ locus & radix habitatiõis sensus cõmunis est cor: ergo habitatiõis locus virtutis imaginatiuę est in corde necessario. Et iterum, quia imaginatio est, quæ mouet aial, mediante virtute motiua voluntaria, manifestũ est ꝙ motiua volũtaria est in corde. ergo imaginatiua est in corde. Et in loco, in quo est imaginatiua, de necessitate est cogitatiua: quia cogitatio non est nisi compositio rerũ imaginatiuarum, & dissolutio earum. Et in loco, in quo cogitatiua de necessitate est, est reminiscibilis & cõseruatiua: propterea quia ꝓpter ipsam sunt inuentæ. Et non est necessarium in videndo ægritudines istarũ virtutum, & in ægritudinibus istarum camerarũ cerebri, vt iudicetur ꝓpter hoc, ꝙ illę virtutes sint solũ in cerebro: sicut non est dicendũ in videndo virtutẽ visibilem ægram, qñ ægrotat humor crystallinus, ꝙ virtus visibilis non sit principaliter, nisi in crystallino. Et tu vides iterũ, quòd ægrotant illę virtutes apprehensiuæ ꝓpter ęgritudinẽ diaphragmatis: & non fuit aliquis, qui crederet ꝙ istæ virtutes apprehensiuæ essent in diaphragmate: ꝓpterea quia non fuerũt ordinatæ istæ cameræ cerebri, nisi ꝓpter istas virtutes. Et fuit ordinata earum complexio ad faciendum illud, quod conuenit istis virtutibus. & ꝓpterea ista virtus non manifestatur primo, nisi in duabus cameris pr pric, & ab ea vadũt ad duas cameras, quæ sunt in parte posteriori per meatum, qui est inter vtrasqꝫ: & sunt posita corpora in illo meatu, quæ apiuntur, quãdo necesse est vt aperiantur ad intrandum calorem intrinsecum in illas: & postmodum clauditur in illis, sicut dictum est in libro Anatomiæ. Et quia cerebrũ est mẽbrum humidum liquidum, ideo ad custodiam ipsius positum fuit os cranci, & pãniculi circundantes ipsum, sicut positæ sunt costæ pectoris ad cõseruationem cordis. Et positũ fuit hoc rotundum: eo ꝙ hæc forma est melioris dispositionis aliarum omniũ formarum, & maioris capacitatis aliarum: & quia à nocumentis remotior oibus aliꝭ exist it. Et fuit positũ cerebrum in altiori loco corporis in aialibus perfectis propter sensus qui sunt in eo: ꝓpterea ꝙ sensus, ſm ꝙ dicit Galenus, sunt custodia corporum: & rationis est, vt custodes sint in locis altis.

Prima ratio.

Secunda rõ.

Tertia rõ.

Rõsio ad rationẽ Galeni per exẽplũ.

Secundum exemplum.

Operatiões dicũtur virtutum cõplentur i cameris cerebri, sed earũ radices sunt i corde.

De *Somno.* Cap. XXI.

ET iam declarauimus iuuamentum vniuscuiusqꝫ membri, ſm ꝙ sufficiens nobis videtur. & restat vt declaremus aliquas operationes, quæ conseruant sanitatem. Et incipiemus ab operatione dormiendi: & faciemus te scire quid sit dormire, & in quo membro fiat hæc operatio, & quæ sit eius causa: eo ꝙ est vna ex rebus necessariꝭ in esse animalium dormientium, et homo est vnũ ex his. & propterea priuatio huius operationis est vna ex rebus, quę facit perdere vitam. & qñ compleuerimus narrationem istius virtutis cũ modico eius, quod sequit ad hoc, tũc erit cõpleta ista particula, et incipiemus loqui in alia particula de ęgritudinibus, & causis earũ, & accidentibus ipsarũ, si Deo placuerit. Et dicimus quòd dormire est ligamẽtum, & quies sensuum,

Somni definitio.

ſuum,& reuerſio ipſorum ab inſtrumentis eorũ ad partem intrinſecam corporis. Et iſtæ res per ſe notæ ſunt. et propterea tranſeunt res ſenſatę ſuper dormiẽtes,& non ſentiunt eas. & etiã videmus dormiẽtem oculos habentem apertos,& non videbit. & ſi eſſet virtus viſibilis in ſuo inſtrumento,tunc videret. Et nõ ſolum accidit hoc in hora dormiendi,ſed etiam accidit hoc, quando homo ſubtiliter ſollicitatus eſt circa aliud, tunc etiã tranſeunt ſuper ipſum multa ſenſata, & non ſentit ea. Et poſtquam dormire non eſt, niſi reuocatio ſenſuum ad partes interiores corporis,et eſt impoſſibile ſenſibus,vt moueantur in motu vniuerſitatis corporis ſine corpore vno,quod ſtaret loco eius propriæ materię: & eſt manifeſtum q̃ iſtud corpus eſt calor naturalis: ergo dormire neceſſario fit per caloris naturalis reuerſionẽ ad partes intrinſecas corporis. Et teſtificabitur ſuper hoc, q̃ partes exteriores corporis refrigerãtur,cùm homo dormit. Et etiam operatio digeſtionis eſt fortior cũ homo dormit:eo q̃ calor naturalis,cum quo operatur natura in vigilando in exterioribus, vt det ſenſum et motum, reuertitur dormiendo ad partes intrinſecas corporis. Et poſtquã tranſmiſſio caloris naturalis membris non fit niſi à corde, ſicut dictum eſt ſuperius: ergo reuerſio ipſius tempore dormitionis non fit niſi ad cor:propterea quia à loco, vnde incipit motus, ad eundem reuertitur:ſicut eſt in dominot quia ab eo res habent initium, & ad ipſum reuertuntur. Et poſtquam declaratum eſt, q̃ ſomnus eſt quies ſenſuum, & ceſſatio ſuarum operationum propter reuerſionẽ caloris naturalis, qui eſt eorum ſubiectum ad cor:etiam ſciendum eſt,quæ ſit cauſa iſtius reuerſionis:propterea quia hæc res ſtat loco formæ dormitionis, & loco vltimæ digeſtionis. Et dicimus q̃ dilatatio caloris naturalis in partibus extremis non eſt niſi propter augmentum quantitatis eius: & non fit propter augmentum qualitatis, niſi propter augmentum quantitatis, quæ eſt in eo: ſed conſtrictio ſua eſt diminutio quantitatis. & hoc fit neceſſario,dominantibus ſuper ipſum frigiditate et humiditate:ergo ſomnus non accidit nobis,niſi quando infrigidatur et humectatur calor naturalis: propterea quia, quãdo acquirit humiditatem & frigiditatẽ,et reuertitur ad ſuam radicem,diminuitur à ſua quãtitate. Et propterea quia iuuamentum cerebri fuit,vt temperaret caliditatem & ſiccitatem cordis, neceſſarium eſt vt recipiat maiorem partem iſtius operatiõis à cerebro. Et hoc accidet,quando dominabitur ſuper complexionem ipſius frigidam & humidam. & hoc non accidet ei, niſi quando tranſmittitur eius cibus. & ſimiliter quando accidit cibus cordi, acquirit frigiditatem & humiditatem. Et ꝓpterea q̃ hoc non accidit cordi vt in pluribus, niſi mediante cerebro,nos faciemus embrocationem ſup cerebrum vigilantium cum rebus, quę habent humectare. Opinabantur multi hominum, q̃ cerebrum eſſet ſolum proprium membrum ſomni. & nõ eſt ita. Et rationes, quę nobis oſtendunt q̃ dormitio non fit niſi per frigiditatem & humiditatem, ſunt, quia nos videmus q̃ maior pars ciborum, qui faciũt dormire, ſunt frigidi et humidi,ſicut lactucæ,& ſimiles:& cibi qui inducũt vigilias, ſunt calidi & ſicci. & cauſa materialis ſomni eſt vapor humidus,qui aſcendit à membris inferioribus ad cerebrum propter aliquam cauſam generatus. & quando eſt in fine ſui aſcenſus, ingroſſatur à frigiditate cerebri, & recipit grauitatem ab alijs humiditatibus miſcentibus ſe cum eis,quæ ibi ſunt. & quia non poſſunt reſolui, nec vlterius aſcendere, deſcendunt inferius ad membra,& oppilant meatus virtutum ſenſibilium. Et ſomnus non aduenit multum animalibus poſt laborem, niſi propterea quia animalia, quando mouentur & laborant, ſpargitur calor ſuus naturalis, & diminuitur quantitas ſua,& refrigeratur. & propterea reuertitur de neceſſitate ad locum ſui principij, & ſui theſauri. Sicut ſimiliter accidit ei res,quæ impedit ipſum:quia reuertitur ad principium ſuum. & ſicut homines exercituum, quando accidit eis grande periculum,reuertũtur ad capitaneum. & propterea cor eſt iſtud membrum, quod vltimo refrigeratur tẽpore mortis. Et ſomnus eſt vna operatio naturæ,quæ regit corpus animalis. Et ꝓptera fuit ſomnus neceſſarius in animalibus pfectis. quia niſi eſſet ſomnus, perirent ſenſus propter nimium exercitium,et pereuntibus ſenſibus,periret vita. Et inde eſt, q̃ citrinatur facies dormire non potentium, & lædũtur eorum operationes, & proprie operatio virtutis nutritiuæ. & etiam exercitium ſenſuum eſt ex rebus,quę refrigerant calorem naturalem propter ſparſionem ſuã ad partes exteriores. Et quando refrigeratur, reuertitur ad partes interiores,et diminuitur quãtitas ſua. Et eſt ſciendum, q̃ hæc operatio, quãuis ipſa non ſit niſi propter aliquam permutationem complexionis factam in calore naturali, quæ eſt augmentum complexionis frigidæ & humidæ,tamen veraciter efficiens hanc eſt virtus regitiua, quæ eſt in corde: & calor,qui eſt in corde,hoc modo eſt ſuum inſtrumẽtum. Et propter hoc eſt hic natus locus inquiſitionis,hoc eſt cui virtuti animæ debet attribui hæc operatio. & videtur q̃ debeat attribui virtuti ſenſibili, ideo quia creſcit, & fortificat propter hãc operationem:& non debeat attribui nutritiuæ,inquantum eſt nutritiua, propterea quia vegetabilia non dormiunt,eo q̃ non habent ſenſum. Et iſta virtus eſt ex virtutibus ſenſibilibus appropriatis ſenſui communi. Et nos non attribuimus hãc operationem virtuti ſenſibili,niſi quia eſt vna rerum, propter quas conſeruatur eſſe ſuum:quamuis tunc ceſſet. Iſtæ ſunt illæ res, quæ poſſunt dici in operationibus oibus, quas habet ſanitas. Et de iuuamento iſtorũ erit declarata res,quę eſt neceſſaria in eſſe animalium,& illa,quæ non eſt neceſſaria.

Declaratio deſinitionis.

De *complexionibus Temporum.* Cap. XXII.

ET etiam membra virtutis nutritiuæ,& operationes illius,ſunt neceſſaria in eſſe animalis, q̃ non eſt generatiua. & etiam ſenſus tactus eſt neceſſarius.& ꝓpterea fuit priuatio iſtius virtutis mors ex neceſſitate. & anhelitus eſt etiam operatio neceſſaria. Et ex hoc apparet, q̃ res, quæ ſtant corpori hominis loco conſeruationis,ſunt aer,aqua,cibi:quę non conſeruãt, niſi quando ſunt ſuper ſuum curſum naturalem. Et qa aer non eſt ſuper formam ſuam naturalem,niſi propter operationem Solis et corporum cœleſtium, cum eo fuerunt cauſæ, quæ ſtant corpori humano loco conſeruationis,ipſa eadẽ corpora. Et non completur hæc operatio in aere, niſi ꝓpter operationẽ ſolis in eo in quatuor temporibus,quæ ſunt ver,æſtas,autũnus,& hyems. & hoc eſt ex inceſſu ipſius in circulo obliquo. et propterea conueniens eſt Medico cognoſcere naturã horum quatuor tẽporum: quia propter ipſa ſtat ſanitas plus q̃ per alias cauſas. Et dicimus q̃ ver eſt tẽpus, in quo operationes nutritiuæ ſunt pfectiores. & hoc non accidit niſi propter multiplicationẽ caloris naturalis in corpore: propterea quia calor naturalis eſt calidus & humidus, & dicitur q̃ cõplexio iſtius temporis eſt propter caliditatem & humiditatẽ: propterea quia ſpeculatio in complexione huius temporis eſt in comparatione ad corpus humanum: & operationes iuuenum in hoc tempore ſunt perfectiores, [a] et propterea poteſt dici, quòd tẽ tempus tẽperatum comparatũ complexioni hominis.

[a] Ver eſſe t̃ perati in cõparatione ad humanũ corpus.

Sed ſi tu diceres q̃ eſſet temperatum propter proportionem qualitatum, ex quibus eſt vna cum alia, hoc eſſet falſum. quia vnaquęq; rerum, quæ appropriatur complexioni, appropriatur de neceſſitate dñationi vnius qualitatis actiuæ, quæ ſtat loco formæ, & dominationi vnius qualitatis paſſiuæ, quæ ſtat loco materiæ. & ſi ita non eſſet complexionatum, non eſſet vnum in forma, imo eſſent duo. nec etiam eſſet recepta vna operatio in ſuo termino, ſi duę qualitates cõtrariæ dominantes eſſent ſuper ipſum ambę æquales in potentia, vel in actu. quia ex duabus rebus in actu contrarijs nõ poteſt fieri vnum in actu. & etiam de duabus non contrarijs, ſicut non fit ex duabus lineis in actu vna linea in actu. Et hoc non conſenſerunt multi ex eis, qui appropriant ſibi Philoſophiam hoc tempore, nedum Medici. & de hoc habebunt manifeſtam declarationem: quia nunquam inuenitur temperata complexio in proportione quatuor qualitatum, hoc eſt temperantia, quæ eſt ſm extremitates: ſicut non poteſt inueniri temperata complexio appropriata vni qualitati actiuæ, propterea quia quælibet actiua habet gradum ſuæ operationis ꝓpter vnam qualitatem paſſiuam propriam ei, quæ ſtat ei loco materiæ. Et poſtquam declaratũ eſt hoc, reuertamur ad illud, à quo ſeparati ſumus. Et dicimus q̃ videtur q̃ tempus eſtiuum habeat in diſpoſitione ſua dominium caliditatis & ſiccitatis. & etiam apparet q̃ humiditas & frigiditas dominentur ſuper diſpoſitione hyemis: et hoc eſt comparatione ad tempus veris, & complexionẽ hominis. Sed cõplexio autumni, quia eſt media inter æſtatem & hyemem, opinatur q̃ ſit quaſi in temperantia veris. ſed res eſt contraria, quia eſt in fine contrarietatis veri: propterea quia eſt illud tempus, in quo debilitantur vtrtutes, & ſunt confuſæ, ſicut videtur in vegetabilibus & animalibus. & propterea dicendum eſt q̃ frigiditas & ſiccitas dominentur ſuper ipſum, quę ſunt contrariæ caliditati & humiditati. & quãuis non ſit frigidum, multum prędominatur er ſiccitas. & vniuerſaliter dico q̃ confuſus eſt in ſuis partibus: & Sol in illo eſt medius nobis inter propinquitatem & longitudinem. & quamuis hęc eadem comparatio ſit in vere, tamen eſt magna differentia inter iſtas duas comparationes ex parte prępreparatiõis naturalis: propterea quia virtutes ſunt in autumno in fine declinationis: & ſiccitas iã dominata eſt ſuper omnia animalia. & propterea non inuenitur aliquod iuuamẽtum in temperantia caloris ipſius temporis in rebus generationis. Sed temperantia, quę eſt in vere, eſt conueniens generationi, & ſedet ſuper naturam, quę eſt conueniens generationi. & hęc eſt humiditas. Et hę tẽpora non habent terminum ſtabilem generaliter in breuitate & longitudine, ſed diuerſificatur in regionibus. & hęc diuerſificantur in latitudinibus ipſarum. Et temperatior regio eſt illa, quę habet tempus autumni breue, & tempus veris longum. et tales regiones ſunt in quinto climate, & ꝓprie quę ſunt propinquę mari. Et autumnus in terris noſtris Hiſpanię habet quaſi duos menſes, & ſedet in principio quinti climatis. & ſub lance diei non eſt tempus tẽperatum, ſecundum q̃ opinantur multi hominum. & hoc declaratum eſt aliàs. Nec etiam verum eſt quod dicunt quidam, q̃ quartum clima ſit melius quinto. & Galenus ſentit q̃ temperatior regio eſt terra Græcorum. & inter alias temperatior eſt terra Hiſpanicis, & dicit q̃ totum tempus illarum terrarum eſt ſicut tẽpus veris. Deinceps declaratum eſt ex iſtis locis ſanitas cuiuslibet membri in omnibus quatuor cauſis, ſcilicet materiali, efficiente, formali & finali. & hęc fuit noſtra intentio à principio libri.

AVERROIS COLLIGET LIBER TERTIVS.

SVMMA LIBRI.

De Aegritudinibus, & Accidentibus.

De Aegritudinis definitione, & eius ſpeciebus in generali.

DEfinitio ęgritudinis eſt: manifeſta q̃ definitionem ſanitatis, cõ q̃ ęgritudo eſt oppoſita ſanitati. Et quia ſanitas eſt vna bona diſpoſitio in mẽbro, cum qua agit actionem, quam habet à natura ſua agere: & ſimiliter patitur paſſionem, quam habet pati per ſui naturam: fuit neceſſarium vt ægritudo ſit mala diſpoſitio in mẽbro, ꝓpter quam agit, & patitur cõtra naturam. Et neceſſarium eſt, vt faciamus in cognitione ſpecierum ęgritudinis quod fecimus in cognitione ſpecierum ſanitatis, hoc eſt vt narremus in ꝑmis quot, & quę ſint eius ſpecies, & quę ſint ſuę cauſę: & poſtea declarabimus quę ſint actiones, & paſſiones non naturales. & Medici vocant paſſionem accidens. Et quando nos hoc fecerimus, tunc cognouerimus ęgritudinem per omnes ſuas cauſas, quę ſunt finis cognitionis rerum. & hoc totum poterimus cognoſcere à cognitione ſanitatis, quę à nobis prius dicta eſt. Quoniam numerus ſpecierũ ęgritudinis eſt ſicut numerus ſpecierũ ſanitatis: & à cognitione ſanitatis cognoſcitur ægritudo: quamuis opinatum ſit q̃ notiores ſint ſpecies ægritudinum ſpeciebus ſanitatis: propterea qa multæ ægritudines habent nomina, & ſanitates oppoſitæ illis non habent nomina: & tñ impoſſibile eſt cognoſcere ægritudines perfecte, niſi ꝓpter cognitionem ſuorum oppoſitorum. Et propterea dictũ eſt, q̃ contrariorum eadem eſt diſciplina. Reuertamur igitur, & dicamus q̃ propterea q̃ diſpoſitiones ſanitatis mẽbri habent duas ſpecies: vna eſt bonitas cõplexionis mẽbri, quæ in membris inueniũ conſimilibus: & alia eſt bonitas cõplexionis, quæ eſt in mẽbris officialibus: fuit neceſſariũ diuidere ſimiliter ægritudies ſm has duas ſpẽs. In primis narrabimus ægritudines mẽbrorum cõſimiliũ, & dicemus earũ cauſas efficientes, & materiales: & poſtea narrabimus ægritudines mẽbrorũ officialiũ, & dicemus earũ cauſas. Et dicimus, ꝓpea q̃ mẽbra cõſimilia nõ agũt, nec patiunt ſm curſum naturę: niſi qñ mentuæ caliditatis, frigiditatis, ſiccitatis, & hũiditatis erũt in illis cũ proportione cõueniẽti in oibus ſpẽbus complexiõis ſanitatis: ſicut narrauimus in libro Sanitatis. Similiter eſt neceſſe, vt ſint ægritudines illorũ mẽbrorũ ipſis egrediẽtibus ab ipſis mẽſuris, ꝓportionatis in vna qualitate vel duabus ex illis, quæ poſſunt cõbinari. ergo ſpẽs ægritudinis iſtorũ membrorũ ſunt octo, videlicet frigida, humida, vel calida, ſicca, vel calida & humida, et calida & ſicca, aut frigida & ſicca, et frigida et humida. Et nõ ſolum eſt intelligendũ de primis qualitatibus, ſicut dicit Gale. ſed ẽt de qualibet qualitate, cũ qua opatur mẽbrum ſuas opationes, ſicut duricie & molliꝛ cie, et his ſimilibus qualitatibus, ꝓprijs mẽbris, & ipro prijs. Et ſpẽs * harum ægritudinũ primo inueniunt in mẽbris conſimilibus, ſecundo in cõpoſitis ꝓp conſimilia, ſicut dictũ eſt in ſpẽbus ſanitatis. Et iſtarũ octo ſpecierum quædã ſunt materiales, & quædã non. Sed difficile eſt imaginari ægritudinẽ materialẽ eſſe ſimplicem: propterea qa ægritudines materiales ſunt cõpoſitæ: qa nulla

* a. illorum membrorum.

THE MEDIAEVAL ACADEMY OF AMERICA

PUBLICATION NO. 54

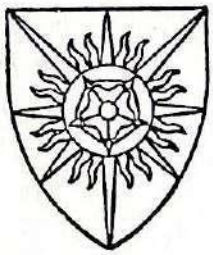
CORPVS PHILOSOPHORVM MEDII AEVI
CORPVS COMMENTARIORVM
AVERROIS IN ARISTOTELEM

CORPVS COMMENTARIORVM AVERROIS IN ARISTOTELEM

CONSILIO ET AVSPICIIS ACADEMIAE AMERICANAE MEDIAEVALIS
ADIVVANTIBVS VNITIS ACADEMIIS

Ediderunt

HENRICVS AVSTRYN WOLFSON
DAVID BANETH
FRANCISCVS HOWARD FOBES



Versionum Latinarum

VOLVMEN VII

COMPENDIA

LIBRORVM QVI PARVA NATVRALIA VOCANTVR

THE MEDIAEVAL ACADEMY OF AMERICA
Cambridge, Massachusetts
1949

PRAEFATIO

PRAEFATIO

TAM ante sedecim annos vir clarissimus H. A. Wolfson consilium in medium protulit quo ad artis criticae rationem Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem ederetur. Quod consilium ut dilucide ac commode explicaret, attulit Wolfson complura ad historiam horum commentariorum pertinentia,[1] ex quibus pauca ad rem nostram apposita nunc excerpta et in angustum redacta hic repetere velimus.

Apud Arabes ipsos parum multos annos Averrois valebat auctoritas, brevi enim post obitum eius, labante Almohadum fortuna, philosophicis de rebus cogitare desierunt. Quo factum est ut inter suos reliquerit Averroes nec discipulos qui propagarent doctrinas nec adversarios qui oppugnarent. Commentariorum igitur ab eo arabice scriptorum tertia fere parte deperdita cum pauci codices arabici hodie exstant (quorum nonnulli hebraicis exarati litteris a Iudaeis sunt conservati) tum librorum in quibus arabico sermone de doctrinis eius tractatum est nulla fere manent vestigia.

At per translationes profecto et latinas et hebraicas maximo animi impetu incitati sunt philosophi Europaei. De undetriginta commentariis quos distinxit Wolfson undecim omnino in latinum transtulerunt Michael Scotus (anno 1236 mortuus[2]), Hermannus Alemannus (fl. medio saeculo XIII), Guillelmus de Lunis (fl. saeculo XIII). Translationum hebraicarum prima anno 1232, ultima anno 1321 in lucem prodiit, quos intra annos translati sunt omnes commentarii, bis translati quattuor. Harum versionum partem maiorem ediderunt Moyses ben Samuel Ibn Tibbon (fl. 1240–1283) et Kalonymus ben Kalonymus (fl. ineunte saeculo XIV).[3] Quam sedulo autem Iudaei commentariorum studiis operam dederint, testimonio sunt codices hebraici totiens transcripti: compendi v. g. *Parvorum Naturalium* usque ad hanc nostram aetatem pervenerunt codices quinque fere et viginti. Quid, quod hos commentarios viri cum singuli tum in coetus scholarum congregati tam studiose lectitabant et cogitabant ut tandem conscriberentur libri illi critici explanatoriique qui supercommentarii sunt appellati?

[1] *Speculum, A Journal of Mediaeval Studies*, VI (1931), 412–427.

[2] Ante annum 1230, ut videtur, hos labores aggressus est; v. S. D. Wingate, *The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, with Special Reference to the Biological Works* (Londinii, 1931), pp. 121–122; Rev. P. R. de Vaux, "La Première Entrée d'Averroës chez les Latins," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXII (1933), 201, 241; U. Monneret de Villard, *Lo Studio dell'Islām in Europa nel* XII *e nel* XIII *Secolo* (Civ. Vat., 1944), p. 23.

[3] v. M. Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters u. d. Juden als Dolmetscher* (Berolini, 1893), I, p. 154.

Cum tamen in latinum non esset translata commentariorum pars maior, mentisque Averrois falsam nonnumquam ostendissent effigiem Averroistae latini, non poterat qui neque arabice neque hebraice sciebat quin nesciret Averroem; desiderabat ergo reliquorum commentariorum versiones latinas, quas qui multo post (saeculis scilicet XV et XVI) praebuerunt ex hebraicis nimirum versionibus hauserunt, nam arabicis commentariis ex parte deperditis totum corpus philosophiae arabicae velut per successionem acceperant heredes Iudaei. Tandem medio saeculo XVI ex hebraico in latinum translati erant omnes fere commentarii, plus quam semel nonnulli; sane impletus erat novarum quae vocantur versionum numerus.

At lacunis aliisque mendis scatebant et veteres et novae versiones, quippe quae ad unam, quod sciamus, criticis quas dicimus curis caruissent. Mederi autem mendis nec poterant editores per saeculum XVI paene innumerabiles nec poterit quisquam donec codicibus commentariorum arabicis, hebraicis, latinis excussis, supercommentariis editis adhibitisque, versionibus denique quotquot fuerint inter se comparatis, editionum quas dicimus criticarum fuerit compos. Laborum profecto Herculeorum pusilla parte functi lectori benevolo hunc librum commendimus.

Mense Februario anni M D CCCCXXXXVII.

Aem. L. S.
F. H. F.

TABVLA

PAGINA

PRAEFATIO vii

PROLEGOMENA xiii

CODICVM VERSIONIS VVLGATAE CONSPECTVS xxxi

SIGLORVM CONSPECTVS xxxiii

NOTARVM CRITICARVM CLAVIS xxxiv

AVERROIS CORDVBENSIS COMPENDIA LIBRORVM ARISTOTELIS

De Sensu et Sensato 3

De Memoria et Reminiscentia 47

De Sompno et Vigilia 75

De Causis Longitudinis et Brevitatis Vite 129

IN VERSIONEM VVLGATAM INDEX LATINO-ARABICO-HEBRAICVS . 153

IN INDICEM LATINO-ARABICO-HEBRAICVM INDEX GRAECO-LATINVS 267

INDEX LOCORVM 273

AVERROIS CORDVBENSIS COMPENDIVM LIBRI ARISTOTELIS DE SOMPNO ET VIGILIA

AVERROIS CORDVBENSIS
COMPENDIVM
LIBRI ARISTOTELIS DE SOMPNO ET VIGILIA

Versio Vulgata

Editio Iuntina 1550 — Editio Berolinensis 1831

201ra 3 Et cum iam diximus de hac virtute, dicendum est de sompno et vigilia. Et primo utrum approprientur anime aut corpori aut utrique, et cui parti anime attribuuntur et cui membro corporis, et utrum quodlibet ex animalibus habet alteram istarum duarum virtutum aut utramque. Sompnus quidem et vigilia describuntur multis modis: dicitur enim quod sompnus est sensus — 453b11-17

Inscriptio: Liber de Sompno et Vigilia *B* Super Librum de Sompno et Vigilia *H* De Sompno et Vigilia *M P*(*manu altera*) 201ra3 virtute hac *G L O* ‖ dicendum] (*P*²) dictum *P* 4 [est] *O* ‖ vigilia] cetera *H* ‖ et primo] (*O*²) et primum *G L* de sompno et vigilia dicendum est primo *H* et pri// *O* 5 approprietur *B* appropriantur *H M* ‖ anime aut corpori] (*G*²) anime vel corpori *B I J* anime et corpori *G* corpori aut anime *M* 6 et] aut *H* ‖ attribuantur *G* attribuatur *L O* attribuitur *M P* 7 <attribuitur> corporis *M* ‖ utrum] inter *K* 8 quodlibet] quod *B K P* ‖ alteram] ali//m *P* aliquam *P*² 9 [duarum] *G* ‖ aut utramque] habet reliquam alteram *B* vel utramque *G L H*² ///////// *H* habeat reliqua *K* vel utrumque *O* habeat alteram *P* ‖ quidem] enim *B P I J* ergo *G* igitur *H L M O* 10 multis modis describuntur *K* ‖ dicit *G*

201ra3 virtute <et accidentibus eius> Ω α β γ δ ϵ η θ 4 <consyderandum est> primo Ω γ ϵ η θ consyderandum est de sompno et vigilia primo α β δ 6 utrique] anima et corpus communicent eas Ω α β γ δ ϵ η θ ‖ <si essent communes anime et corpori> cui Ω α β γ δ ϵ ‖ attribuuntur <iste due virtutes> Ω α β γ δ η θ attribuuntur iste virtutes ϵ 7–8 [et cui — quodlibet] β η θ 7 membro <membrorum> Ω α γ δ ϵ 8 [ex animalibus] β θ ‖ alteram] unam Ω α β γ δ ϵ η θ 9 [istarum duarum virtutum] β θ ‖ utramque] habet alteram Ω α β γ δ ϵ η θ ‖ sompnus quidem] dicimus autem quod sompnus Ω α β γ δ ϵ η et etiam quod sompnus θ 10 dicitur enim] quorum unus est Ω α β γ δ ϵ η θ ‖ sensus <non> Π — *Deest codex ζ*

Versio Parisina

201ra 3 Post hec autem dicendum est de sompno et vigilia quid sint et utrum sint proprie anime aut corporis aut utriusque et cui parti anime conveniant et cui membro corporis et utrum omnia animalia participancia unum eorum participant alterum. Sompnus igitur dicitur esse sensus in

201ra

non habent sompnum, cum non habeant comprehensionem.
Et cum non attribuantur anime non comprehensive,
remanet ut attribuantur anime comprehensive et
irrationali. Animal enim rationale dormit; et quia animal dormiens
non caret in sompno aliquo de instrumentis sensus aut
instrumentis motus et cum hoc neque sentit neque movetur, scimus
quod causa in sompno est quod comprehendens sensibilia
recessit ab instrumentis illis ad interius corporis. Et
426b20-23 quia declaratum est in libro de Anima hic esse virtutem
455a15-22 sensibilem communem omni sensuum, que iudicat diversitatem
et multitudinem sensibilium, scimus quod illud
quod recessit ab istis instrumentis est sensus communis
et quod quiditas sompni est introitus illius virtutis sensibilis

36 habent sompnum] (M^1) sompnum habent *B* sompnum *M* habent sompnium *I* ‖ cum ⌊<enim>⌉ *H* ‖ [habeant] *H* habent *B G K L M P* H^1 **37** [non (1)] *G* ‖ attribuuntur *K* attribuatur *O I J* ‖ non comprehensive] comprehensive *G H K* non apprehensive *L M* non comprehensium *O* nisi apprehensive M^2 **38** [remanet — comprehensive] *H K* remanet ut attribuatur anime comprehensive *G J* remanet ut attribuantur anime comprehensum *L* remanet ut attribuantur anime apprehensive *M* remanet ut attribuitur anime comprehensium *O* **39** [irrationali] *O* irrationabili *B I* rationali *G H K L M* irrationalem *P* irrationali O^2 ‖ ⌊<et>⌉ animal (1) *O* ‖ [rationale] *O* irrationale B^1 O^2 P^2 rationabile *H I* irrationabile *J* **40** [non caret] *M* non erret *P* non caret P^2 ‖ [de] *O* ‖ instrumento *G O* **41** [et] *M* ‖ neque sentit] (P^2) sentit *O* non sentit *P* ‖ neque movetur] (P^2) neque movit *G* non movetur *P* **43** [ad interius corporis] *O* ad interius corporis O^2 ad inferius corporis *J* **44** [est] *P* est P^2 ‖ [in] *O* ‖ hic] hoc *H* **45** omni] omnium *B H L M P* ‖ que] quoniam *G* qui *H L M* **46** [et] *B* ‖ illud] idem *G* **48** illius] istius *B P I J* **48–50** [sensibilis — virtutis] *P* sensibilis communis in corpus et quod vigilia est motus istius virtutis *B* P^2 *I J* sensibilis communis in corpus et quod vigilia est modus illius virtutis *G* sensibilis communis in corpora et quod vigilia est motus illius virtutis *H* sensibilis communis in corpora et vigilia est motus illius virtutis *L* sensibilis in corpus et vigilia est motus illius virtutis *M*

Deest codex ζ

38 remanet] necesse est Ω α β γ δ ϵ η θ ‖ [anime] Γ Δ **39** <a comprehensiva> irrationali Ω α β γ δ ϵ η θ ‖ rationale] irrationale Ω α β γ δ ϵ η θ **41** instrumentis] generalibus β ‖ motus] motuum η ‖ movetur <et transeunt in eum sensibilia sed non percipit ea> Ω α β γ δ ϵ η θ **42** [in sompno] θ in hoc, scilicet sompno Π ‖ [quod (2)] α β **43** instrumentis illis] instrumento illo Π **44** [in — Anima] β η θ **45** sensuum <quinque> Ω α β γ δ ϵ η θ ‖ iudicat <differentiam et> Ω α β γ δ ϵ η iudicat de differentia et θ **45–46** diversitatem et multitudinem] diversitate et multitudine θ **46** [sensibilium] Π sensuum γ **48** introitus illius virtutis] illa virtus β profundus introitus illius virtutis γ δ

miunt, quia non habent comprehensionem. Quoniam autem videmus quod dormiens habet omnia instrumenta sensuum et quod per ea nichil comprehendit, scimus quod virtus sensitiva recessit ab illis instrumentis ad interius corporis: ad exterius enim exire non potuit anima, cuius ipsa est potencia existens[1] in corpore. Est igitur sompnus ingressus virtutis sensitive habentis comprehendere multitudinem sensibilium et de eis

[1] existens *Shields* existente 𝔔

201ra

communis in corpus et quod vigilia est motus illius
virtutis ad sua instrumenta extra corpus. Et ideo sompnus 454b23-27
describitur ita, quod est quies motus et vigilia 458a25-32
continuatio motus. Et iste sermo magis demonstrat
quiditatem sompni quam predictus. Quoniam autem sompnus
est introitus sensus communis ad interius corporis, manifestum
est. Et signum eius est quod vigilanti accidit
simile, scilicet quia transeunt per ipsum sensibilia et non comprehendit
ea. Et hoc erit quando cogitaverit maxime de
aliquo: tunc enim quiescunt instrumenta anime sensibilis
et inducit sensum communem ad interius corporis
ad adiuvandum cogitativam: virtus enim cogitativa
viget apud quietem aliorum sensuum. Et ideo
comprehendit homo in sompno futura, non in vigilia. Et
ista virtus cogitativa iuvat presentando illud quod habet

50–51 sompnum describit *G* **51** quies est *G* ‖ motus] modus *G* ‖ vigilia] quod vigilia est *I J* **52** continuatio] cum quo *G* continuativa *O* ‖ [magis] *M* magis M^1 **53** quiditatem] cupiditatem *H* ‖ [quam] *G* quam G^2 **54** interius] (M^2) exterius *K M* ‖ manifestum] innatum *H* **55** quod] quia *B O P I J* **56** simile] substantiale *G* similare *O* ‖ [scilicet] *M* ‖ quia] quod *G* quando *O* **57** [et] *K* ‖ quando] cum *I J* ‖ maximum *K* **58** tunc enim] et tunc *G* ter⌊tio⌉ enim *O* ‖ quiescunt] inquiescunt *H* quiescant *O* cognoscunt *I J* **59** inducunt *G J* ‖ sensum communem] (O^2) communem sensum *B P I J* communem *O* ‖ interius] (M^2) exterius *K* //terius *M* ⌊in. . .⌉ius *O* **60–63** [ad adiuvandum — iuvat] *O* ⌊ad formandum⌉ cogitationem virtus enim cogitativa viget apud ⌊. .⌉ quietem ⌊ad adiuvandum⌉ aliorum sensuum et ideo comprehendit homo in sompno futura non in vigilia et ista virtus ?sensus cogitativa iuvat O^3 **60** ad] ⌊et⌉ *B* et *L M P* ⌊.⌉ *H* et ad *K I J* ‖ adiuvandum cogitativam] adiuvandum cognitivam *G* adunandum cogitativam *H* L^1 unam dum cogitat *K* adunandum cogitationem *L P* ‖ cogitativa] (P^2) cognitiva *G* cogitata/ *P* **61** et ideo] non *L* et *M* **62** [in (2)] *B* in B^2 **63** cognitiva *G* cogitativam *H K M* cogitativ/m *L* ‖ presentando] compresentando *L* ‖ [habet] *L* non habet *G* } *Deest codex O*

---

49 corpus] interiore corporis $\Omega\ \alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \eta\ \theta$ ‖ [quod] β **50** virtutis <sensibilis> $\alpha\ \gamma\ \delta\ \epsilon$ virtutis sensibilis communis $\beta\ \eta\ \theta$ ‖ [corpus] Π **51** quies] generatio Γ **53** quoniam autem] et signum quod $\Omega\ \omega$ **54–55** [manifestum — eius] $\Omega\ \omega$ **56** simile <huic> $\Omega\ \omega$ ‖ [quia] Π **57** cogitaverit maxime] inducit cogitationem Ω occupat cogitationem ω **58** aliquo] sua re Π ‖ quiescunt] perturbantur η ‖ instrumenta anime] instrumenta Π omnia eorum anime $\beta\ \eta$ **60** <virtutem> cogitativam $\Omega\ \omega$ **61** viget] operatur $\gamma\ \eta$ **62** non <et non comprehendit ea> $\Omega\ \omega$ **63** cogitativa iuvat] iuvat cogitativam $\Omega\ \alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \theta$ } *Deest codex ζ*

---

iudicare ad interiora corporis. Vigilia vero est egressus istius virtutis ab
interioribus corporis ad sua instrumenta. Et quod sompnus sit ingressus
istius virtutis apparet per hoc quod, si eciam in vigilia anima vacet ab
operacione sensitive collecta interius propter aliquam fortem cogita-
cionem, non comprehendet ipse vigilans sensibilia sibi obiecta.

201ra

de ymagine illius rei et colat ipsam ymaginativa, ut
sit presens in virtute cogitativa. Intentio enim, que comprehenditur
per cogitationem, est spiritualis. Et hoc non
accidit alicui animalium nisi homini, quia non habent
intellectum, et tantum comprehendunt descriptiones
et cortices rerum. Et signum eius est, quia transeunt
per nocitivum et non cedunt, et per utile et non querunt 201rb
454b9-11, ipsum. Et etiam describitur sompnus sic: sompnus est ligamentum
25-27 virtutum et confirmatio earum, et quod vigilia
est virtutum dissolutio et debilitas earum. In vigilia,
quia sensus utuntur instrumentis, accidit eis dissolvi a
suis instrumentis propter fatigationem et debilitatem.
Et quia sompnus est abscondens hanc virtutem, accidit
ei ut sit ligamentum istarum virtutum, quia acquirunt
per ipsum fortitudinem. Et quia ista fatigatio accidit
instrumentis a passionibus extrinsecis, verbi gratia, a labore et

---

64 et] etiam *L* ‖ colat] coligit *L* ‖ ymaginativa] (*P*) ymaginativam *H K L M P*² 65 [in] *K* ‖ [virtute] *G K* ‖ cognitiva *G* cogitiva *O P*² cigitiva *P* 66 cogitatam *O* ‖ et] ideo *O* 68 intellectum] intentionem *G* ‖ tantum] tamen *G* tum *O* ‖ comprehendit *O* 69 [est] *O* ‖ quia] quod *H K* 201rb1 nocitivum] (*H*²) noctem *G* ocitivum *H* nocivum *K* ‖ cedunt] (*B*²) cadunt *B K L M O P I J* venit *H* ‖ [et (2)] *G H K L M* 2 [ipsum] *M* ‖ [etiam] *H* tunc *G* ‖ describitur] (*K*¹) describuntur *K* ‖ sompnus] quod *B P I J* 4 dissolutio virtutum *B P I J* ‖ debilitas] debilitatio *O* ‖ vigilia <enim> *G L I J* 5 eis] ei *O J* 7 sompnus] sonus *I* 8 ei ut sit ligamentum i[a]rum virtutum *B* ei[s] istarum virtutum ligamentum et *H* ei ut sit ligamentum harum virtutum *L M* ei ut istarum virtutum ligamentum sit et *H*² 10 labore] calore labor est *L* calore *M*

---

64 ymagine] descriptione Ω ω ‖ colat] delineat α 64–65 ut sit presens] et facit ipsam presentari Ω ω 65 in virtute] virtus Ω 66 spiritualis <et indiget iuvamento istarum virtutum in comprehensione eius que est propria ei> Ω spiritualis et indiget iuvamento scientie istarum virtutum in comprehensione eius que est propria ei α spiritualis et indiget scientia istarum virtutum in comprehensione eius que est propria ei β γ δ ϵ η θ spiritualis et non indiget scientia istarum virtutum in comprehensione eius que est propria ei ζ ‖ hoc] ideo ζ 68 intellectum] virtutem intelligentem Ω ω 69 cortices] corticem ϵ ‖ [eius] β 201rb1 per (1)] ad α ϵ ζ η ‖ per (2)] ad α ‖ querunt] moventur ad Ω δ ϵ ζ η θ movetur ad α β γ 2 sompnus est] quod est Ω ω 4 vigilia <enim> Ω ω 5 utuntur] vigent in γ 6 fatigationem et debilitatem] debilitatem et fatigationem Ω ω 7 abscondens hanc virtutem] abscisio harum virtutum Γ hec virtus Δ calor harum virtutum Π quies harum virtutum ω 8 ei] eis α β γ δ ζ η θ 9 fortitudinem] vigorem et fortitudinem Γ Δ ω fortitudinem et vigorem Π ‖ [ista] α ‖ fatigatio] lesio Ω debilitas ω 10 extrinsecis] introeuntibus eis Ω ω ‖ <fatigatione et a> labore Ω ω

Ex predictis eciam constat quod sompnus est vinculum et fortitudo 2 201rb
virtutum; vigilia vero dissolucio et debilitacio earum. In vigilia enim 3
dividitur virtus sensitiva per instrumenta sua, ut per ipsa comprehendat 5
sensibilia extrinseca. Et in huiusmodi comprehensione fatigantur instru-
menta a passionibus rerum comprehensarum: propter quod eciam ipsa 10

201rb

ab aliis, ideo habent introitum in descriptione sompni.
Et cum ista est descriptio sompni, oportet ut omne animal habens 454b11-12
sompnum habeat vigiliam. Debilitas enim accidit animalibus necessario,
sed non eodem modo: quedam enim animalia habent quinque 454b29-31
15 sensus, et ista habent sompnum et vigiliam perfecte et letitiam
et tristitiam et appetitum perfecte. Et quedam habent altiorem
sensum, et ista habent sompnum, sed non in omnibus virtutibus,
cum non habeant vigiliam in eis. Et non est dubium
quod perfectus sompnus et gaudium non inveniuntur nisi in habentibus
20 sensum communem perfectum, scilicet in animalibus habentibus 455a6-7
quinque sensus, quia multa carent quibusdam istorum sensuum
et tamen dormiunt, verbi gratia, cecus et surdus: hoc enim est accidentale,
non naturale. Et isti non carent sensu communi sed instrumentis

---

11 habent introitum] homo initio tamen *O* homo introitum tamen O^2 **12** [et — sompni] *K* et est ista est descriptio sompni *G* et cum ista descriptio est sompni *H* et tunc ista est descriptio sompni *M* et cum ista descriptio sompnii *O* et // ista est descriptio sompn// *P* et cum ista est descriptio sompni P^2 **12–13** [habens sompnum] *G* habens sompnum G^2 **13** necessario] necesse *K M* **14** animalium *H* **15** [habent] *K* **15–16** [et letitiam — appetitum perfecte] *O* et letitiam — appetunt perfecte *G H M P* et letitiam — appetitum perfecte O^2 **16** [habent] *M* || altiorem] (*B*) altiorem et minorem *L* altum B^2 **17** [non] *O P* non O^2 P^2 **18** [non (1)] *M* || habent *B P* **19** invenitur *L M* || nisi] non *G* **20** perfectum communem *G O* || [in] *P* in P^2 **21** multa] multi *B* || carent — sensuum] quibusdam i°rum sensuum darent *G* quibusdam istorum sensuum carent *H K L M* O^2 quibusdam istorum sensuum communi *O* quibusdam i^{orum} sensuum carent G^2 **22** [et tamen — surdus] *O* verbi gratia secus et surdus et tamen dormiunt *G* et tamen dormiunt verbi gratia cecus et surdus O^2 **22–23** [hoc — naturale] *O* et hoc enim est accidentale non naturale *B P I* hoc enim est accidentale et non naturale *G H K L M* hoc enim est accidentale non naturale O^2 et enim hoc est accidentale non naturale *J* **23** [et — sensu] *O* et tunc isti non carent sensu *G* et etiam isti non carent sensu *H P* et ista etiam non carent sensu *K* et isti non carent sensu O^2

---

11 habent <etiam iste res> $\Omega\,\omega$ **12** ista — sompni] hoc apparet de sompno $\Omega\,\omega$ **13** sompnum] vigiliam $\Omega\,\omega$ || vigiliam] sompnum $\Omega\,\omega$ **14** non] illud non necesse est in animalibus $\Omega\,\omega$ || modo <et dispositione> Ω modo et ordine ω **15** sompnum et vigiliam] vigiliam et sompnum ζ || <habent etiam> letitiam $\Omega\,\omega$ **16** perfecte <quia habent sensum perfectum communem> $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ perfecte habent vero sensum perfectum communem α **16–17** altiorem sensum] quatuor sensus solum aut tres sensus $\Omega\,\omega$ **17** habent <omnem> $\alpha\,\beta\,\epsilon$ || virtutibus <quinque> $\Omega\,\omega$ **18** dubium] res Π **19** gaudium <perfectum et letitia> Π gaudium et letitia $\Gamma\,\Delta\,\omega$ **19–20** habentibus — perfectum] sensu communi perfecto $\Omega\,\omega$ **21** [quinque] γ || quia <invenimus quod> $\Omega\,\omega$ || multa] res et cum η || [istorum] ζ **22** [et tamen dormiunt] δ || surdus <et non olfaciens> $\Gamma\,\Delta\,\omega$ surdus et non avarus Π **22–23** hoc — naturale] ista enim inopia est accidentalis non naturalis $\Omega\,\omega$ **23** et <etiam> $\Omega\,\omega$ || carent sensu communi] perdunt sensum communem ϵ **23–24** [sensu — que] η **23** sed <carent> $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\theta$

---

virtus debilitatur in eis. Et ideo necesse habet ut in aliqua hora ista
instrumenta relinquat et vadat ad interiora corporis ad quiescendum.
13 Ex quo manifestum est quod omne animal vigilans necesse habet dormire.

201rb

per que sensus communis videt sensibilia. Et quidam descripserunt sompnum, quod est illud quod fit propter debilitatem
456b9-10 virtutum sensibilium. Et non omnis sompnus fit ex debilitate virtutum sensibilium: fit enim maxime a cogitatione in aliqua re, quando sensus communis profundatur ad iuvandum cogitationem, non per debilitatem contingentem. Immo actio eius tunc cum aliis virtutibus fortior est quam in vigilia. Et signum eius est quod virtutes sensibiles contrahuntur apud sompnum interius et quia homo, quando cogitaverit in aliqua re difficili, maxime contingit ei sompnus,
456b16 adeo quod quibusdam hominibus accidit simile morti, scilicet propter

---

24 [communis] *H* ‖ quidam] quedam *G* **25** propter] per *B P I J* **26** non] ut *G* **26–27** [et — sensibilium] *M O* et non omnis sompnus *L* **27** maxime] (?*O*²) magis *G* ma *O* ‖ a cogitatione] secundum a cogitatione *O* **27–28** in aliqua re] secundum aliam rem *G H O* **28** communis <fit ex debilitate virtutum sensibilium> *L* ‖ profunditur *K* ‖ iuvandum] unandam *H* adiuvandum *I* **29** <et> non *I J* **30** actio] cogitativa *O* ‖ [eius] *G M O* ‖ tunc] ei *G* ‖ fortior est] fortior e/ *G* est fortior *H* **31** eius est] est eius *O* [eius] eius [est] *P* eius *I J* ‖ sensibiles] sensibiles subtiles *H L* subtiles *K M* **32** sompnum] (*L*²) sensum *L* ‖ et] est *B P I J* **33** aliqua] qua *L* ‖ re difficili] (*M*¹) difficili *G* re difficile *M* difficili re *O* ‖ convenit *G* continget *H L M* ‖ ei sompnus] ex sompnis *G* ei ex sompni vel sompnus enim *L* **34** adeo] (?*M*²) ideo *B G K M O P I J* ideo adeo *L* ‖ quod] (*P*²) quia *O* //*P* ‖ [hominibus] *O* hominibus *O*² ‖ simile morti] sermo vel moveri *G*

---

24 [videt] η dominatur $\Gamma\,\Delta\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\theta$ oritur ad Π ‖ [sensibilia] δ **24–25** quidam descripserunt sompnum] descripta est virtus sompni Ω quidam descripserunt in sompno ζ **26–27** [et — sensibilium] $\beta\,\eta\,\theta$ ‖ debilitate virtutum sensibilium] quinque virtutibus sensibilibus ζ **27** cogitatione <et conspectu> $\Gamma\,\Delta\,\gamma\,\delta\,\zeta\,\eta\,\theta$ cogitatione conspectu $\alpha\,\beta\,\epsilon$ ‖ aliqua] alia η **28** sensus communis profundatur] accidit sensui communi Π sensus communis facit presentari $\gamma\,\zeta\,\eta$ **29** cogitationem] virtutem cogitativam ω ‖ [immo] Ω **31** [eius est] $\Omega\,\omega$ **32** apud sompnum] res sompni $\gamma\,\zeta$ in sompno δ ‖ et] est $\Omega\,\omega$ **33** difficili] in quam impingit Γ ‖ [maxime] $\Omega\,\omega$ ‖ sompnus <et hoc contingit> $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ sompnus et res contingit α **34–35** scilicet propter debilitatem] scilicet debilitas $\Gamma\,\Delta\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ debilitas ζ

Non fit autem omnis sompnus propter debilitatem predictam: nam sepe nulla debilitate cogente fit sompnus propter fortitudinem cogitacionis. In forti enim cogitacione contrahitur tota natura ad interius et profundatur cum ea sensus communis, ut adiuvet cogitacionem, et fit actio eius cum aliis virtutibus forcior quam sit eciam in vigilia: cuius signum est quod quandoque in tali disposicione comprehendit homo mirabilia mundi, ut angelos et celestia et multa absencia et eciam multa futura vera.

Unde eciam quibusdam hominibus vigilancibus accidit propter fortitudinem cogitacionis ut fiant similes mortuis: quod accidit eis propter

201rb

35 debilitatem virtutum extrinsecarum, per usum virtutum
intrinsecarum in comprehendendo nobilia et videndo
spiritualia existentia in mundo, sicut angelos et celos
et similia, quia sensus communis uno modo est unus et alio modo
multi. Est enim unus sensus, quia comprehendit omnia
40 sensibilia quinque; et est multi, quia habet multa instrumenta, scilicet
oculum, nares et aures. Et istud sentiens est subiectum
sompni et vigilie et est universale multis virtutibus sensus.
Manifestum est igitur quod sompnus et vigilia continent
multas virtutes virtutum animalium. Et ideo dicit Aristoteles 454a24-26

---

35 [extrinsecarum — virtutum] *O* extrinsecarum et per usum virtutum *I J* 36 extrinsecarum *G J* ‖ [in] *K* 37 [et celos] *H* 38 et similia] et alia *B P I J* similia *G* ‖ est uno modo *G* ‖ unus] unum *P* ‖ [modo (2)] *K P* 39 multi] multa *H* est multi *L M I J* ‖ sensus unus *G* unus *M* ‖ quia] quoniam *G* 40 quinque sensibilia *B* ‖ instrumenta multa *G* 41 oculum] oculum et *H* oculus *P* ‖ [et (1)] *L M* ‖ i^{d} *G H* istum *O* ‖ [sentiens] *O* presens *G* sciens *K* 42 [universale] *O* universale *O*^{2} 43 igitur est *L* est ergo *G* est *H* est qui *O* 43–44 multas continent *L M O* 44 [virtutum animalium] *O*

---

36 intrinsecarum <spiritualium> Ω ω ‖ comprehendendo] aspiciendo ϵ ‖ nobilia] particularia Π ‖ videndo] ascendendo in ω 37 [et celos] Γ Δ 38 similia] cetera; et isti sunt ei de quibus dicitur quod fiunt debiles spirituum Ω β δ ϵ ζ η θ cetera; et isti sunt ei de quibus dicitur quod fiunt liberi spirituum α cetera; et isti sunt ei de quibus dicitur quod fiunt in spiritu eorum γ 39 est — quia] modus enim in quo est unus est modus quo Ω ω 40 sensibilia] sensus η ‖ est — instrumenta] esse multi est modus instrumentorum Γ Π modus quo est multi est modus instrumentorum Δ ω ‖ scilicet <modus quo habet> Ω ω 41 nares et aures] aures et nares Ω ω ‖ [subiectum] Π 42 virtutibus <virtutum> Π α β γ δ ϵ ζ η ‖ [sensus] Γ Δ θ virtutum sensus Π α β γ δ ϵ η virtutum sensuum ζ 43–44 [manifestum — virtutes] Γ Δ θ

---

35 fortificacionem virtutum intrinsecarum et debilitatem extrinsecarum
in comprehendendo maxime nobilia et spiritualia, que sensus communis
comprehendit interius. Ipse enim quantum ad universalitatem rerum
comprehensarum, que omnes ad ipsum perveniunt et ex quibus ipse
40 iudicat, est unus et secundum hoc potest comprehendere intus in sompnis
sensibilia que sunt extra sine propriis instrumentis; quantum autem ad
40 instrumenta propria, per que comprehendit res extrinsecas, est quandoque
multi[1] et secundum hoc non comprehendit sensibilia extrinseca nisi in
41 vigilia, et illud senciens est subiectum sompni et vigilie, quod commune
42 est omnibus virtutibus sensitivis.
50 Ex quo manifestum est cui virtuti anime conveniant sompnus et
vigilia. Cui autem membro corporis conveniant sic erit manifestum.

[1] quandoque multi *Shields* quandoque 2

201rb

quod necesse est ut homo sit equalis inter has duas virtutes et non declinet plus ad unam quam ad aliam, quoniam, si declinaverit magis ad sompnum quam oportet, hebetabitur
454a26-32 anima et instrumenta naturalia quibus agit; et si declinaverit ad vigiliam, corrumpentur virtutes et instrumenta naturalia. Manifestum est igitur ex hoc sermone cuius virtutis anime est sompnus et vigilia. Et quia ista virtus necessario habet subiectum proprium, et illud est membrum in quo est ista virtus, perscrutandum est de hoc
469a5-12 membro quid sit. Dicamus igitur quod iam declaratum est superius

45 [has] *H L M* quas *K* 46 [non] *P* 47 ad <unam quam ad aliam sive magis ad> *K* || sonum *B* || quam oportet] (?*G*²) quandoque *B* quam tempus *G* quam oporteret *H* || hebetatur *K* 48 instrumenta <anime> *H* 48–50 [quibus — declinaverit ad vigiliam, corrumpentur — naturalia] *H K L M* quibus — declinaverit magis ad vigiliam corripientur — naturalia *O* quibus — declinaverit ad vigiliam corrumpentur — naturalia *M*² 50 igitur] ergo *G* || [sermone] *B P I J* || cuius] quam *K* 51 virtutis] virtus *G* || est anime *L* 52 subiectum] situm *G* 53 membra *O* || quo] quibus *O* || virtus ista *H O* || perscrutandum est] et perscrutandum erit *H* prescrutandum est *J* 54 igitur] ergo *G* || iam] inde *G*

46 [quoniam] γ || declinaverit] declinaverimus $\Omega\,\omega$ 48 [quibus — si] $\epsilon\,\theta$ || declinaverit] declinaverimus $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta$ 49 [ad vigiliam, corrumpentur] ϵ 49–50 virtutes — naturalia] virtutes et instrumenta naturalia que sunt propria eis $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\zeta\,\eta\,\theta$ instrumenta et virtutes naturales que sunt propria eis α sunt propria eis ϵ 50 [sermone] $\Gamma\,\Delta\,\omega$ 51 virtutis <virtutum> $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\zeta\,\eta\,\theta$ 52 subiectum] instrumentum θ || illud] ideo Ω 53 virtus <tunc> $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ 53–54 [hoc membro] θ 54 quid] quod membrum $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta$ quo membro θ || sit <et si existit in pluribus quam membro uno, in quo existit primo, et in quo existit secundo; et a qua causa existit et quomodo existit> $\Omega\,\alpha\,\zeta\,\theta$ sit et si existit in pluribus quam membro uno, in quo existit primo, et in quo eorum existit secundo; et a qua causa existit et quomodo existit $\beta\,\gamma\,\delta\,\eta$ sit et si est membrum unum aut forte plura quam unum ϵ

Certum est enim operacionem omnium virtutum fieri per calorem naturalem. Cor autem est fundamentum et principium caloris naturalis. Oportet igitur ut primum subiectum virtutis illius, que est sensus communis, sit cor, quoniam hoc est universale principium omnium virtutum corporis: ipsum enim est principium vite, conservans omnes virtutes in corpore per influenciam caloris naturalis et spirituum ad omnia membra. Subiectum autem immediatum sensus communis est anterior pars cerebri, que si fuerit bene disposita, bona erit operacio sensus communis; si vero fuerit lesa, ledetur operacio eius. Unde pars illa cerebri est subiectum primum et immediatum receptivum omnium formarum sensibilium, per quas noticia rerum pervenit ad animam. Et quemadmodum cor est principium influens in omnes virtutes ipsas conservando, ita hec pars est principium omnium virtutum comprehensivarum ministrando eis materiam obiectorum suarum actionum.

201rb

quod sensus communis est in corde et quod cerebrum est unum instrumentorum complentium hanc actionem secundum temperamentum existens in eo. Et cum ita sit, et sompnus est introitus sensus communis in interius corporis, manifestum est quod principium istius motus in vigilia est a corde et finis eius ad cerebrum; in sompno autem principium eius est a cerebro et finis ad cor. Et in rei veritate principium eius in utroque est a corde, sed cerebrum est causa in sompno quoquo modo magis quam in vigilia. Et universaliter utrumque istorum est causa in hoc, sed cor est prima causa et cerebrum secunda. Hec igitur duo membra communes habent has duas virtutes. Quare igitur accidit hoc in hiis duobus 456a3–6

55 est sensus communis *G* 56 hanc actionem complentium *H* ‖ temperamentum] tempora tamen *L* 57 ita] i^{a} *B* illa *O* ‖ sit] fit *P* ‖ communis sensus *B P I J* ‖ [in] *B L O* ad *G H* 58 quod] igitur quod *B* quod igitur *O* quod [mani] *P* 59 in vigilia est] est in vigilia *B P I J* in vigilia *K L M* ‖ sompnio *K* 60 [rei] *O* 61 in utroque est a corde] in utroque a corde est *B L* est in utroque a corde *O* 62 est] et *M* ‖ sompnio *K* ‖ quoquo] aliquo *G* quoque *J* ‖ in vigilia] sensibilia *L* 63 [universaliter] *G* ‖ istarum est causa *G* est causa istorum *O* ‖ hoc <universaliter> *G* 64 hec] hoc *B* ‖ igitur] quidem *G O* ‖ habent communes *O*^{2} habent *O* commune habent *P* 65 [has] *B G* ‖ igitur] ergo *G* ‖ hoc accidit *O* ‖ in duobus hiis *K* duobus hiis *B P J* duobus is *I*

55 quod (1)] quod principium Γ Δ α β γ δ ϵ η θ principium Π debilitas ζ ‖ [communis] γ ‖ unum instrumentorum] postremum β η θ postremum instrumentorum γ δ ϵ ζ 56 hanc actionem] in hac actione ζ ‖ temperamentum] mutationem ζ 57 [ita] θ ‖ sit <illud> Ω ω 58 [istius] η 59 in vigilia] quod est vigilia β vigilie θ 60 finis <eius> Ω ω ‖ [rei] Ω ω 61 [cerebrum] Δ Π 62 [est] θ ‖ [quoquo modo] θ in aliqua causa β γ ϵ ζ η 63 universaliter <ad> η ‖ causa] propositum η ‖ sed] quia Π ‖ [est (2)] γ 64 secunda] causa secunda. Et cum ita sit Ω α γ δ ϵ ζ causa secunda β η θ 64–65 [hec — virtutes] β η θ 64 [igitur] Ω α γ δ ϵ ζ ‖ duo membra] due res α γ 65 quare] qua causa Ω ω ‖ [hoc] Ω ω

201va 2 Quia vero operacio sensus communis non fit nisi per calorem naturalem, venientem a corde ad instrumenta ipsius, et quia ipse non operatur nisi in vigilia (vigilando autem semper operatur), sequitur quod in toto tempore vigilie ca | lor naturalis venit ad instrumenta per que sensus Q 43rb communis operatur. Quia rursus virtus cordis fatigatur in continua influencia caloris naturalis ad organa senciendi, virtus quoque sensitiva fatigatur in continua recepcione formarum extrinsecarum, necesse fuit ut
3 calor naturalis reverteretur ab organis istius virtutis ad cor: alioquin
5 dissolveretur virtus cordis et deficeret virtus sensitiva.

13 Unde vigilia incipit a corde mittente calorem naturalem ad instru-
13 menta sensus communis, et terminatur ad cerebrum, in cuius anteriori
13 parte est sensus[1] communis.

45 Sompnus vero econverso incipit a cerebro, a quo post fatigacionem
45 ipsius in recipiendo formas et post fatigacionem cordis in mittendo
45 calorem ad ipsum cor remittitur idem calor.

[1] sensus *Fobes* sompnus Q

201rb

membris apparebit ex hoc quod dico: cum enim fuerit
positum quod causa omnis eius quod accidit animali
est calidum aut frigidum aut humidum aut siccum
aut compositum ex eis, et posuerimus quod sompnus est introitus
sensus communis ad membrum quod est suum principium, 201va
et subiectum sensus communis est calidum naturale, manifestum
456b27-28 est quod sompnus fit per recessum calidi naturalis
457b1 et contractionem eius ad suum principium, quod est
cor. Motus enim non accidit corpori, nisi secundum quod est motus; 5
et ideo virtutes non moventur, nisi secundum suum
subiectum. Et cum hoc declaratum est, et contractio
calidi naturalis ad interius corporis accidit per suum contrarium,

---

66 dico] dicam *B* 67 omnis eius causa *B* omnis causa eius *H* causa eius *M* ‖ <in> animali *O* omni animali *I J* 68 [est] *O* ‖ calidum aut fri aut hu aut sic *B* ca aut fri aut hu aut sic *H* ca aut fri aut hu aut sicca *K* ca aut sic aut hu aut sic *G* caliditas aut frigida aut humida aut sicca *O* 69 eis] his *G H O* ‖ posuerimus] (M^2) posuimus *G* posuerim *L M* ‖ quod <omnis> *G* 201va1 suum] sensuum *I J* 2 est <et> *O* ‖ calidum naturale] esse calidum *G* 3 [quod] *O* ‖ sompnus] (H^2) sensus *H* ‖ calidi] caloris *G H L M O* ca *K* 4 contractione *J* ‖ <proprium> principium *H* 5 [non] *O* non O^2 ‖ quod <ipse> *O* ‖ motus <in subiecto> B^2 *I J* 6–7 subiectum suum *L M* 7 [hoc] *G* ‖ et (2)] / *B* quod B^2 *I J* 8 [calidi] *H* ca *G K L* calidi H^2

---

66 membris <illud> Γ Δ ω ‖ [apparebit] δ 67 causa omnis] accidens omne Ω α β γ ϵ ζ η θ omne δ 68 <causa eius> est Ω ω ‖ calidum aut frigidum] frigidum aut calidum ϵ 69 [ex eis] θ ‖ posuerimus] positum fuerit β η positum fuerit ex eis θ 201va1 [sensus — principium] γ 2 [et subiectum] γ subiectum δ 4 eius <et reditum eius> Ω ω ‖ suum principium] suam possessionem γ ζ 8 accidit <ei> Ω β γ δ ζ η θ

Sic ergo patet quod ista duo membra, que sunt cor et cerebrum, sunt 64 201rb
principium sompni et vigilie. Cor quidem est principium vigilie mittendo 65
calorem ad cerebrum[1] extra et est principium sompni revocando ipsum
ad intra.

Cerebrum vero est principium vigilie recipiendo calorem missum a 58
corde in organis senciendi, et est principium sompni remittendo calorem 59
ipsum ad cor. 60

Unde vigilia est expressio caloris naturalis ad exteriora; sompnus 5 201va
autem est contractio caloris eiusdem ad interiora. Et quia omnes virtutes 7
operantur per calorem naturalem, sequitur quod virtutes interiores, que
respondent nutritive, fortiter operentur in sompno; extrinsece vero, que
respondent comprehensive, in vigilia. Predicta autem expansio caloris 10
fit propter caliditatem et siccitatem cordis, a quo ipse procedit; et pre-

[1] cerebrum *Shields* cor 2

201va

quod est frigidum et humidum, quemadmodum
10 expansio et motus ad extra accidit ei per calorem et siccitatem,
necesse est ut non accidat ei hoc accidens apud
sompnum, nisi propter frigidum et humidum, que dominantur
in cerebro; et vigilia accidit propter caliditatem et siccitatem,
dominantes in corde. Quomodo autem accidit ista contractio per
15 frigiditatem et humiditatem declarabitur ex hoc quod dicam. Humiditas
enim innata est oppilare vias calidi naturalis in venis
et nervis, et prohibet spiritum in veniendo ad sua instrumenta
propria, sicut nubes prohibent solem, adeo
quod non potest venire ad extrinsecum. Frigiditas enim innata

---

9 fri et hu *B K* **10** [et (1)] *M* ‖ calorem et siccitatem] ca et sic *G H K* ca et siccum *L M O* **11** [non] *B* ‖ accidat] accidant *H* accidit *O* **12** sompnum] sompnium *K* [ipsum] sompnum *P* ‖ frigidum et humidum] f et hu *B* fri hu *H* fri et humidum *K* frigidum et hu *L* fri et hu *M P* **13** cerebro ⌊<quomodo autem acci>⌉ *M* ‖ propter] per *P* ‖ calidum et siccum *M I J* ca et sic *B G* caliditatem et sic *H P* ca et siccum *K O* calerem et siccum *L* **14** dominantia *M J* et dominantes *G* ‖ corde] (*M*²) cerebro *M* ‖ quomodo] quando *G* quoniam *O* ‖ autem] ergo *O* ‖ ista contractio accidit *H* accidat ista contractio *M* **15** frigidum et humidum *I J* fri et hu *B H K L M* frigidum et hu *G* frigidum ut *O* frigiditatem et hu *P* ‖ hoc quod ⌊<hoc>⌉ *H* **16** vias] eis viam scilicet *O* ‖ calidi] ca *K L M O* **17** [et (1)] *P* et in *K* et *P*² ‖ prohibent *G O* ‖ spiritus *B I J* ‖ in veniendo] ipsum veniendi *O* ‖ instrumenta <vel> *O* **19** venire] pervenire *G* ‖ [enim] *B* vero *P I J*

---

10 motus <eius> Γ Δ **10–11** [per — ei] α β **11** <per calorem et siccitatem, necesse est ut accidat ei> hoc ζ **13** ⌊<quod>⌉ vigilia Π ‖ accidit <ei> Γ Δ γ ε ζ **14** corde] complexione cordis Ω ω **15** declarabitur] est Ω ‖ dicam] dicemus Π **17** spiritum in] spiritum et velat eum a Ω spiritum et velat a α β γ δ ε ζ virtutem et velat a η θ **17–18** sua instrumenta propria] instrumentum proprium Π ω **18** nubes prohibent] nubes velant Γ Δ ω velamen velat Π **19** venire] iste spiritus venire quando multa erit humiditas in eo Ω α β γ ζ η θ iste spiritus venire quando dominata fuerit humiditas in eo δ ε

---

12 dicta contractio fit propter frigiditatem[1] et humiditatem cerebri, ad quod
13 ipse terminatur. Est ergo vigilia propter caliditatem et siccitatem cordis;
sompnus vero propter frigiditatem et humiditatem cerebri. Quod autem
27 sompnus fiat propter frigiditatem et humiditatem signum est quod com-
15 mestio talium rerum provocat sompnum. Quomodo autem per frigidum
16 et humidum contrahitur calor ad interiora sic patet: humiditas enim
17 habet opilare vias replendo venas et nervos et arterias, et ideo impedit
17 calorem naturalem et spiritum et prohibet ipsum venire libere ad ex-
18 teriora, sicut nubes impediunt calorem solis et lucem.
22 Frigiditas eciam eandem opilacionem inducit instringendo corpus et
23 faciendo ipsum venire ad minorem quantitatem. Unde elementum fri-
25 gidum est minoris quantitatis quam aliquod aliud.

[1] frigiditatem <a quo ipse procedit et predicta contractio fit propter frigiditatem> 2

201va

est movere calorem naturalem ad suam originem, 20
quia est contraria ei. Si vero non, corrumperetur statim
calor naturalis cum hoc, quod frigiditas etiam constringit
corpus, ita quod revertitur in minorem quantitatem. Et
ideo elementum frigidum est minoris quantitatis quam
alia. Et testatur quod frigiditas et humiditas faciunt sompnum, 25
illud quod accidit in multitudine sompni, quando
homo comedit frigidum et humidum. Et hoc accidens accidit
spiritui naturaliter ex duobus, quorum unum est digestio
cibi in cerebro et corde; secundum autem est fatigatio,

---

21 ei contraria *M* ‖ si vero] et si *B P I J* ‖ non <temperetur vel> *L* non contemperaretur *M* non contemperetur L^2 ‖ corrumpetur *B L O* torpetur *K* **22** color *G* ‖ cum] tamen *L* ‖ <est> frigiditas *K L M O* ‖ [etiam] *K* **22–23** corpus constringit *K* stringit corpus *H* **23** minorem] maiorem *O* **25** alia] aliud *H K* ‖ <quod> testatur *B* ‖ frigidum et humidum *G H L O* fri et hu *B K M P* frigi et humi *I* ‖ sompnum] sompnium *K* **26** [illud] *P* est *B* est illud *I* **27** comedit homo *B P I J* ‖ frigida et humida *O P I J* fri et hu *B K M* hu et fri *G* frigidum et hu *L* **28** spiritui naturaliter] (M^2) spiritui *M* spirituali naturali *I J* ‖ unum] (H^2) unus *B* /n/ *H* **29** cibi in cerebro et] cibi instrumento vel cerebro et in *G* cerebro et *O* ‖ [est] *K P*

---

20 movere] venire $\beta\,\gamma\,\eta$ ‖ suam originem] suum mittens $\Omega\,\omega$ **22** [frigiditas] γ ‖ etiam constringit] innata est etiam densare $\Omega\,\omega$ **23** ita quod] et $\Omega\,\omega$ **25** alia] elementum calidum $\Omega\,\omega$ ‖ faciunt] facit $\beta\,\gamma\,\zeta\,\eta\,\theta$ **26** accidit] videtur θ **26–27** quando homo comedit] apud acquisitionem Ω apud comedendum ω **27** frigidum et humidum] humidorum et frigidorum $\Gamma\,\Delta$ frigidorum et humidorum Π humida et frigida $\alpha\,\beta\,\gamma\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ frigida et humida δ **28** naturaliter] naturali γ naturali naturaliter $\epsilon\,\eta\,\theta$ **28–29** digestio cibi] decoctio cibi et digestio eius $\Omega\,\delta\,\epsilon\,\theta$ otium cibi et digestio α otium cibi et digestio eius $\beta\,\gamma\,\zeta$ dissolutio cibi et digestio η **29** in — corde] cerebri et cordis $\alpha\,\eta$ ‖ fatigatio] lesio Ω debilitas ω

Propter hoc eciam propter suam contrarietatem, quam habet cum calore, 20
repellit ipsum et facit ipsum fugere ad suam orginem; quod nisi fieret, 20
parvo tempore durarent animalia. Si enim calor naturalis continue 21
exiret ad exteriora et numquam contraheretur ad suam originem, in brevi 21
tempore consumeretur. Et ideo bene providit natura ut propter opera-
ciones extrinsecas moveretur in vigilia[1] ad extra; et propter sui conser-
vacionem et virtutum intrinsecarum fortificacionem reverteretur in
sompno ad intra. Adiuvat eciam alia causa ad contractionem caloris
naturalis ad intra: quia, cum cibus recipitur a sthomaco, resolvuntur ab 52
ipso fumi et vapores, dum dirigitur ad diversas[2] partes corporis, et 32
precipue ad cerebrum, quod additur in humiditatem cerebri et suorum
ventriculorum opilacionem. Propter hoc calor existens in eo debilitatur 29

[1] vigilia *Fobes* vigiliam $\mathfrak{L}$
[2] diversas *Shields* diverses $\mathfrak{L}$

201va

que accidit instrumentis sensus et calori naturali. Cibus enim quando alteratur in sanguinem, cuius colamentum fuerit ad cor, deinde ad unumquodque membrum corporis secundum convenientiam, ibit ad cerebrum illud quod convenit ei, scilicet pars humida et frigida; et quando membris advenerit nutrimentum, humefiunt et infrigidantur magis quam ante, et maxime membrum quod naturaliter est frigidum et humidum. Et ideo dum cibus quandoque digeritur, calidum naturale patitur etiam a cibo et humefit et infrigidatur etiam. Nutrimentum enim uno modo est simile et alio modo dissimile. Et fit etiam in membris per decoctionem vaporis

---

30 que] (P^2) quod *O P* ‖ <in> instrumentis *I J* ‖ [et] *J* ‖ caloris naturalis *G* ‖ [quando] *O* quando O^2 **31** sanguine *O I J* ‖ cuius] et *H* ‖ colamentum] (O^2) concolamentum *H* celamentum *M* alimentum *O* ‖ fuerit] fluit *B* fuerit vel fertur *L* fertur *M* venit B^2 ‖ ad cor] (B^2) a corde *B* **32** unumquodque] (G^2) unumquodcumque *B* utrumque *G* unumque *M* unumqueque *O* ‖ membrum] membrorum *P* ‖ [corporis] *O P* corporis O^2 **33** illud] id *I J* **34** pars humida et frigida] humidum et frigidum *O* **35** humefiunt] humida fiunt *K* ‖ ante] hu *L* **36** maxime] magis *B* ‖ frigidum] dentilis frigidum *L* [in] frigidum *O* **37** dum cibus] dentibus *B H L P* dēntibus *G* quam cibus *M* cibus B^2 dicentibus H^2 ‖ [quandoque] *M* quando *G* B^2 H^2 **38** humescit *K* ‖ infrigidetur *L* **39** [etiam] *G H K* ‖ enim uno] uno enim *O* ‖ [et] *K L M* **40** dissimile] (P^2) est dissimile *B G L P I J* dissimiles *K* simile *P* ‖ decoctionem] (*O*) detractionem O_2

---

30 instrumentis] habentibus γ ‖ sensus] sensuum $\Omega\,\alpha\,\beta\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ ‖ naturali <quomodo autem accidit illud spiritui naturali ex his duabus causis est secundum quod dicam> $\Gamma\,\Delta\,\omega$ naturali quomodo autem accidit illud calori naturali ex his duabus rebus est secundum quod dicam Π **31** [in sanguinem] β ‖ [fuerit] β redierit $\Omega\,\alpha\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ **32** [unumquodque] β unum θ ‖ [corporis] θ ‖ convenientiam <ei et simile erit nature eius> $\Omega\,\omega$ **33** cerebrum <etiam> $\Omega\,\omega$ ‖ convenit] simile est $\Omega\,\omega$ **34** humida et frigida] frigida et humida $\Omega\,\omega$ ‖ quando — nutrimentum] innata sunt membra quando advenerit eis nutrimentum quod $\Omega\,\omega$ **35** humefiunt et infrigidantur] infrigidantur et humefiunt $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta$ infrigidantur θ **36–39** [et — etiam] Π **36** [naturaliter] $\Gamma\,\Delta$ **37** ideo] hoc est $\Gamma\,\Delta\,\omega$ ‖ [quandoque] $\Gamma\,\Delta\,\omega$ ‖ digeritur <quia> $\Gamma\,\Delta\,\omega$ **38** patitur] mutatur ω ‖ [etiam] $\alpha\,\theta$ ‖ a cibo] a cibo sicut patitur cibus ab eo $\Gamma\,\Delta$ a cibo sicut mutatur cibus ab eo $\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta$ ad cibum sicut mutatur cibus ab eo $\eta\,\theta$ ‖ humefit <magis quam fuit> $\Gamma\,\Delta\,\omega$ **40** fit] fiunt $\beta\,\delta$ ‖ in — decoctionem] per decoctionem in membris $\Gamma\,\Delta\,\omega$ per decoctionem Π ‖ vaporis] vapores $\Omega\,\omega$

Deest codex Π

---

et ad anteriora convertitur. Et eciam quando cibus in stomacho fuerit plene digestus, quod de eo purum est mittitur ad epar, ut in eo per calorem cordis convertatur in sanguinem et conversus mittatur ad cor et ad omnia alia membra per ipsorum nutricionem: prout unicuique ipsorum convenit secundum suam complexionem. Unde oportet quod illud quod mittitur ad cerebrum sit frigidum et humidum. Quando autem nutrimentum venit ad membra, necesse est ut ipsa humefiant et infrigidentur magis quam erant ante, et maxime cerebrum, quod est naturaliter inter omnia membra magis frigidum et humidum. Et propter hoc eciam

201va

grossi, ex quibus turbatur spiritus naturalis et gravatur
et movetur contracte ad suum principium, quod
est cor, et sic fit sompnus necessarius. Et quia cerebrum est
frigidum et humidum et omne membrum leditur in maiori
parte per elementum quod in eo dominatur, ideo sompnus in 45
maiori parte fit a cerebro, cum hoc etiam quod cor in illa hora,
scilicet nutrimenti, infrigidatur calor eius; et cum infrigidabitur,
debilitabitur actio eius in cerebro et in aliis membris. Sompnus igitur
accidit necessario propter debilitatem cerebri et cordis;
et utrumque illorum est causa in debilitate sui corporis, 50

---

41 turbatur] perturbatur *H* ‖ spiritus] spiritus animalis *B I J* specie *L P* spiritus animalis et *O* ‖ gravatur] ingravatur *H* **42–43** [quod est cor] *G H L M* quod est cor M^2 **43** fit] sit *G* ‖ necessario *J* interius *K* **45** [quod] *O* quod O^2 ‖ <et> ideo *M* **46** cum] tum *H* ‖ [hoc] *B G O* ‖ [etiam] *H* ‖ [quod] *G O* ‖ [cor] *H L M* cor est *O* **47** [scilicet] *G* ‖ [calor eius] *O* calor cordis eius *H* calor eius cordis *L* calor scilicet cordis eius *M* calor eius O^2 ‖ [cum] *B* cum B^2 ‖ infrigidatur *O* **48** debilitatur *B P* O^1 debilitatem *O* **48–49** [actio — et in — igitur accidit necessario — debilitatem] *O* actio — et in — ergo necessario accidit — debilitatem *G* actio — et in — ergo accidit necessario — debilitatem *L M* actio — et in — igitur accidit necessario — debilitatem O^2 actio — in — igitur accidit necessario — debilitatem *J* **49** [et cordis] *K* **50** [illorum] *L* eorum *H* ‖ in debilitate] debilitatis *K* ‖ sui corporis] ⌊cordis⌉ corporis *K* sui operis *P*

---

41 turbatur] infrigidatur Γ Δ transfert α δ ζ ‖ spiritus naturalis] spiritum spiritum naturalem α calorem naturalem δ **45** ideo <dominans in quo fit istud accidens, scilicet> Γ Δ β γ δ ζ η ideo dominans in quo fit accidens, scilicet θ ideo primum in quo fit istud accidens, scilicet Π δ ideo causa per quam fit accidens, scilicet ε **45–46** in maiori parte fit] est Ω ω **46** a cerebro] cerebrum Ω α β γ δ ε η θ in cerebro ζ ‖ cor] relinquitur a corde δ **47** scilicet <in hora> Ω ω ‖ calor] a calore ζ **48** eius <propter hoc> Ω ω ‖ membris] instrumentis β γ ε ζ η θ **49** accidit] est accidens α ‖ cordis] debilitatem cordis Ω α γ δ ε ζ debilitatem β η θ **50** [et] β η θ ‖ sui corporis] alterius Ω ω

---

calor naturalis debilitatur in eis. Unde necesse habet contrahere se ab
Q 43va exterioribus ad interiora. Ipse eciam calor, quamdiu cibus | digeritur, 37
patitur a cibo, qui est ei contractus in principio, et durat ista passio
quousque per digestionem fiat omnino similis, quod est in fine digestionis
et non ante. Omnibus enim in principio est contrarius et in fine similis.
Quamdiu autem durat ista digestio, semper resolvuntur vapores grossi 40
secundum magis et minus digestionis, ex quibus gravatur calor naturalis
et impediuntur spiritus exire ad interiora secundum magis et minus. 42

Propter quod oportet ut calor naturalis in tempore digestionis con- 53
trahatur ad interiora et fiat sompnus. Cum autem digestio fuerit com-
pleta et nutrimentum assimilatum et in substanciam membri, loco eius 54
quod deperditum erat, conversum, tunc calor naturalis erit fortis et 55
convertetur ad exteriora et ad opera virtutis sensitive faciendum et sic
fiet vigilia. Accedit quoque ad necessitatem sompni et vigilie quod 57

201va licet cerebrum in hoc sit fortior causa propter complexionem
eius. Et causa debilitatis eorum est digestio cibi.
Et ideo animal dormit, dum cibus est in digestione, et 458a21-22
excitatur quando digestio complebitur: tunc enim curatur 458a24-25
55 calor naturalis ab illa humiditate et vaporibus
et movetur in venis et nervis ad extra corpus; et
sic fit vigilia. Et contractio caloris in hora
digestionis habet aliam causam: anima enim, quia est
una uno modo et multa alio, ideo habet in istis
60 virtutibus operationem per congregationem eorum.

---

51 [in hoc] *B* || [sit] *O* sit ⌊propria⌉ *H* fit *P* sit O^2 || causa fortior *H* fortius causa *O* || complexionem] copulationem *O* **52** eius. Et] et eius *O* **53** et ideo] ideo et tunc *O* || animal] cum *K* || dum] cum *G O* || [est] *K* sit *G* **54** excitatur] (P^2) exsiccatur *K* exitatur *P* || completur *H O* **55** calor naturalis] (P^2) naturalis *B H K L P* naturalis calor *G* naturalis ⌊a⌉ calor *O* || ab] ex *B P J* **57** [sic] *G K L M* || vigilia <ad extra corpus et sic vigilia> *I* || caloris <naturalis> *B O P I J* || <et> in H^2 **58** aliam] (*M*) aliquam *K* M^2 alteram *L* || anima] et anima *B* etiam anima⌊m⌉ *P* || quia] que *G K O* **59** [una] *B* una B^2 || modo uno *M* || alio] alio modo *B H L I J* primo *O* || [habet] *G* **60** iuribus *O* || operationum *G* || congregationem] (O^2) congestionem *O*

---

51 [fortior] Π || complexionem] locum complexionis γ **52** eorum] eorum insimul Ω duorum insimul ω || digestio cibi] digestio cibi et decoctio eius Ω α β γ δ ε η digestio et cibus et decoctio eius ζ in digestione cibi et decoctione eius θ **53** [animal] α θ || dormit <necessario> Ω ω || [cibus] Γ Δ β γ ε ζ η θ || in digestione] digestio ζ **54** complebitur <et similis est cibans cibato> Ω α β δ ε η θ complebitur et similis est virtus cibato γ ζ || [enim] η || curatur] purgatur Ω ω **55** illa — vaporibus] illis vaporibus et humiditate Γ Δ humiditate et vaporibus ω **56** venis] arteriis Ω ω || corpus] sensus Ω calor α **57** vigilia <necessario> Ω ω || caloris <naturalis> Ω ω **58** digestionis <ab instrumentis sensuum> Ω ω || habet <etiam> Ω ω **60** operationem] inflexionem β γ δ ε ζ η θ || congregationem eorum] instrumenta α

---

natura quandoque operatur in interioribus, quandoque in exterioribus. In interioribus operatur per nutricionem, in exterioribus per comprehensionem. Quando autem ipsa vult fortiter operari, tunc ipsa congregat
60 virtutes suas ad fortificandum suam operacionem. Quia igitur operacio virtutis nutritive est ei maxime necessaria, quoniam ipsa est propter
65 restauracionem deperditi, et ista operacio fit in membris interioribus,
65 propter hoc ipsa revocat virtutem comprehensivam exterius, quando
65 vult quod operetur virtus digestiva interius. Et quando celebrata digesti-
65 one interius et deperdito restaurato non indiget forti operacione interius, tunc ipsa mittit calorem naturalem ad exteriora, ut in eis exerceat opera virtutis comprehensive ab extra. Sicque fiunt vicissim sompnus et vigilia a natura: unum videlicet propter operaciones intrinsecas et aliud propter extrinsecas.

201va

Cum igitur necessaria fuerit sibi aliqua actio, reducet instrumenta
quibus utitur in aliis actionibus ad illam actionem, ut vigeat
in illa actione. Et ideo calor naturalis apud digestionem
cibi revertitur ad actionem virtutis nutritive.
Et hoc erit in interiori corporis. Et ista est una
causarum propter quas fit sompnus ex fatigatione: habet enim
duas causas, quarum una est de genere istius, quoniam, quando calor
naturalis fuerit sparsus et diminutus per motum in loco et
motum comprehensionis, scilicet sensus, statim anima movebit
ipsum in profundum corporis, ut agat per illum in reliquias
postremi nutrimenti; et sic augmentatur substantia
eius, et acquirit aliquid aliud loco eius quod dissolutum
est ab eo. Causa autem secunda est quod, quando motus

201vb

---

61 igitur] ergo *G* || sibi fuerit *O* fuerit *K* || aliqua] alia *H* || ⌊<anima>⌉ actio *O* **62** [in] *K* || illam] istam *I J* **63** [et] *G H K L M* || calor] ca *L M* || apud] ad *K* **64** cibi] tum *O* **65** [in] *P* in P^2 || interiori <parte> *H L M I J* || corporis] cordis *G* **66** quas] quam *L M O* || sompnus fit *L M* || [enim] *K* etiam *G L M O* **67** duas] suas *J* || istius] illius *G* || [quando] *G* **68** sparsus fuerit *O* spersus fuerit *G* **68–69** et motum] (O^1) commotum *O* 201vb1 illum] ipsum *G H K L M O* illam *J* || reliquias] reliquis *L* **3** acquiritur *G M* || [aliquid] *G* aliquod *B* || [aliud] *P* alium *O* || <in> loco *G* a loco *O* **3–4** est dissolutum *B P I J* **4** quando] (*P*) quando⌊que⌉ *B* quandocumque P^2

---

61 necessaria fuerit sibi] occupaverit eam Γ Δ ω induxerit eam Π || actio <actionum anime> Ω ω || reducet instrumenta] utitur instrumentis α reducet ab instrumentis β reductio est instrumentorum θ **62** aliis actionibus] alia actione Ω ω || [illam] Π β **62–63** [actionem — actione] β **62** vigeat <per hoc> Ω α γ δ ϵ ζ η θ **63** <intente in eam> et Ω β γ δ ϵ ζ η θ sicut intente in eam et α || ideo calor naturalis] ad calorem naturalem θ || apud digestionem] in hora digestionis Ω ω **65** erit <in loco in quo est actio eius et hoc est> Π ω **66** quas] quam Ω β δ ϵ ζ η θ || sompnus <et fit sompnus> α δ ζ sompnus et fit sompnus etiam ϵ || habet enim] illud enim est Π propter ϵ **68** sparsus] infrigidatus Ω ω || motum <scilicet motum> Ω ω || in loco] loci ϵ **69** movebit] movebitur per Ω ω 201vb2 augmentatur substantia] petit substantiam ζ **3** aliquid aliud loco] locum Ω ω **4** ab eo] a motu Ω ω

Ex predictis manifestum est quod homo qui vult sane vivere multum 45 201rb
studere debet se habere mediocriter inter sompnum et vigiliam, quoniam, 46
si nimis declinaverit ad sompnum, nimis humectabitur corpus eius et 47
tabescet anima cum suis virtutibus; et si nimis declinaverit ad vigiliam, 48
desiccabitur corpus eius et corrumpentur virtutes, quia evanescet calor 49
naturalis. Debet quoque homo quando dormit cooperire se pluribus
pannis quam quando vigilat, quia membra exteriora tunc modicum
habent caloris.

(Avicenna, *Canon*, § 340)

Cause igitur sompni et vigilie, si predicta bene considerentur, sunt 13 201vb
principaliter due. Una est fatigacio et labor in motu, et alia necessitas

201vb

sparserit calorem naturalem, tunc calor remittetur et diminuetur et aggravabitur propter frigus; et sic contrahitur ad suum principium ut expellat a se complexionem accidentem. Sompnus igitur universaliter accidit propter transmutationem caloris naturalis in quantitate et qualitate. In cibo enim transmutatur per humidum et frigidum; in fatigatione autem transmutatur per diminutionem et frigiditatem. Quare autem hoc accidit animali est propter necessitatem: hec enim corpora, quia de necessitate accidit eis fatigatio et labor apud motum et nutriuntur, ideo indigent sompno propter quietem et necessitatem nutrimenti, econverso corporibus celestibus: ista enim, quia non fatigantur neque nutriuntur, non indigent sompno. Quid igitur sit sompnus et 458a28
cui parti anime attribuitur et cui membro corporis et quomodo et quare, declaratum est.

---

5 [sparserit] *K* sparsit *B* **6** frigus <aggravabitur> *G* ‖ [sic] *L M* ‖ contrahetur *G* **7** expellat] (P^2) expellit *P* ‖ accedentem *M* accidentalem *O* accendentem O^2 **8** igitur] igitur iuvans *B G H L O P I J* ergo *G* igitur innatus *K* ‖ accidit universaliter *H L M O P* universaliter universaliter accidit *G* naturaliter accidit *I J* **9** qualitate et quantitate *L* **10** frigidum et humidum *G* hu et f *B* frigiditatem et humiditatem *H* hu et fri *K P* fri et hu *L M* humiditatem et frigiditatem *O* **11** diminutionem <h> *B* diminutionem ca *G* diminutionem humiditatis *O* diminutionem calidi M^2 diminutionem hu *I* diminutionem humidi *J* ‖ frigus *L* f *B* fri *G K M P I* frigiditatis *O* frigidi *J* **12** autem accidit hoc *P I J* hoc autem accidit *O* ‖ [est] *B G K O P* ‖ propter] per *B K O P* **13** quia] que *K* quam *O* ‖ [de] *J* ‖ [eis] *G L* ‖ et] vel *O* **14** <et> ideo *J* ‖ indiguerunt *P* **15** econtrario *K M* **16** celestibus] supracelestibus *K O* ‖ ista] (P^2) ita *P* illa *J* ‖ neque] nec *P* **17** <ideo> non *G H K L M O* ‖ igitur] ergo *M* **18** [parti] *M* ‖ tribuitur *L M* **19** quomodo] quando *G H* ‖ quare] qualiter *L*

---

5 sparserit] infrigidaverit $\Omega\,\omega$ ‖ [calor] $\Omega\,\omega$ **6** aggravabitur] opprimetur α ‖ frigus <et patitur> $\Omega\,\omega$ **8** accidit] est $\beta\,\theta$ **9** quantitate <eius> $\Omega\,\omega$ ‖ qualitate <eius> $\Omega\,\omega$ **9–10** in cibo enim] sompnus autem qui fit in cibo $\Omega\,\omega$ **10** transmutatur per] est propter $\Omega\,\omega$ ‖ humidum et frigidum] humiditatem eius et frigiditatem eius $\Omega\,\omega$ **11** transmutatur per] est propter $\Omega\,\omega$ ‖ diminutionem et frigiditatem] diminutionem eius et frigiditatem eius $\Omega\,\omega$ **12** hoc <accidens> $\Omega\,\omega$ **13–14** [et labor] δ et labor et dissolutio $\beta\,\eta$ et dissolutio $\gamma\,\theta$ **14–16** [apud — fatigantur] $\gamma\,\theta$ **16** <accidit eis fatigatio neque labor neque dissolutio> neque $\alpha\,\beta\,\gamma\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ accidit eis fatigatio neque dissolutio neque δ **18** parti <partium> $\Omega\omega$ ‖ membro] membro membrorum $\Omega\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta$ rei membrorum α **19** quomodo et quare] quomodo accidit et quare accidit $\Omega\,\omega$ ‖ est <ex hoc sermone> $\Omega\,\omega$

---

nutrimenti. Et ideo quia corpora supercelestia non fatigantur in motu neque indigent nutrimento, aliena sunt a sompno et vigilia. Et declaratum est igitur quid sint sompnus et vigilia et cui parti anime et cui membro corporis conveniant et que sint cause eorum; inter que probatum est quod omne animal vigilans necesse est dormire.

201vb

458a33 Et post determinandum est de natura sompniorum et quod 20
est sui generis de comprehensionibus divinis, que non
acquiruntur per acquisitionem hominis. Dicamus igitur quod istarum
comprehensionum quedam dicuntur sompnia, quedam divinationes,
et quedam prophetie. Et quidam homines negant ista
et dicunt ea accidere casu; sed negare ea est negare sensata, 25
et maxime negare vera sompnia. Nullus enim homo est
qui non viderit sompnium quod enuntiaverit sibi aliquod
463a30-b1 futurum. Et cum homo experimentaverit hoc multotiens
videbit quod hoc non accidit casu, sed essentialiter. Et

---

20 post] postea *H* post hoc *I J* ‖ declarandum *O* ‖ [est] *G H L M I J* ‖ quod] quid *G H K L* **21** [est] *M* est M^2 ‖ generis] (M^2) parentis *M* ‖ comprehendentibus *K* comprehensibus *L* **22** acquirantur *L* ‖ <nisi> per *G* **23** sompnia <et> *L I J* ‖ quedam divinationes] (P^2) divinationes *B K L M P* **24** [et (1)] *O* ‖ [negant] *K* **25** ea (1)] eas *L* ‖ casui *O* ‖ ea est] est ea *O* ‖ <etiam> sensata *H* **26** maxime] magis *B* ‖ [negare] *L* ‖ [est] *L* **27** vidit *G H K L M P* ‖ sompnum *G* sed sompnum *L* ‖ quod] et *G* quod [non] *P* quod non *J* ‖ enuntiavit *G H K L M O P* ‖ sibi] ei *B P I J* si ibi *L* ‖ aliquod] aliquid *B K M P I* ad *L* **29** quod hoc] (H^1) hoc quod *H*

---

20 post <scientiam nature sompni> Ω α β γ δ ε ζ η post scientiam sompni θ ‖ determinandum est] nobis convenit scire Ω β ζ nobis convenit dicere α γ δ ε η θ **21** sui generis] generum η **22** acquiruntur per acquisitionem] attribuuntur acquisitioni Ω ω ‖ hominis <et non sue contentioni> Γ Δ α β δ ε ζ η θ hominis et non convenit ei Π hominis et non sue contentioni: Tractatus de Sompniis γ **23** dicuntur sompnia] accidunt debilibus η ‖ quedam divinationes] quedam dicitur divinatio Ω α β δ ε ζ η θ quedam dicuntur divinatio γ **24** prophetie] dicitur prophetia Ω ω ‖ ista] existentiam istorum Ω existentiam eius ω **25** dicunt] attribuunt Ω ω ‖ ea accidere] existentiam eius que videtur de illis Ω α β δ ε ζ η θ illud quod videtur de hoc γ ‖ casu <et quidam affirmant ea, et quidam affirmant aliqua et negant alia> Ω ω ‖ negare] virtutes γ ‖ ea] existentiam eorum Ω α β δ ε ζ η θ existentie eorum γ ‖ [est negare sensata] Π sunt virtutes sensate γ **26** negare vera sompnia] existentiam verorum sompniorum Ω ω **26–27** nullus — non] quidam enim hominum quandoque ω **27** sompnium quod] sompnia que ω ‖ enuntiaverit] monuerint α β enuntiaverint ε ζ η θ ‖ aliquod] quod fit sibi Ω α β γ δ ζ η θ quod fit ε **28** futurum] in futuro Ω ω ‖ experimentaverit] experimentatus fuerit η ‖ multotiens] multotiens in sua anima Γ Δ ω in sua anima Π **29** videbit] acquirit per illud experimentum Ω β δ ε η θ acquirit per illam voluntatem α acquirit per experimentum γ ζ ‖ hoc — essentialiter] scientia contingens ab eis est essentialiter et per naturam agit hoc, non casu Ω ω

Tunc ergo dicendum est de causa sompniorum et de diversitate eorum: 20
ipsorum enim quedam sunt vera et quedam sunt falsa. Et verorum
quedam dicuntur simpliciter sompnia, quedam vero divinaciones, et
quedam prophecie. Et dicunt aliqui quod sompnia vera sint ab angelis,
divinaciones vero a demonibus, et prophecie a Deo. Aliqui tamen sunt
qui negant ista et dicunt hec omnia fieri a casu. Contrarium tamen 25
probat experiencia, quia vix est homo qui non viderit aliquod sompnium
verum; et quandoque accidit hoc cum tanta certitudine quod, si videns
sompnium bene consideraverit, necessario concedet hoc fieri ex certa
veritatis ostensione et non a casu. Divinaciones vero et prophecie licet

201vb

ille alie comprehensiones, licet non sint vise, tamen sunt valde famose. Et res que sunt famose apud omnes aut sunt necessarie secundum totum aut secundum partem: impossibile enim est ut famosum sit falsum secundum totum; et sermo de istis omnibus idem est. Et sermo de quiditate sompnii sufficiet, quia cause eorum non differunt, nisi secundum magis et minus, sed tamen differunt secundum nomina propter hoc, quod vulgus dicit. Dicunt enim quod sompnia sunt ab angelis et divinationes a demonibus et prophetie a Deo, aut cum medio aut sine medio. Et Aristoteles non fuit locutus nisi tantum

462b14–18

---

30 [comprehensiones] *O* communes opiniones vel apprehensiones *G* comprehensiones O^2 || sint] sunt *M* **31** [et — famose] *M* et ea que sunt famose *B* et res que sunt valde *H* et ea que sunt famosa *P I J* et res que sunt famose H^2 et res que sunt valde famose M^2 || [aut] *G* **32** necessarie secundum] necessarie aut secundum *G H K L M* necessarie *P* necessaria secundum *J* **33** ut] quod *G O* || falsum sit *O* **33–34** omnibus istis *B M* **34** [et] *L P* et P^2 || [sermo] *P* sermo P^2 || sompni *K L* sompni et *G* sompnis *P* || sufficiat *O* **35** cause] esse *B I J* || discernuntur *O* || nisi secundum] (M^2 P^2) secundum *M* secundum nisi *P* **36** tamen] tantum *B P I J* || differunt] (O^2) discernunt *O* **37** dicit] dixit *M* || [dicunt] *O* dicitur *G* dicit et O^2 || enim] etiam *O* **38** [a Deo] *K* **39** [tantum] *M P* solummodo *O*

---

30 ille alie comprehensiones] alia comprehensio $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ alie comprehensiones α || sint vise] eam videamus $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ **30–31** sunt valde famose] est valde famosa $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ **31** sunt famose] est famosa $\Omega\,\omega$ **31–32** sunt necessarie] dicitur necessaria $\Omega\,\omega$ **34** [omnibus] $\Omega\,\omega$ || idem] idem genus $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\theta$ genus η || quiditate] sompnio Π || sufficiet <et locupletabit> $\delta\,\zeta\,\eta\,\theta$ sufficiet et ea faciet β **35** [cause eorum] $\Omega\,\omega$ || minus <scilicet cause eorum> $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta$ minus cause eorum θ **36** differunt] differentia ω || secundum nomina] nomina eorum Ω nominum eorum est ω || vulgus] homo α **37** dicit] opinatur de causis eorum, et illud est notum $\Omega\,\omega$ || dicunt] opinantur $\Omega\,\omega$ || divinationes] divinatio $\Omega\,\omega$ **38** prophetie] prophetia $\Omega\,\omega$ || Deo <laudato> $\Gamma\,\Delta$ Deo sublato Π **38–39** aut — medio] aut sine medio aut cum medio proprio $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta$ sine medio aut cum medio proprio $\alpha\,\theta$ **39** <et etiam prophetia distinguitur apud eos per hoc quod enuntiat res scientie scilicet scientiam quiditatis boni et scientiam eorum quibus contingit bonum; de eis autem contingit scientia in presentibus> et Aristoteles $\Omega\,\alpha\,\delta\,\epsilon\,\zeta$ et etiam prophetia distinguitur apud eos per hoc quod enuntiat res presentes et Aristoteles β et etiam prophetia distinguitur apud eos per hoc quod enuntiat res scientie scilicet scientiam quiditatis boni et scientiam eorum quibus contingit bonum; de eis autem contingit in presentibus et Aristoteles γ et etiam prophetia distinguitur apud eos per hoc quod enuntiat res scientie scilicet scientiam quiditatis boni; de eis autem contingit scientia in presentibus et Aristoteles $\eta\,\theta$

---

raro et a paucis videantur, tamen apud omnes dicitur ita esse. Impossibile vero est quod illud quod apud omnes est famosum non sit verum pro toto aut pro parte. Causa autem et esse istorum omnium eadem est, differens tamen secundum magis et minus, secundum quod eorum sunt diversa nomina.

201vb

de sompniis. Dicamus ergo quod sompnia sunt duobus modis, 40
aut vera aut falsa. Et est consyderandum cui parti
partium anime attribuitur uterque istorum modorum et
que est causa agens utrumque istorum modorum et quare
sunt sompnia vera et quomodo sunt
et quot modis et propter quid sunt propria sompno et 45
quare quidam sompniant vera in maiori parte et quidam
falsa et quare quidam interpretantur
461a25-b3 et quidam non. Dicamus, quia dormiens
sentit se videre et audire et olfacere et gustare

---

40 sompnis *K* || dicimus *H* || ergo] igitur *H K O* || [duobus modis] *O* duobus modis O^2 **41** et <etiam> *O* || consyderandum est *O* **42** <duorum> modorum *G* modorum duorum *L* **43** [que — et] *G H K L M* que est causa modorum et *O* || quare] qualiter *L* **44** sompnia sunt *H* || et] et que causa est agens utrumque istorum modorum et *G H K* et que causa est agens utrumque istorum duorum modorum *L* et que causa est agens utrumque istorum modorum duorum *M* et quando et *O* || quomodo sunt] quomodo *B P* quando sunt *H* quomodo sunt et quando sunt *M I J* **45** modis <et quando sunt> *L* || quid] quod *H* || [sunt] *O* sunt O^1 || sompno] sompnia *O* **46** quare quidam] (*P* B^2) quidam *B* quare quedam *G O* P^2 || sompniant] sompnia sunt *O* || vera] vere *P* **46–48** et quidam falsa et quare quidam interpretantur in maiori parte et quidam *B P* et quedam *G* et quidam *K* et quidam non sed falsa et quare in maiori parte quedam interpretantur et quedam *H L* quidam interpretantur et quedam *M* et quedam falsa et quare quedam interpretantur in maiori parte et quedam *O* et quedam non sed falsa et quare in maiori parte quidam interpretantur et quedam M^2 et quedam falsa et quare quidam interpretantur in maiori parte et quidam P^2 et quidam non et quidam falsa et quare quidam interpretantur in maiori parte et quidam *I J* **48** non ⌊<sompnia>⌉ *O* || dicamus <igitur> M^2 || quia] quia ⌊sompnii⌉ *G* quod *H O* **49** olfacere] olfare *B* calefacere *G*

---

40 sompniis] istis in sompniis et dicendum est de eis $\Omega\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta$ istis sompniis et dicendum est de eis $\alpha\ \eta\ \theta$ **41** consyderandum <primum> $\Omega\ \omega$ **42** uterque ⌊<omnis>⌉ Π || istorum <duorum> $\Omega\ \alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \zeta\ \eta\ \theta$ **43** que] eorum $\delta\ \eta$ || istorum modorum] duorum modorum sompniorum, scilicet verorum et falsorum $\Omega\ \alpha\ \epsilon\ \zeta$ istorum duorum modorum sompniorum, scilicet verorum et falsorum $\beta\ \eta\ \theta$ duorum modorum, scilicet falsorum et verorum γ istorum duorum sompniorum, scilicet verorum et falsorum δ **44** [sompnia] θ || quomodo <possibilia> $\Omega\ \omega$ **45** quot <modis in> δ || modis <eorum et de quibus generibus scientiarum sunt> $\Omega\ \alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \eta\ \theta$ modis et de quibus generibus scientiarum sunt ζ **46** quare <est quidam nobilior in eis aliquo> $\Omega\ \omega$ || quidam <enim> $\Omega\ \omega$ || vera <et hoc> $\Omega\ \omega$ || [in maiori parte] δ **47** [falsa] Π || interpretantur <sompnia> $\Gamma\ \Delta\ \omega$ interpretantur bene sompnia Π **48** non <interpretantur bene ea, quia ista sunt principia quesita et cupita in isto genere> $\Gamma\ \Delta\ \omega$ non interpretantur bene, quia ista sunt principia quesita et cupita in genere Π **49** [et audire] Π

Consideremus igitur primo de sompniis, sive veris sive falsis, cui parti 40
anime attribuuntur et que est causa faciens ea et que est propria verorum
Q 43vb causa et quomodo et quot modis | fiunt et propter quid fiunt in sompno et 45
quare quidam sompniant in maiori parte vera et alii falsa et quare quidam
sunt apti ad interpretandum ea et quidam non. 48

Dicimus igitur quod comprehensiones rerum sensibilium que fiunt in 65
sompno fiunt per contrarium motum illis que fiunt in vigilia. 69

201vb
50 et tangere sine aliquo extrinseco sensibili, necesse est ut
initium istius motus in sompno sit finis eius in vigilia.
Et quia iste motus in vigilia incipit a sensibus extrinsecis
et pervenit ad virtutem rememorationis, que est
in quinto ordine, necesse est ut principium esset ab hac virtute;
55 sed quia virtus rememorationis et cogitationis
non agunt in sompno, ideo attribuitur ymaginative. Ista
enim virtus est semper in motu et in actione continua et
in translatione de una ymagine ad aliam ymaginem.
Quandoque igitur facit hoc de intentionibus, que sunt
60 in rememorativa, et quandoque de passionibus, que sunt
in sensu communi; et quandoque occurrit intentioni et
recipit intentionem illius rei quam ymaginatur a suo principio

---

50 [et tangere] *H* et tangere H^2 **51** initium] (M^2) iterum *H* verum *K* itium *M* causa *O* principium vel initium O^2 || istius] illius istius *K* illius *L M* || [eius] *H* **52** [iste] *I J* || incipit in vigilia *O* || sensibilibus *P I J* || extrinsecis] exterioribus vel ab extrinsecis sensibilibus *G* **53** [pervenit] *G H K M* terminatur *L* pervenit M^2 **54** [est] *O* est O^2 || [ut] *G K* || esset] esse *G K* omne *H* **56** non] nichil *K* || agent *H* || sompnio *O* || ymaginative] ymaginativum *L* **57** semper est *B* semper *O* || [et (1)] *J* || continua] continentia *G* **58** [in] *O* || translatione] transactione *B I J* || ymaginatione *G* || [aliam] *B P* || ymaginationem *G* **59** quandoque] causam *G* quoniam *H K O* || igitur] ergo *G* || [hoc] *O* hoc O^1 **60–61** [rememorativa — que sunt in] *M* rememorativa — que in *L* rememorativa — que sunt in M^2 **61** quandoque] quando *B* || accidit *O* || [et (2)] *B P* **62** principio <et> *B P*

---

50 <illic> necesse $\Omega\,\omega$ **52** [et — vigilia] Π **53** pervenit] finitur $\Omega\,\omega$ **54** in quinto ordine] quintus ordo $\Omega\,\omega$ || principium <eius> $\Omega\,\omega$ **55** rememorationis et cogitationis] cogitationis et rememorationis $\Omega\,\omega$ **56** ideo attribuitur ymaginative] sed quod agit in sompno est ymaginativa $\Omega\,\omega$ **56–57** ista enim virtus] iste enim motus Π **57** in motu] motus Π || in actione continua] actio continua ab ymaginatione et similitudine $\Omega\,\omega$ **58** in translatione] translatio $\Omega\,\omega$ **59** [facit] Π || [hoc] α **60** quandoque <facit hoc> $\Omega\,\omega$ || passionibus] vestigiis $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ descriptionibus α **61** [et quandoque] β || occurrit intentioni] scrutatur intentionem ϵ **61–62** [et recipit intentionem] $\Omega\,\omega$ **62** suo principio] principio $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ principiis α

---

50 Unde ubi terminatur motus comprehensionis in vigilia, ibi incipit
54 motus comprehensionis in sompno. Motus igitur comprehensionis in
55 sompno debet incipere a memoria. Sed quia memorativa et cogitativa
56 non agunt in sompno, ideo motus iste incipit ab ymaginacione que est
57 semper in motu et in actione continua et in transmutacione ymaginum
58 de una ad aliam.
69 Ipsa igitur ymagines prius comprehensas aut apud se formatas offert
202ra 1 sensui communi, et sensus communis offert eas sensibus propriis, vacan-
5 cibus a comprehensione rerum extrinsecarum, et sic videtur homini quod
6 audiat, videat, olfaciat, gustet et tangat secundum condiciones forme

201vb

459a14-22 extrinseco, ut post declarabimus. Et manifestum
est ex hiis omnibus quod sompnia debent attribui virtuti
ymaginative, sive fuerint vera sive falsa. Quomodo 65
autem accidit quod in sompno videt homo quasi sentiat per
quinque sensus absque eo quod ibi sit aliquod sensibile
extrinsecum, hoc accidit per contrarium motum ei
quod est in vigilia. In vigilia enim sensibilia extrinseca
movent sensus, et sensus communis movet virtutem ymaginativam. 202ra
In sompno autem, quando virtus ymaginativa ymaginata
fuerit intentionem quam accipit ab extrinseco
aut ex virtute rememorativa, revertetur et movebit

---

63 ut] (M^1) et *M J* || declarabitur *G* determinabimus *O* **64** [est] *G K M* || omnibus] duobus *G K* duobus omnibus *L* duobus vel omnibus *O* **65** sive] (O^2) si *O* || fuerit *G* || falsa sive vera *G K L M O P I J* || quomodo] (O^2) questio *H* quoniam *O* **66** quod] quomodo *H* || <vel sentit aut> videt *O* videt vel sentit aut videt O^2 || [homo] *M* homo M^2 || quasi] (M^2) quod *G P I J* qui *M* **67** ibi sit] insit *G* || aliquid *H K* **68** hoc] licet *L* || per] quod *B* secundum *G* || motum contrarium *G H K L M O* **69** [in (1)] *B* || extrinseca sensibilia *H* 202ra1 sensus (1)] sensum communem *G* || ymaginativam] ymaginativa *O* **2** [ymaginativa] *O* **2–3** fuerit ymaginata *L* habuit *G* fuerit *K* **3** accepit *G K O I J* || [ab] *B* ex *G K L M P* **4** aut] autem *G* quando *L* || revertitur *L*

---

63 declarabimus] declarabitur et illud fit per unum duorum modorum, aut quod occurrit illi intentioni ipsi aut quod occurrit in suo loco illi que similis est ei Γ Δ declarabitur et illud fit per unum duorum modorum quorum unus est quod occurrit illi intentioni ipsi aut quod occurrit in suo loco illi que similis est ei Π declarabimus et illud fit per unum duorum modorum, aut quod occurrit illi intentioni ipsi aut quod occurrit in suo loco illi que similis est ei α γ declarabimus et illud fit per unum duorum modorum, quod occurrit illi intentioni ipsi quod occurrit in suo loco illi que similis est ei β η θ declarabimus et illud fit per unum duorum modorum, quod occurrit illi intentioni ipsi, aut quod occurrit in suo loco illi que similis est ei δ declarabimus et illud fit per unum duorum modorum, aut quod scrutatur intentionem illius rei ipsam aut quod comprehendit in suo loco illam que similis est ei ϵ declarabimus et illud fit per unum duorum modorum, aut quod occurrit intentioni illius rei ipsam, aut quod occurrit in suo loco illi que similis est ei ζ **64** debent <tunc> Π **64–65** virtuti ymaginative] virtuti ymaginative primum virtutum anime Ω α β δ ϵ ζ η θ a virtute ymaginativa primum virtutum anime γ **65** vera sive falsa] falsa sive vera Π **66** accidit <ex his virtutibus> Ω accidit ex hac virtute ω || quasi <videat> α **67** sensus] sensibilia α ζ η || [ibi] β η θ **67–68** sit — extrinsecum] sint aliqua sensibilia extrinseca Ω ω **68–69** ei quod est] qui est inter eam et sensibilia Ω α β γ ϵ ζ η θ inter eam et sensibilia δ 202ra1–5 [et — communem] Π **1** [movet virtutem ymaginativam] Γ Δ **2** [in sompno autem] α et hic Γ Δ β γ δ ϵ ζ η θ **2–3** [quando — fuerit] α **3–4** [ab extrinseco aut] Γ Δ

Deest codex Π

---

sibi presentate a virtute ymaginativa. Sepe quoque virtus ymaginativa 202ra
in vaporibus ad cerebrum elevatis componit formas diversas, sicut sepe
461b19 facit homo in nubibus; et illas formas, tamquam res veras, offert in
sompno sensui communi et sensus communis sensibus particularibus.
Sicque sompnium secundum diversitatem formarum compositarum apud
ymaginacionem, sicut videmus in infirmis (in quibus vapores resolvuntur 10

202ra

sensum communem, et sensus communis movebit virtutem particularem; et sic accidit quod homo comprehendit sensibilia, licet non sint extrinsecus, quia intentiones eorum sunt in instrumentis sensuum, et indifferenter, sive intentiones veniant ab extrinseco, sive ab intrinseco. Et simile huic accidit habenti timorem et infirmo propter intentionem ymaginationis in istis dispositionibus. Motus enim virtutis ymaginative intenditur in sompno, quia est soluta a ligamento virtutis cogitative; et propter debilitatem istius virtutis, scilicet cogitative, in infirmo et habenti timorem accidit eis tale accidens. 463a10–11

Quoniam autem sompnia, sive vera sive falsa, attribuuntur virtuti ymaginative declaratum est. De causis vero istorum duorum modorum sompnii declarandum

---

6 comprehendet *B P I J* apprehendit *O* **7** <apprehendi> licet G^2 licet tamen *H* **8** eorum] earum *B* illorum *O* || [in] *B K* **9** <iste> intentiones *P* || veniunt *L* || extrinseco] intrinseco *O* || intrinseco] extrinseco *O* **11** intentiones *B* intensionem *H M* || ymaginis *G* ymaginationis et intentionis *L* || dispositionibus] de positionibus *K* **14** istius] (K^1) illius *K* || in] et *G* et in *L* **15** eis accidit *G* **17** declaratum] (H^2) declara *H* determinatum *O* || [est] *B* **17–18** vero de causis *K* **18** istorum] verorum *H* || duorum modorum] modorum [do] *G* modorum *H K L M* || declaratum *B H* declarandum vel determinandum *O*

---

5 [et — movebit] $\alpha\ \beta\ \gamma\ \epsilon\ \eta\ \theta$ **5–6** virtutem particularem] suas virtutes particulares $\Gamma\ \Delta\ \omega$ **6** accidit] acquirit η || quod homo comprehendit] homini α **8** [eorum] α || <iam reverse> sunt $\Omega\ \omega$ || sive] sive iste $\Omega\ \alpha\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \eta\ \theta$ iste β **9** [veniant] γ due sunt θ || sive <veniant> $\Omega\ \omega$ **10** accidit <in vigilia> $\Omega\ \alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \eta$ **11** intentionem ymaginationis] dominationem actionis virtutis ymaginative $\Omega\ \alpha\ \gamma\ \epsilon\ \zeta$ dominationem virtutis ymaginative $\beta\ \delta\ \eta\ \theta$ || dispositionibus <quia, quando viguerit actio eius, revertitur et movet illud quod motum est ab ea, et hoc est sensus communis> $\Omega\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \theta$ dispositionibus quia, quando viguerit in actione eius, revertitur et movet illud quod motum est ab ea, et hoc est sensus communis α dispositionibus quia, quando viguerit actio eius, et revertitur et movet illud quod motum est ab ea, et hoc est sensus communis $\beta\ \eta$ **12** motus — ymaginative] virtus enim ymaginativa $\alpha\ \zeta$ || intenditur] definitur η **13** cogitative <et soluta est a dominatione eius> $\Omega\ \omega$ **14** [scilicet] ϵ **14–15** infirmo — timorem] habenti timorem et infirmo $\Omega\ \omega$ **16** vera sive falsa] falsa sive vera ϵ **17** est <ex hoc sermone> $\Omega\ \omega$ **18** vero <que agunt> $\Omega\ \omega$ **18–19** istorum — est] istos duos modos sompniorum consyderemus $\Omega\ \omega$

---

ad cerebrum a materia morbi; in quibus vaporibus ymaginativa componit formas terribiles, quas infirmus eciam vigilans iudicat se videre extra; et tamen videt eas intra), predicto modo, quia videlicet ymaginativa offert eas sensui communi et sensus communis offert eas sensibus particularibus, et quia ordo nature est ut forme sensibiles veniant ad sensum communem, mediancibus instrumentis sensuum particularium ab extra et non ab intra, idcirco iudicat formas receptas ab ymaginacione esse in rebus extrinsecis et non in intrinsecis.

202ra

est. Dicamus igitur quod sompnia vera enuntiant
aliquid esse cuius esse habetur apud nos naturaliter ante 20
istam cognitionem, et est in hora cognitionis in maiori
parte non ens. Et ista fides quam habemus post ignorantiam
non acquiritur ex cognitione precedente neque
post cognitionem, sicut acquiritur cognitio
1.1 nostra ex propositionibus. Declaratum est enim in Posterioribus 25
quod cognitionem creditam et intellectam antecedunt
naturaliter duo modi cognitionis, scilicet agens et
preparans. Sed manifestum est quod istam cognitionem
que acquiritur in sompno non antecedit modus agens.
Utrum autem precedat eam modus preparans habet 30
dubitationem. Et cum ista cognitio est acquisita post

---

19 est <de virtute sompniorum> *L M* || igitur] ergo *G* || quod] quod quia *B* quia *P* **20** aliquid] aliud *K* || ante] et *G* **21** istam] ista *G* || cogitationem *G L* || cogitationis *B G L* || in (2)] non *H K* non in *M* **22** fides] (P^2) fidem *P* **23** cogitatione *L* || precedenti *P* **24** post] primam *K* || cognitionem] cogitationem *B P I* || sicut <etiam> *I J* **25** nostra] (*O*) habita *B K P* O^2 *I J* || ex propositionibus] ex prioribus *H* ex proportionibus *K* vel ex prioribus habita ex proportionibus *L* ex proportionibus vel ex prioribus *M* || [enim] *B* **26** [quod] *H* quod H^2 || cognitio *O* || creditivam et intellectivam *G* creditam et intellectivam *K* **27** naturaliter] similiter *G* [similiter] naturaliter *O* || cogitationis *G* || agens scilicet *M* **29** sompnio *K* || modus] medius *H* motus O_2 **30** precedit *L M* || modus] (*O*) motus *K* O^2 **31** dubitationem] dulcedinem *G* || et] etiam *L* **31–32** [post — acquisita] *K M*

---

19 [dicamus igitur] ζ || quod <quia> $\Omega\,\omega$ || [vera] $\gamma\,\zeta$ **20** aliquid] cognitionem alicuius $\Omega\,\omega$ || [esse] β || habetur] ignoratum est $\Omega\,\omega$ || [naturaliter] $\alpha\,\beta$ **22** quam habemus] que est nobis γ **23** precedente] precedente apud nos agente Ω precedente apud nos agente eam $\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\theta$ apud nos agente eam η **24** cognitionem] cogitationem neque consyderationem Ω cogitationem et consyderationem ω **25** [nostra] η credita et intellecta precedens nobis $\Omega\,\beta$ credita nobis $\alpha\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta\,\eta\,\theta$ **25–26** [ex — creditam] η **27** [scilicet] $\Omega\,\omega$ **27–28** agens et preparans] preparans et subiectum agens et medium ω **28** cognitionem <creditam> β **29** [modus] ϵ **30** precedat eam] accidat ei $\beta\,\gamma\,\eta\,\theta$ || preparans] medius ω **30–31** habet dubitationem] consyderandum est $\Omega\,\omega$

Sic igitur patet, cum omnia sompnia fiant predicto modo, sive sint 16
vera sive falsa, quod omnia attribuantur virtuti ymaginative. 17

Quamlibet[1] memorativa non operetur in sompno, quandoque tamen 59 201vb
facit formas predictas de intencionibus que sunt in ipsa memorativa, et
quandoque de passionibus que sunt in sensu communi, et quandoque 60
occurrit intencioni quam ymaginatur ab aliquo principio extrinseco et 61
recipit intencionem illius rei, ut post declarabitur. Ista quidem facit 63
virtus ymaginativa in sompno, 65

[1] quamlibet *Fobes* quelibet 2

202ra ignorantiam et est acquisita postquam erat in potentia
et sine aliqua cognitione antecedenti, manifestum est
quod eodem modo acquiritur sicut prime propositiones
35 acquiruntur. Et cum ita sit, necesse est ut agens eas sit
idem et eiusdem generis. Et quia omne quod exit de 1049b24-27
potentia in actum habet agens quod est de genere illius
rei que exit de potentia in actum, necesse est ut faciens
istam cognitionem sit intellectus in actu; et iste dat principia
40 universalia in rebus speculativis, cuius esse declaratum est
in libro de Anima. Hee enim due dationes sunt eiusdem generis, iii.5
sed tamen differunt, quia in cognitionibus universalibus dat
principia universalia facientia cognitionem illius quod
erat ignotum; hic autem in sompno dat cognitionem rei
45 ignote sine medio. Et ideo oritur hic magna perscrutatio

---

32 [in] *J* **33** cogitatione *B* ‖ antesedenti *G* precedenti *L* **34** prime] primo *K* **35** ita sit] i^{a} sint *B* ita sit ⌊manifestum est quod eodem modo⌉ *M* ‖ eas] (*P*^{2}) ea *P* ‖ [sit (2)] *H K* **36** [et (2)] *G H K M* **37** in] ad *H* ⌊ad⌉ in *L* **37–38** [habet — actum] *G* habet — est de genere illius quod — in actum *K* habet — est de genere illius rei quod — in actum *L M P*^{2} *I J* habet — est de genere istius rei quod — in actum *O* habet — est genere illius rei quod — in actum *P* habet — est de genere illius rei quod — ad actum *G*^{2} **39** sit] fit *O* ‖ ĩntellectus] intellectum *M* **41** enim] autem *O* ‖ due] dicere *G* ‖ dationes] (*O*^{2}) dictiones *O* ‖ eiusdem generis sunt *H* **42** tamen] tantum *P* ‖ quia] quod *P* ‖ cogitationibus *H L M O* ‖ universalibus] ⌊communibus⌉ universalibus *O* *** *P* universalibus *P*^{2} **43** principio *P* ‖ faciens *G* **44** hic] hoc *H J* **45** oritur] teritur *L*

---

32 acquisita] in actu Ω ω **33** antecedenti] agente istam cognitionem Γ Δ ω istius cognitionis Π **34** [eodem modo] γ ‖ acquiritur <nobis ista cognitio> Ω α β δ ε ζ η θ **36** [et eiusdem generis] θ aut eiusdem generis α δ ζ et generis β ‖ quia <declaratum est in sermonibus generalibus quod> Ω ω **37–38** [habet — actum] Π α **37** agens <et faciens exire> Γ Δ β γ δ ε ζ η θ ‖ est <necessario> Γ Δ β γ δ ε ζ η θ **39** iste] ipse Ω ω **40** speculativis] naturalibus δ **42** differunt <inter se> Ω ω ‖ quia in] quia Π in η ‖ cognitionibus universalibus] cognitionibus speculativis Ω α δ ε ζ η θ cognitione speculativa β γ ‖ [dat] θ **43** facientia cognitionem] cognitionis γ δ ζ **43–44** illius — ignotum] ignotam Ω α β ε η θ ignote γ δ ζ **44** [hic — cognitionem] η hic autem dat cognitionem Γ Δ α β γ δ ε ζ θ hic autem dat Π **45** oritur] est ω ‖ hic] in isto genere dationis Γ Δ β γ δ ε ζ η θ in isto genere membrorum Π in isto genere dationum α **45–46** magna — admirationis] locus admirationis et magna perscrutatio Ω ω

202ra 13 quia soluta est a vinculo virtutis cogitative; propter quod operacio ipsius
10 fortificatur in sompno. Et propter hoc eciam in infirmo, qui ob vehe-
menciam egritudinis solutus est a cogitacione, evenit quod prius dictum
14 est de iudicio rei intrinsece, quod ipsa sit extrinseca. Immo eciam
quandoque predicunt aliqua futura vera et presencia que nondum sunt
nota, quemadmodum accidit in sompniis veris. Ex predictis igitur decla-
18 ratum est que sit causa sompniorum in genere. Que autem sit causa

202ra

et locus admirationis, quoniam, si hoc potest dare, utrum
hoc possibile est in omnibus generibus aut tantum in quibusdam.
Manifestum est enim quod sompnia non sunt in rebus
speculativis, sed in rebus futuris. Et universaliter iste modus dationis
large est valde nobilis et attribuitur principio 50
nobiliori, scilicet principio voluntatis; immo est a re divina
et ex perfecta sollicitudine circa homines. Et quia prophetia
intrat hunc modum dationis, attribuitur Deo et
rebus divinis, scilicet angelis. Et ideo dicit Socrates ratiocinando
Pl., *Apol.* 20d-e hominibus Athenarum, "O homines, ego non dico quod 55
vestra scientia ista divina sit falsa; sed dico quod ego sum
sciens scientiam humanam." Revertamur ergo et dicamus

---

46 quoniam] quandoque *O* ‖ hoc] hic *B* ‖ dare] stare *H L M* **47** est <ei> *B P I J* **48** est enim] est ergo *G* est igitur *H O* igitur est *L M* **49** i[e] universaliter *H* naturaliter iste *G* **50** [large] *O* large O^2 ‖ valde est *B P I J* ‖ <et> nobilis *M* **51** [scilicet] *B P* ‖ voluntatis principio *G* **52** circa] contra *K* ‖ hominem *P I J* ‖ et (2)] est *L* **53** intrat] intrat in *B* intra *H* **55** hominibus] homines *L* **56** vestra] nostra *L* ‖ divina ista *K* divina *H* ‖ falsa] sancta *K* ‖ <ego> dico *G H K L M O* ‖ [quod] *K* **57** sciens] faciens *M* ‖ revertamus *K* revertimus *L*

---

46 [si — dare] α si ista datio possibilis est homini $\Gamma\ \Delta\ \beta\ \gamma\ \zeta\ \eta\ \theta$ si ista membra possibilia sunt homini Π si ista datio possibilis est homini aut ϵ **46–47** utrum hoc possibile] actio hec possibilis Π **47** est <non ista datio> α est ei $\beta\ \gamma\ \delta\ \eta\ \theta$ est nobis ζ ‖ in <omnibus cognitionibus ignotis et hoc est in> $\Omega\ \omega$ ‖ generibus] generibus existentibus $\Omega\ \alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta$ sensibus existentibus $\eta\ \theta$ ‖ tantum] hoc possibile est ei $\Omega\ \omega$ ‖ quibusdam] generibus et non possibile est in aliis $\Omega\ \beta\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \eta\ \theta$ omnibus generibus et non possibile est in aliis α generibus et non est in aliis γ **48** enim <ex re eorum> $\Omega\ \omega$ **49** sed <sunt> $\Omega\ \alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \theta$ sed possibile est quod sunt η ‖ universaliter <quomodo sit res> $\Omega\ \omega$ ‖ dationis] membrorum Π **50** [large] $\Omega\ \omega$ **51** nobiliori, scilicet] superiori quam $\Omega\ \omega$ ‖ principio] isto Π ‖ voluntatis <et nobiliori eo> $\Omega\ \omega$ **52** [perfecta] $\Gamma\ \Delta$ ‖ homines <qui acquirunt istum modum cognitionis in multis rebus> $\Omega\ \omega$ ‖ prophetia] quiditas prophetie $\Omega\ \omega$ **53** dationis] membrorum Π ‖ attribuitur <in hoc> ζ **55** hominibus Athenarum] in Athenis Π ‖ homines] ego ϵ ‖ dico <vobis> $\Gamma\ \Delta$ **56** vestra] sua $\gamma\ \zeta\ \theta$ **57** scientiam humanam] scientia humana et perscrutandum est in hoc post, secundum nostram fortitudinem et potestatem $\Gamma\ \alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \eta$ scientia humana et manifestum erit de hoc post, secundum nostram fortitudinem et potestatem $\Delta\ \Pi$ scientia humana et perscrutandum est post, secundum nostram fortitudinem et potestatem θ ‖ ergo <illuc ubi fuimus> $\Omega\ \omega$

---

sompniorum verorum et divinacionum et propheciarum comprehensarum 19
in sompniis valde difficile est videre. Ista enim iudicant aliud esse in
presente aut aliud esse futurum in aliquo tempore, cuius noticia non
potuit adhuc pervenire ad nos secundum naturam, et noticia istarum 20
rerum que habetur in sompno non acquiritur ex aliqua cogitacione pre-
cedente, sicut acquiritur noticia habita per determinacionem. Omnium
enim cogitacionum opinativam et intellectivam antecedunt duo modi
cogitacionis, ut declaratum est in Analeticis, quorum unus est agens et 25

202ra quod, cum dator illius cognitionis est intellectus liberatus
a materia et est declaratum in prima Philosophia
60 quod iste intelligentie abstracte intelligunt naturas universales
et non dant nisi simile eius quod habent, impossibile
est ut dent intentionem individualem omnino, cum
non habeant naturam comprehendendi intentionem particularem,
et ille forme universales non individuantur
65 nisi propter materiam. Et si intelligentie abstracte
comprehenderent individuum, tunc necessario essent
materiales, et tunc non agerent nisi secundum contactum. Et
cum intelligentie non intelligant intentiones individuales,
quomodo igitur dat intelligentia agens istam formam individualem
202rb tempori et loco propriam et uni modo hominum

---

58 [illius cognitionis] *L* istius cognitionis *B P I J* cognitionis illius *M* illius est cognitionis *O* illius cognitionis L^1 **59** philosophia prima *M* prima materia *G* prima prophetia *O* **60** [intelligunt] *L* **61** dat *M* ‖ [quod habent] *K* **62** individualem] particularem *B* **63** habent *L I J* ‖ comprehendendi] (P^2) comprehendi *P* **65** propter] per *H* ‖ materiam] (P^2) naturam *G* ////// *P* ‖ intellective *L* **66** comprehendunt *G M O* non comprehéndent *H* non comprehendunt *K L* ‖ <querit> individuum H^2 ‖ <et> tunc *O* ‖ necessario essent] necesse esset ut essent *B* necesse est easdem *G* necesse est eas esse *H L M O* necesse eas esse *K* necesse essent *P* **67** materiales] naturales *G* ‖ agent *O* ‖ [et (2)] *K* **68** intelligentie] intellective *K L O* ‖ intelligunt *B M P* **69** intelligentie *G* intellectiva *K L* ‖ formam <et> *O* ‖ individualem <vel tantum particularem> *G* 202rb1 tempora *O* ‖ et uni] ($G^2 H^2$) et uno *G* et unius *H* uni *O* ‖ hominum] propriam bonam *G* proprii hominum *H*

---

58 quod, cum] cum declaratum sit quod Ω α β γ δ ζ η θ quod cum declaratum sit quod ϵ **59** [in] Ω ω **63** comprehendendi <illam> Ω β γ δ ϵ ζ η θ **63–202va16** [particularem — perfectionum] α **64** ille — individuantur] illa forma universalis non individuatur Ω β γ δ ϵ ζ η θ **65** propter materiam] in materia scilicet propter quod non habet existentiam nisi in materia Γ Δ β γ δ ϵ ζ η θ in materia Π **66–67** necessario essent materiales] esset forma materialis Γ Δ **67** contactum <activi et passivi> Ω β γ δ ϵ ζ η θ **68** cum <ille> Ω β γ δ ϵ ζ η θ ‖ intentiones] cognitiones Π ‖ [individuales] η **69** igitur <utinam scirem> Ω δ ϵ igitur utinam sciret β γ igitur utinam scirem si ζ η θ

Deest codex α

202ra 27 iste est probativus; alius est preparans cognicionis et[1] formativus ymagi-
30 nacionis. Oportet autem quod iste secundus modus antecedat omnem
cognicionem per quam habetur fides aut intellectus, quoniam nisi ymago
veri fuerit informata de individuis, a quibus abstrahuntur universalia,
de quibus est opinio aut sciencia, impossibile est de eis fieri fidem aut
intellectum in illo cuius ymaginativa non est | informata de illis individuis. Q 44ra
202va 29 Unde iste modus precognicionis est necessarius in omnibus sompniis:
nemo enim sompniat aliud nisi circa illa individua que anima precognovit,
35 et maxime circa illa de quibus est ei magna sollicitudo.

[1] et *Shields* ?quam Q

202rb

et uni individuo modi? Videmus enim quod homo non comprehendit
de istis in sompno nisi ea que appropriantur sibi
aut suis propinquis aut sue civitati. Questio enim hic est in duobus
locis, scilicet, quomodo acquiruntur particularia a natura universali et
quare hec sunt propria particularibus propriis homini. Sermo
enim de istis, quamvis sit valde difficilis, tamen rectum est
pervenire ad hoc secundum quod possumus in natura nostra. Dicamus
igitur quod res facte, quedam sunt individua substantiarum
et quedam individua accidentium. Individuorum
autem substantie quedam sunt individua substantiarum simplicium,

---

2 uni] hiis *L* uno *M* ‖ modi individuo *O* individuo in omni *B* modo individuo *G* individuo unius modi *P* ‖ [enim] *O* autem *L* ‖ apprehendit *L* **3** istis] illis *G* ‖ sompnio *O* **4** questio] (*M*) que *G* quomodo *L M*² ‖ hic] hec *G H L M O I J* **5** quomodo] que *G* ‖ [a] *J* in alia *H* ‖ universali] universaliter *L* **6** quare] qualiter *L* ‖ sint *L M* ‖ particularibus] (*P*²) particulariis *P* ‖ homini] hominibus *G L O* hominum *H* **7** tamen] cum *G* **8** ad hoc] huic *G* ‖ [secundum] *L* secundum *L*² ‖ possum *P* ‖ nostra natura *H* **9** igitur] ergo *G M* ‖ individua] individue *B* ‖ substantiarum] accidentium *G* **10–11** [et — individua] *M* et quedam individua substantiarum — substantie — individua *G* quedam sunt individua accidentium — substantie — individua *H* et quedam individua accidentium — substantiarum — individua *O* et quedam sunt individua accidentium — substantie — individua *M*² **11** simplicium substantiarum *L M*

Deest codex α

202rb2 <unius> modi Π ‖ comprehendit] redit *β* comprehendit *β*¹ **3** istis <et procedit ei> Ω *ζ η θ* istis et accidit ei *β γ δ ϵ* ‖ ea] enuntiationem futuri per suos casus Γ Δ *δ ϵ η* enuntiationem futuri per casus Π *β γ* enuntiationem futuri *ζ θ* ‖ appropriantur] appropriatur suo corpori aut Ω *β γ δ ζ η θ* appropriatur *ϵ* **4** <suo corpori aut> suis *ϵ* ‖ civitati <aut sue genti et universaliter ei qui iam cognovit eam> Γ Δ *β γ δ ϵ η* civitati et universaliter ei quod iam cognovit Π civitati aut sue genti et universaliter ei quod iam cognovit *ζ θ* **5** scilicet] quorum unus est Ω *β γ δ ϵ ζ η θ* ‖ [a natura universali] Π a fluxu universali *ζ η θ* **6** <locus secundus> quare Γ Δ *β γ δ ϵ ζ η θ* secundus quare Π ‖ sunt] datio est Ω est *β γ δ ϵ ζ η θ* ‖ particularibus <particularibus> *β γ η* particularibus hominis *δ* ‖ homini <cui occurrit scientia eorum> Ω *β γ δ ϵ ζ η θ* **7** [valde] Π ‖ difficilis] difficilis secundum comprehensionem humanam Γ Δ *β γ δ ζ η θ* difficilis secundum comprehensionem hominis Π profundus secundum comprehensionem humanam *ϵ* **8** possumus] potest comprehendere Ω *β γ δ ϵ ζ η θ* ‖ nostra] sua; substantia enim boni non est nisi illud Ω *β γ δ ϵ ζ η θ* **10–11** [et — substantiarum] *η* **11** [individua] *ϵ*

Alius autem modus argumentacionis non est necessarius: manifestum est enim quod sine omni argumentacione cognoscuntur in sompniis vera, tamquam presencialiter ostensa aut enunciata, sive sint presencia sive futura.

Quare oportet quod acquiratur cognicio istorum sicut acquiritur 33 202ra
cognicio primàrum proposicionum, que non acquiritur per cognicionem 35
agentem, sed solum per precognicionem preparantem. Necesse est igitur
ut faciens istam cognicionem in sompniis sit ens actu et eiusdem generis
cuius est res illa que facta est nota, quoniam necesse est ut omne quod

202rb scilicet partes elementorum, et quedam sunt individua substantiarum compositarum
aut habentia animas, sicut animalia et vegetabilia,
aut non, sicut minere et sibi similia. Accidentium vero
quedam sunt accidentia existentia in individuis substantiarum simplicium et quedam accidentia existentia in individuis compositorum aut in habentibus animas aut in carentibus eis.
Et uterque istorum modorum aut est per naturam aut
per voluntatem. Individua autem substantie omnia sunt terminatarum causarum agentium, cum nullum individuum substantie
invenitur casu. Declaratum est enim in libro de Generatione ii.10
et Corruptione quod generatio partium elementorum
et transmutatio partium eorum adinvicem est ordinata et
conservata per motus corporum celestium. Et propter hoc Ibid.ii.11

---

12 [scilicet] *L* ‖ [sunt] *K* ‖ [substantiarum] *G* substantiarum G^2 **13** compositarum <et quedam sunt individua substantiarum compositarum> *I* compositarum et individua substantiarum compositarum *J* **14** aut] ut *G O* [a]ut *P* ‖ <sunt> habentia *I J* ‖ animam *L M* ‖ et] aut *O* ‖ vegetativa *G* **15** aut] autem *G* ‖ sicut] sed *M* ‖ [sibi] *L M* ‖ accidentium vero] accidit enim *K* **16** quedam sunt] ut quedam sint *K* ‖ [in] *M O* in M^2 **17** quedam <sunt> *I J* ‖ [in] *B O* **18** compositarum *K O* substantiarum compositarum *L M* ‖ [in (1)] *B O* **19** utrumque *B G H K L O P* ‖ <duorum> modorum *L M* modorum duorum *J* ‖ aut (1)] autem *G* **20** autem] enim *G H K L M* ‖ [terminatarum] *H* **21** nullum] illum *K* **22** inveniatur *I J* ‖ <et> declaratum *G* ‖ [enim] *G L* **24** et (1)] est *L* ‖ partium eorum] earum partium *B* eorum *G* partium earum *O P* ‖ [adinvicem] *M* **25** celestium] supracelestium *K L M* supercelestium *I J* ‖ propter] per *B P I J*

---

12 partes] unum Π ‖ [individua] *β γ* **13** compositarum <et iste sunt duorum modorum> *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* **15** non <habentia animas> *Ω δ ϵ ζ η θ* non animas *β γ* ‖ accidentium vero] individua vero accidentium *Γ Δ β γ δ ϵ ζ η θ* individua vero accidentium ipsorum Π **17–18** [in individuis compositorum] Π **18** aut (1)] et ista sunt duorum modorum, aut accidentia existentia *Γ Δ β γ δ ϵ ζ η θ* ‖ animas aut <accidentia existentia> *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* ‖ eis] animis *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* **19** [istorum] *ζ θ* **20** voluntatem] materiam Π **21** [causarum] *η* ‖ agentium <ea sicut declaratum est in scientia naturali> *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* **25** conservata <et disposita> *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* — *Deest codex α*

202ra exit de potencia in actum habeat agens in actu de genere illius rei que exit de potencia in actum. Necesse est igitur ut istud agens sit intellectus
in actu. Iste enim dat universalia principia in rebus speculativis, cuius esse declaratum est in libro de Anima. Et iste idem dat cognicionem rerum ignoratarum in sompnis; differenter tamen, quoniam in speculativis dat universalia principia, per que facit cognicionem rerum ignotarum. In sompno autem ipsas res ignotas facit notas sine aliquo medio.
46 Sed ex hoc oritur dubitacio magna et est hic locus multe admiracionis.

202rb

fuit possibile ut equaliter esset generatio et corruptio in partibus
eorum, et ut remanerent semper secundum totum. Et similiter
declaratum fuit illic quod corpora consimilium partium, que
fiunt ex elementis, sunt determinata in esse, et sunt determinatarum
causarum per motus corporum celestium
et per motus elementorum que currunt ordinabiliter. Et
De Part. An. i.1 declaratum est etiam in libro de Animalibus et Vegetabilibus
quod individua animalium et plantarum sunt determinatarum
causarum et determinata in esse; in generabilibus
autem per semina et intelligentiam agentem; in non generabilibus
vero per elementa et corpora celestia et
intelligentiam agentem. Et cum ista individua

---

26 fuit] fit *G H K L* sic est *M* ‖ possibile] impossibile *H* ‖ equaliter] (*P*²) qualiter *P* **27** et ut] ut *B* vel *H* velut *L* et sicut *O* ‖ remanerent] remaneretur *G* **29** ex] in *B I J* **30** celestium] supra⌊celestium⌉ celestium *L* supracelestium *M* supercelestium *I J* **31** currant *L* ‖ [et (2)] *H* **32** est] cum *O* ‖ [etiam] *K L M* **33–34** determinatarum — esse] determinata in esse et determinatarum causarum *B P I J* **34** <non> generabilibus *K*¹ **35–36** [per — elementa] *K* **35** semina] scientiam *H* **35–37** [in — agentem] *P* in — agentem *P*² **35** [non] *L* **36** elementa] accidentia *G* **37** intelligentiam] intellectivam *K* intelligentia *O*

Deest codex α

27 eorum] eius *δ* ‖ remanerent] remaneret *δ* ‖ semper <conservate> *Ω β γ ϵ ζ η θ* semper conservata *δ* ‖ secundum totum] in suis totis *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* **28** illic] etiam in ipso libro *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* **29** fiunt <primo> *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* ‖ determinatarum] pervenientium *Ω* **30** celestium <etiam> *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* **31** ordinabiliter <et corpora celestia sunt cause remote corporibus consimilium partium et forme elementorum sunt cause propinque> *Γ Δ β γ δ ϵ ζ η θ* ordinabiliter et corpora celestia sunt cause utiles corporibus consimilium partium et forme elementorum sunt cause propinque *Π* **32** Animalibus et Vegetabilibus] Vegetabilibus et Animalibus *ϵ* **33** animalium et plantarum] plantarum et animalium *Γ Δ β γ δ ϵ ζ η θ* **33–34** determinatarum — esse] determinata in esse et determinatarum causarum *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* **34** <et> in generabilibus *β γ δ η* **35** <eorum> autem *Ω β γ δ ϵ ζ η θ* **37** ista individua] isti sensus *ζ θ*

Certum est enim quod sompnia non sunt de rebus speculativis, sed de 48 202ra
particularibus tantum, que comprehenduntur per virtutem ymagina- 49
tivam. 49

Intellectus autem non comprehendit res particulares, sed solum 60
universales. Dare vero non potest quod non habet. Quomodo igitur
dabit cognicionem[1] rerum particularium, cum ea non habeat? Si enim 65
cognosceret particularia, necessario esset materialis, et tunc non ageret 67
nisi per contactum. Quomodo igitur intellectus iste agens dat formam 69

[1] cognicionem *Fobes* cognicione *Q*

202rb habeant determinatum esse, necesse est ut natura eorum sit intellecta
apud formam abstractam, cuius proportio ad illam est sicut
40 proportio forme artificii ad artificiatum. Individuorum autem
accidentium vel accidentis quedam sunt entia a
causis naturalibus et quedam a voluntariis et naturalibus.
Quod igitur ex istis fuerit casu, scilicet in utroque genere
naturali et voluntario, non habet naturam intellectam,
45 cum non habeat causas terminatas. Et ideo non est 463a30–b11
possibile ut homo sciat ista futura, nisi modo accidentali.
Modus autem secundus accidentium determinatarum causarum
necessario habet naturam universalem intellectam, que est
prima causa in esse eorum. Necesse est enim ut illud quod essentialiter
50 scitur habeat causas existentes essentialiter. Et cum illic fuerint
cause existentes essentialiter, necesse est ut sint intellecte
apud naturam universalem, sive fuerint intellecte a nobis

---

38 habent *B G H K L M O* ‖ esse determinatum *L* ‖ [est] *O J* **40** [forme] *K* ‖ artificiatum] (*P*²) artificatum *K L P* **41** [accidentium vel] *G H K L M O* ‖ [sunt] *K* ‖ entia] essentia *O* **42** [et quedam — naturalibus] *K* et quedam a necessariis et voluntariis et naturalibus *G* et quedam a naturalibus et voluntariis *L* et voluntariis *M* **43** igitur] ergo *G O* ‖ casu] unum *O* **44** <et> non *G K M O* ‖ habent *O* ‖ intellectivam *G* **45** terminatas] determinatas *H* **46** futura <accidentium> *O* ‖ accidentali] accidentaliter *B* **47** secundus] pars *G* ‖ [accidentium] *O* ‖ determinatarum] determinatorum *G* **48** intellectivam *B* **49** [in] *H* ‖ eorum] earum *L* ipsorum *O* ‖ enim est *B P I* est igitur *L* ‖ [ut] *J* quod *O* ‖ [illud] *P* istud *L* ‖ essentialiter] accidentaliter *G* necessario *O* **50** habet *G* ‖ essentialiter] universaliter *K* ‖ illic] ille *K M* illic *M*² ‖ fuerint] (*L*²) fuerit *K* fuerunt *L* **51** cause] omne *K* ‖ existens *K* ‖ [est] *K* est est *G* **52** universale *O* ‖ fiunt *G* sint *L M*

---

39 formam abstractam, cuius] formas abstractas quarum Π **40** artificii] artificis Γ Δ artificii quod est in anima artificis ϵ ‖ artificiatum] artificiata β γ δ ϵ ζ η θ **41** [vel accidentis] Ω β γ δ ϵ ζ η θ **42** causis naturalibus] causa naturali η causis voluntariis ζ θ ‖ quedam a] sunt entia a causis Ω δ ϵ ‖ naturalibus] quedam sunt entia a casu, et illud est duorum generum insimul, scilicet involuntariis et naturalibus Ω β γ δ ϵ ζ η θ **43–44** [scilicet — voluntario] Ω **45** causas terminatas] causam terminatam β γ **48** [intellectam] β γ δ ϵ ζ η θ **50** habeat] habeant β γ δ **50–51** [et — essentialiter] η **52** apud naturam universalem] a natura Π

Deest codex α

202rb 1 istam individualem in uno tempore et in uno loco et uni generi hominum
2 et uni individuo? Constat enim quod homo non comprehendit aliud in
3 sompno nisi de hiis que sunt sibi nota generaliter, ut de hiis que pertinent
4 ad ipsum aut ad suos, sive ad civitatem suam sive ad patriam, aut ad
fidem suam aut ad mores, sive naturales sive positos a lege divina aut
humana, et de similibus, quorum habet aliquam precognicionem pre-
parantem, sicut prius dictum est. Talia autem non potest scire intel-
6 ligencia, que non comprehendit nisi universalia. Et ideo videre quomodo

202rb

sive non. Et ista individua futura non possunt sciri a nobis
per argumentationem, scilicet in eis que ventura
sunt a remoto in tempore et loco; quia ille cause sunt 55
non determinati esse apud nos, licet in se sint determinati
esse. Nos enim non comprehendimus istas causas nisi
large et inter ordines quos nos comprehendimus
ex hoc et qui sunt determinati apud naturam intellectam,
a qua que tenet recipit natura sensibilis et a qua 60
movetur, sicut instrumenta moventur a forma artificii.
Sunt ordines multiplices fere infiniti. Et ideo visum
est quod nullum individuum fit essentialiter a natura, nisi
730b21-23 per scientiam antecedentem, quoniam instrumentum artificis,
sicut dicit Aristoteles, non movetur nisi secundum artificem. De eis 65

---

53 ista] ideo *O* ‖ futura ⌊<sunt a remoto in tempore>⌉ *M* **54** ventura] in veritate et *K* futura *L M* **55** <et> quia *G K M O I J* ‖ cause ille *O* **55–56** non sunt *M* sunt *K* **56** determinati (1)] (K^2 M^2) determinate *H K M* ‖ apud nos esse *K* ‖ licet] sed *L M* ‖ in se] non *K* ‖ sunt *L* **57** nos enim non] non enim *B P* **57–58** [istas — nos comprehendimus] *G* istas — non comprehendimus *L M J* **59** intellecta *B P* intelligentia autem *G* intellectum autem *H K M* intellecti ////// *L* **60** a qua (1)] a quo *K* aq *P* aliqua P^2 ‖ [tenet] *O* ‖ recipiet *H* ‖ natura] ut *K* ‖ sensibili *O* ‖ a qua (2)] a quo *K* aq *P* aliqua P^2 **62** sunt <enim> *I J* **63** sit essentialiter *B G P J* essentialiter sit *L M* ‖ a natura] aut *H* **64** accidentem *P* ‖ quoniam] quod *P* quam P^2 ‖ artificis] (M^2) artificum *K* ***** *M* **65** movetur] movit *G* ‖ eis] hiis *G*

Deest codex α

53 non <fuerint intellecte a nobis> Ω β γ δ ϵ ζ η θ ‖ [ista] β γ **54–55** ventura — remoto] remota sunt a nobis Ω precedunt ab eis β γ δ ϵ ζ η θ **55** tempore et loco] tempore Ω longo tempore β γ δ ϵ ζ η θ **56–57** [apud — esse] Π **57–58** istas — large] istarum causarum nisi largam et universalia comprehensiva Ω β γ δ ϵ ζ η θ **58** ordines <et genera> Ω β γ δ ϵ ζ η θ **60** a — natura] que simile facit quod est apud ea nature Ω β γ δ ϵ ζ η θ **62** multiplices] subtiles Ω β γ δ ϵ ζ η θ ‖ infiniti] finiti β γ **63** individuum <individuorum> Ω β γ δ ϵ ζ η θ **64** artificis] artificii δ ϵ **65** [sicut dicit Aristoteles] Π ‖ artificem] scientiam artificis Ω β γ δ ϵ ζ θ scientiam artificii η **65–202va11** [de — ultimam] Π

---

fiant predicta est valde difficile. Dicimus tamen quod omnes res que fiunt, 7
sive a natura sive a voluntate, sunt res particulares; et hoc est verum, 9
sive res ille fuerint substancie sive accidencia. Individua vero substan- 10
ciarum aut sunt substanciarum simplicium, ut parcium elementorum, 11
vel substanciarum compositarum, ut animalium et plantarum et uni- 13
versalium. 14

Et hec omnia habent causas determinatas in natura per modum cor- 27
porum celestium et elementorum, ex quibus generantur que habent 30
cursum ordinatum adinvicem. Individua quoque accidencium cuius- 31

202rb autem que fiunt voluntarie, illa que sunt essentialiter
determinata apud nos aut secundum mores naturales
aut secundum mores positos a lege, necesse est etiam ut sint
determinata apud naturam, licet sint ignota apud nos.
202va Et astronomi non dantur ad iudicandum res futuras
nisi quia existimant scire de corporibus celestibus causas
proprias generationi cuiuslibet individui modorum
specierum. Hoc enim posito non est inopinabile ut intelligentia
5 abstracta anime ymaginative det naturam
universalem istius individui facti, scilicet intellectum sue
cause, et anima ymaginativa recipiat ipsum particulare, secundum
quod est in materia; et tunc forte recipiet individuum illius
intellecti aut suum simile. Et quemadmodum dat
10 perfectiones animales universales et materia recipit eas particulares,

66 fiunt] fuerit *O* || que sunt] sunt que *O* que fiunt P^1 **67** secundum mores] apud sermones *O* **68** secundum mores] sermones *O* mores O^2 || necesse est] necessaria esse *O* || etiam] enim *K* 202va1 futuras <facturas> *B* **2** estimant *B H K L M O P* estimantur *G* || scire] res scire *B O* res exire *H* // scire *P* se scire P^2 **3** [generationi] *O* || cuilibet *K* cuiusque *L M* || modorum] istarum *O* **4** enim] autem *L M* || inopinabile] (O_2) opinabile *K* impossibile *O* **5** anime ymaginative det] anime ymaginative *B G K O P* anime ymaginative detur *L* det anime ymaginative *I J* **5–6** universalem naturam *G O* **6** intellectum] intellectu tamen *L* **7** recipit *O J* **8** materia] natura *H M* || recipit *G L M O* || istius *O* **10** animalis *L* animales et *O* **10–11** [et — hic dat perfectionem] *K* et — hoc dat perfectionem *G*

66 voluntarie <et optione> Γ Δ β γ δ ε ζ η θ **67** <determinatarum causarum licet non sint> determinata Γ Δ β γ δ ε ζ η θ **68** aut secundum mores] aut secundum morem β γ δ ε ζ θ et non est secundum morem η || positos a lege] qui oriuntur ab itinere et opinionibus humanis Γ Δ qui oritur ab itinere et opinionibus humanis β γ δ ε ζ η θ **69** ignota] determinata esse ε determinata ζ η θ 202va1 astronomi] astronomia Γ Δ β γ δ ε ζ η θ || dantur] datur Γ Δ β γ δ ε ζ η θ || res futuras] generationem individuorum Γ Δ β γ δ ε ζ η θ **2–3** causas proprias] figuras proprias Γ Δ β γ δ ζ η θ motus proprios ε **4** specierum <et ideo existimant dicentes iterationem quod necesse est ut reveniant individua sensibilium in se, propter quod existimant quod figure corporum celestium sunt essentialiter determinate esse adeo ut necesse sit ut omnis figura eorum indicata presenti reveniat apud ea> Γ Δ β γ δ ε ζ η θ || posito] omnino posito Γ Δ omnino iterato β γ δ ε ζ η θ || inopinabile] negatum Γ Δ β γ ε ζ η θ sensibile δ **5** [naturam] θ **6** individui <scilicet universalis> ε **6–7** sue cause] suarum causarum Γ Δ β γ δ ε ζ η θ **9** intellecti <recte> Γ Δ β γ δ ε ζ η θ || aut] et forte recipiet Γ Δ β γ δ ε ζ η θ

Desunt codices Π α

202rb 33 cumque substancie sicut accidencia aut habent causas determinatas aut
34 sunt a casu.

43 Que autem sunt a casu non habent per quod intelligantur, cum non
44 habeant causas determinatas.

47 Eorum vero que habent causas determinatas, sive sint individua sub-
48 stanciarum sive accidencium, necesse est ut quedam sint sub forma
48 universali unius speciei et quedam sub forma universali alterius speciei;
et agens ista individua operatur secundum directionem illius forme

202va

ita hic dat perfectionem ultimam anime ymaginative
per universalem et ymaginativa recipit eam particularem.
Declaratum est enim quod intelligentia agens dat primas
perfectiones virtutum anime particulares particularium,
scilicet quinque sensus, et virtutis ymaginative. Dator
enim ultimarum perfectionum in eis est res sensibilis.
In hac autem comprehensione spirituali, que fit in
sompno, illa dat anime postremam perfectionem. Et
quemadmodum medicus enuntiat quod accidit corpori
Socratis et anime eius in aliquo tempore terminato
per duas propositiones, quarum una est universalis intelligibilis
et alia particularis sensibilis, ita ista enuntiatio
componitur ex universali, quod datur ex intelligentia,

---

11 ymaginative] (*O*) ?ymaginative *L* necessarie O_2 **12** [per] *J* / *P* || ymaginativa] ymaginativum *K* ymaginati *M* ymaginata *O* || [recipit eam particularem] *M* **13** agens] ignorans *O* || [primas] *O* primas O^2 **14** [particularium] *O* participium *G* et particularium *J* **15** [scilicet] *O* || sensus] sensuum *K* **16** [res] *G M O* **17** autem] enim *G H K M O* || spirituali] spiritualiter *J* || [in (2)] *P* in P^2 **18** [anime] *G H* anime H^2 || posteriorem perfectionem *K* perfectionem posteriorem *G H L M O* perfectione postrema O_2 || [et] *K O* **19** enuntiavit *J* || quod] que *G* quid *O* || acciderit *O* **19–20** corpori Socratis] corpori fortis *G K L M O P I* febris fortis corporis *H* **20** et anima *K M O* in anima *G* || eius <dat> *M* || terminata *O* determinato *G* **21** intelligibilis] intellectus *B* intelligenter *G* intellecti **** *P* **22** ita ista] ista enim *H K L O* ita enim *M* **23** universalibus *B* || quod] et *H* que *O* || [datur] *L* || [ex] *H* ab *B P I* ex H^2

Deest codex α

11 [hic] β γ || anime] virtuti Γ Δ **12** ymaginativa] anima Γ Δ β γ δ ϵ ζ η θ **14** [particulares] Ω β γ δ ϵ ζ η θ **15** [quinque] ϵ **17** hac autem comprehensione] comprehensione autem δ **18** sompno <aut in eo quod simile est ei> Ω ω || anime] anime ymaginative Γ Δ ω virtuti ymaginative Π **19** medicus <magis peritus quam nos> Ω α γ ϵ ζ η θ medicus magis clarus quam nos β medicus peritus δ || enuntiat] aspicit Γ Δ || corpori] lesioni ϵ **20** [Socratis] η θ Zaid Ω Reuben α β γ δ ϵ ζ || [et anime eius] Π **22–23** ista enuntiatio componitur] ista enuntiatio et scientia perficiuntur Γ Δ β γ δ ϵ ζ η θ sunt enuntiatio et scientia perfecte Π ista autem enuntiatio et scientia perficitur α

---

universalis, quam intendit ducere in materiam in qua operatur; que 202rb
quidem forma universalis est eadem in omnibus individuis illius speciei,
sicut artifex operatur in materia sui artificii per formam artis universalem, 39
quam habet in mente sua, que est eadem in omnibus artificiatis illius
speciei. Forma autem illa quam agens inducit in materiam fit individualis
propter materiam in qua recipitur. Unde illa forma offertur ipsi agenti 38
universalis. Et in materia in qua inducitur, similiter recipitur particu- 39
laris, sicut est eciam in artificiis. 40

Q 44rb Per hunc modum | astronomus, credens se scire quod hec disposicio cor- 1 202va
porum celestium est nata producere talem effectum universaliter, predicit
effectum illum futurum particulariter. Sic eciam medicus, habens regu- 19

202va et ex intentione particulari simili universali.
Quare vero homo non comprehendit ex istis particularibus
nisi illud quod est proprium suo tempori et
suo loco et corpori et suis hominibus absque aliis particularibus
communicantibus eis in illa natura universali; quare hoc
est, quia necesse est ut homo habeat in hac comprehensione
alterum duorum generum cognitionis que
antecedit fidem, scilicet cognitio preparans, id est cognitio
ymaginationis ymaginem informans, et debet antecedere
fidem; et homo non potest acquirere istam cognitionem,
nisi in individuis que iam prescivit, et maxime illa individua 464a28-29
circa que habuit magnam sollicitudinem. De eis

---

24 ex intentione particulari simili] ex intentione particulari simili illi *B P²J* ex intentione particulari sub *H L M* intentione particulari sibi *K* intellectu particulari vel intentione similiter *O* **25** vero] ergo *G H K L M O* || comprehendat *H L O* **27** et corpori] et suo corpori *G K L M O* operi *P* || absque aliis] (*O*) absque suis *B M* et absque aliis *H* absque et aliis *O²* || particularibus] partibus *G H M O* **28** eis] ei *O* || in illa] nulla *H* nulla in illa *L* || universali natura *L* || [quare] *J* **28–29** est hoc *P* **29** hanc comprehensionem *K* **30** duorum <modorum> *I J* || <comprehensionis> cognitionis *G* || que] quod *H* **31** antecedunt *G* **31–32** cognitio — ymaginem] cognitio preparans id est cognitio ymaginationis *B P* cognitio preparans scilicet cognitio informationis ymaginationem *G* cognitio preparans id est cognitio informationis ymaginationem *H K L M* cognita informationis ymaginative *O* cognitio preparans scilicet cognitio ymaginationis ymaginem *J* **34** [in] *B G P* in *G² P²* || prescivit] prescitum *L* **35** habent *M* || similitudinem *L*

---

24 particulari <in quam pervenit anima ymaginativa> Γ Δ ω particulari in quam pervenit virtus ymaginativa Π || <illi> universali Ω ω **25** comprehendit] reddit η || [istis] α || [particularibus] η rebus Ω **26–27** [nisi — particularibus] η **26** suo tempori] sue materie δ **27** corpori] suo corpori Ω α β δ ε ζ θ sue urbi γ **28** [illa] Ω ω || quare hoc] causa eius Ω ω **30** alterum duorum generum] genera α **31** [cognitio] η || preparans] preparans fidem Ω comprehendens fidem α media fidei β γ δ ε ζ η θ **32** ymaginem — antecedere] antecedens Ω ω **33** cognitionem <et istam scientiam> Ω α β γ δ ε η θ cognitionem et scientiam ζ **34** que iam prescivit] quorum iam antecedit cognitio Π || illa individua] illa Γ Δ ω in illis Π **35** circa que habuit] circa que precedit Ω in quibus adheret ω || magnam sollicitudinem] sollicitudo Ω ω || [de eis] α

---

lam universalem quod pulsus undosus signat sudorem superventurum
infirmo, predicit hunc infirmum in quo est talis pulsus debere sudare,
offerens infirmo suum universale, quod portat secum in anima; quod ab
infirmo recipitur particulare. Secundum hunc modum intellectus, agens
ista sompnia, offert virtuti ymaginative formam universalem, que prius
fuit in fantasmatibus suis secundum aliquem modum, et virtus ymagina-
12 tiva recipit eam ut particularem, quasi contrario modo ad ipsam ymagi-
nacionem redeuntem: ut, sicut sciencia universalis per abstractionem
eius a suo proprio fantasmate, ita fiat particularis per concercionem

202va

autem que sunt ignota apud ipsum non potest acquirere
scientiam: ista enim fides, licet non est necessarium ut
antecedat eam cognitio agens, tamen necesse est ut antecedat
eam cognitio preparans. Quare vero virtus ymaginativa
in maiori parte non inducit veram intentionem 40
individualem, que est sub illo universali quod dat
intellectus, sed inducit intentionem similem illi, hoc accidit
quia res sensibilis habet duas formas, scilicet spiritualem,
et est forma similis, et corporalem, et est forma
rei sensibilis, non forma similis. Et forma similis est magis 45
similis, quia est magis propinqua nature universali
quam forma vera rei. Et ideo anima ymaginativa recipit
intentionem intellectam, secundum quod plus potest recipere

36 apud] ad *H* 37 enim] est *B* || [licet] *G* || est] sit *O* 38 antecedat (1)] antecederet *O* || cognitio ⌊<preparans quare vero virtus ymaginativa>⌉ *O* 38–39 [agens — cognitio] *G M P* agens tamen necessarium est ut antecedat eam cognitio *B* M^2 agens tunc necesse est ut antecedat eam cognitio *K L* agens tamen antecedat eam cognitio *O* agens tamen necesse est antecedat eam cognitio O^2 agens tamen necesse est ut antecedat eam cognitio P^1 39 quare] (L^2) quarum *L* || ymaginativa virtus *O* 40 [in] *H* || [non] *P* non P^2 || veram] suam *G* natura *H* natura illam *L* illam *M* vel unam *O* 41 indivisibilem *M* || illo] ipso *H* 42 sed] si *K* || hoc] hec enim *G* 43 sensibiles habent *H* || scilicet <formam> *O* 43–44 spiritualem — corporalem] spiritualem et corporalem et est forma similis *G* spirituale et est forma similis et corporale *M* 45 [sensibilis] *L* sensibilis et *H* 46 nature] vel /// rei *L* vel nature rei L^2 46–47 [universali — rei] *B* universali quam forma natura rei *G H O* universali quam vera rei *L* universali quam forma vere rei *J*

Desunt codices $\beta\ \eta\ \theta$

36 autem] forte θ 36–38 [potest — est] $\beta\ \eta\ \theta$ 37 scientiam <de eo quod fit illi individuo> $\Omega\ \alpha\ \delta$ 38 cognitio <apud hominem> $\Omega\ \alpha$ || agens <non potest acquirere scientiam eius quod fit illi individuo; ista enim fides, licet non est necessarium ut antecedat eam cognitio apud hominem> α 38–39 [tamen — cognitio] δ 39 preparans] media $\beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \eta\ \theta$ 41–42 [individualem — intentionem] θ 41 [illo] $\Gamma\ \Delta\ \beta\ \delta\ \epsilon\ \eta$ || dat] fundit $\Gamma\ \Delta\ \alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \eta$ 42 [illi] Π 42–43 hoc — res] res enim $\Omega\ \omega$ 43 [sensibilis] Π propria ϵ || [scilicet] $\Omega\ \omega$ 44 similis, et] similis ei et $\Gamma\ \Delta\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \eta\ \theta$ confirmans eam et formam α 45 sensibilis <ipsius> $\Omega\ \omega$ || similis (1)] similis ei $\Omega\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \eta\ \theta$ confirmans eam α || et forma similis] et forma confirmans $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$ 46 similis] spiritualis $\Omega\ \omega$ || [magis] $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon$ 47 anima] virtus Π 48 secundum quod plus] cum maxima perfectione qua $\Omega\ \omega$

ipsius cum eodem fantasmate. Ex quo apparet quod, nisi fantasmata
formarum universalium, oblatarum virtuti ymaginative, fuissent ali-
quando in ipsa, non posset eas aliquo modo comprehendere, quoniam
non esset in ea materia in qua ille forme possent particulari. Materia
enim immediata, a qua forme universales abstrahuntur per intellectum,
sunt ipsa fantasmata; et propter hoc dictum est supra quod necesse est 29
ut omnia sompnia antecedat precognicio preparativa, per quam ymagi- 31
nativa virtus informetur. Manifestum est igitur ex hiis propter quid 25
homo non comprehendit in sompnis nisi ea que aliquo modo sunt sibi 26
propria, quoniam in aliis non habet precognicionem preparativam. 31

202va eam in spiritualitate; et quandoque recipit eam corporalem;
et sic videt homo in sompno ipsam formam, non
suum simile. Quare vero ista comprehensio est propria
sompni est quia anima est una in subiecto et multa secundum
virtutes. Ideo, quando utetur aliquo modo virtutum,
debilitabitur in usu alterius modi virtutum, verbi gratia, quod, quando
utetur comprehensione extrinseca, debilitabitur in comprehensione
intrinseca; et quando utitur virtutibus moventibus,
debilitantur virtutes comprehensive. Et similiter,
quando utitur virtutibus interioribus, debilitantur alie, verbi gratia,
quoniam virtus ymaginativa debilitatur, quando cogitativa
vigoratur, et econverso. Et quando anima otiatur

---

49 quandoque] quando quod *H* ‖ corporalem ⌊<quod plus potest recipere eam in spiritualitate>⌉ *M* **50** videt ⌊<eam>⌉ *H* ‖ [in sompno] *O* ‖ non] ut *L M* **51** quare] quasi *M* ‖ vero] non *M* ‖ est ista comprehensio *O* suum simile ista vero comprehensio est *L M* **52** sompnii est *P* sompnio *K* sompni *M* sompni sic *I* ‖ quia] quod *H* ‖ est una in subito *M* in subiecto una *O* est una in subiecto M^2 **53** <et> ideo *H L M* ‖ utetur] homo utitur *G* utitur *H K L M O P* **54** debilitabitur] (O^2) debilitatur *G H* delectabitur *O* ‖ quod] et *L* **55** utitur *G H L M O P* ututur *K* ‖ <in> comprehensione *G H O* ‖ extrinseca] (H^2) intrinseca *H* **55–56** [debilitabitur — intrinseca] *H K* debilitatur — intrinseca *G* delectabitur — intrinseca *O* debilitabitur — intrinseca H^2 **56** quando] ideo *G* ideo quando *H K L M O* **56–58** [moventibus — virtutibus] *O* moventibus — virtutibus O^2 **57** apprehensive *L M* ‖ similiter] fit *G* **58** [quando] *M* ‖ utitur] ututur *K* ‖ debilitantur] delectantur *O* **59** ymaginata *O* ‖ debilitatur] (O^2) delectatur *O* cognitiva *G* cogitiva *P* **60** vigoratur] ignoratur *O* ‖ econverso] econtrario *K* ‖ [et (2)] *M*

---

49 eam] ipsam Ω ω ‖ spiritualitate] a spirituali Ω ω **50** formam <quam recipit a spirituali> β **53–57** [quando — similiter] Π **53** virtutum <intrinsecarum> α ζ **54** [in — virtutum] η θ in usu alterius modi Γ Δ ε ζ alter modus β unus modus γ δ **56** virtutibus moventibus] aliquo modo virtutum moventium Γ Δ α β γ δ ε ζ aliquo modo virtutum contingentium η θ **57** debilitantur <in usu> Γ Δ ω **58** virtutibus interioribus] aliquibus virtutum interiorum Ω ω ‖ debilitantur alie] debilitatur ab aliis Ω ω **59** quoniam virtus ymaginativa] debilitas virtutis ymaginative Ω ω **59–60** quando cogitativa vigoratur] apud usum virtutis cogitative Ω ω **60** econverso] virtus actionis ymaginative apud debilitatem cogitative Ω ω

Deest codex Π

202vb 37 Uni autem individuo datur huiusmodi noticia et non alii, propter
38 vehemenciam cognicionis eius et ipsius sollicitudinem in rebus divinis
39 et elongacionem sui a rebus bestialibus, que partem anime per quam sapit
39 et intelligit brutalitati sensitive submittit. Talis enim, quasi spoliatus
39 corpore, fere essencialiter deo coniungitur et sepe fit par intelligenciis
39 separatis et comprehendit ea que non potest exprimere per sermonem,
39 quia sunt tante altitudinis quod in eorum narracione deficit sermo, sicut
39 accidit beato Paulo in raptu suo.

Actus Apostolorum ix. 3–9

202va

secundum aliquod genus istorum aut aliquam speciem, vigorabitur
alia species; et forte non erit contenta anima
in otio virtutis, sed in instrumento illius virtutis. Et illa
actio similis est actioni eius in qua congregat tres virtutes
interiores ad representandum idolum rei que 65
numquam transivit per sensum. Et cum ita sit, necesse est ut
actio virtutum ymaginativarum in sompno sit perfecta et
magis spiritualis: anima enim in sompno fecit otiari sensus
extrinsecos et instrumenta eorum et revertebatur ad sensum
interiorem. Et signum eius, quod virtutes interiores sunt 202vb
perfectioris actionis apud quietem virtutum exteriorum,

---

61 secundum quod *L* sed aliquod *K* ‖ genus] (*P*²) agens *B P* ergo *G* ‖ aut <secundum> *I J* ‖ aliquam] animam *K* **62** erit non *K* ‖ anima contenta *L M* **63** otio] ***** *L* operatione *L*² ‖ virtutis <usu> *P*² ‖ [sed — virtutis] *K* sed in instrumento istius virtutis *G* sed ministratio illius virtutis *H* sed instrumento illius virtutis *L* ‖ illa] ista *P I J* **64** [tres] *G M* quatuor *H* res *O* tres *O*¹ **65** presentandum *G H K L M O* **66** sensum] ydolum *G* ‖ <ibi>sit *O* **67** ymaginatarum *L M I J* ‖ sit] fit *O* ‖ perfecta] partita *G* perfecta[m] *P* **69** extrinsecos] extrinseca *K* ‖ et instrumenta] (*P*²) instrumenta *P* ‖ revertabatur *L* 202vb1 eius <est> *L O* ‖ [interiores] *H* **2** perfectioris] (*K*¹) perfectionis *H* perfectiores *K* ‖ virtutum] virtutem *B*

---

61 istorum] istarum virtutum Ω ω ‖ speciem <earum> Ω ω ‖ vigorabitur] removebitur γ **62** species <earum> β ‖ [anima] η in ista actione Ω α β γ δ ϵ ζ θ **63** virtutis] aliquarum virtutum Ω α β γ δ ϵ aliquarum virtutum in quibus erit contenta ζ virtutum η θ ‖ in instrumento illius virtutis] otiabitur cum hoc instrumentum quo utitur illa virtus otiosa, et inclinat eam ad virtutem cuius usum cupivit Ω α β δ ϵ ζ η θ otiabitur cum hoc instrumentum quo utitur illud instrumentum otiosum, et inclinat illud ad virtutem cuius usum cupivit γ **63–64** et illa actio] et illa actio anime Ω α β γ δ ϵ ζ actio anime η θ **64** actioni eius] ei Ω ω ‖ [virtutes] γ **65** interiores <virtutum anime> Ω α β γ δ ζ η θ interiores virtutis anime ϵ ‖ representandum] circumdandum β γ δ ϵ ζ η θ representandum animam ad representandum α ‖ [idolum] Π **66** transivit] ivit α β δ η θ ‖ per sensum] extrinsecus η θ ‖ sit <omne sicut diximus> Ω α γ δ ϵ ζ η θ sit omne sicut declaravimus β ‖ [necesse est ut] γ **67** actio virtutum ymaginativarum] actio virtutis ymaginative Ω α β γ δ ϵ η θ virtus actionis ymaginative ζ ‖ [in sompno] Π ‖ sit] sit magis Ω α β δ ϵ ζ η θ est magis γ **68–202vb55** [anima — virtutis] ζ **68** fecit] fecimus Π **69** [et instrumenta eorum] β ‖ revertebatur <in hoc> Ω revertebatur in eis α β γ δ ϵ η θ **69–202vb1** sensum interiorem] sensus interiores η θ

Deest codex ζ

In huiusmodi autem comprehensionibus comprehendit ut plurimum 39 202va
virtus ymaginativa non ipsam eandem veram formam individualem, sed 40
similem illi; quod ideo accidit quia ipsa comprehendit formam individu- 42
alem propinquam universali, a qua recipit eam quanto plus potest. Item 46
autem universali propinquior est individualis similis vere quam ipsa vera
propter maiorem spiritualitatem. Quandoque tamen recipit ipsam ean- 49
dem et non sibi similem, et tunc videt in sompno ipsum idem individuum. 50

202vb

est quod illi qui multum cogitant intrant sue virtutes
sensibiles intra corpus, ita quod accidit eis sompnus magnus;
et ipsi etiam sponte faciunt quiescere sensus extrinsecos,
ut melius cogitent. Et propter hanc causam
illi qui nati sunt sine visu et sine auditu sunt perfectiores
secundum virtutes interiores. Ideo prophetia venit in dispositione
simili epilepsie: iste enim virtutes interiores,
quando movebuntur forti motu, contrahentur virtutes
exteriores, adeo quod forte accidet ex hoc syncopis.
Declaratum est igitur ex hoc, quare est ista comprehensio
in sompno et non in vigilia. Et non est remotum
ut aliquis homo comprehendat in vigilia quod dormiens
in sompno. Immo forte videbit ipsam formam rei,
non suum simile, sicut dicitur de Gaumar.

---

3 est] et *O* ‖ [qui] *O* ‖ multa *H* **4** quod] ut *P* ‖ accidit] (*P*) accidat P^2 ‖ eis] (B^2) ei *B* **5** ipsi] ipse *K* ‖ sponte faciunt etiam *G* etiam sopitem faciunt *K* **6** [et] *O* et O^2 **8** interiores <et> *B P I* interiores quando movebuntur forti mota contrahuntur virtutes exteriores adeo *K* ‖ [ideo] *O* et ob hoc *G K* H^2 O^2 et // hoc *H* et propter hoc *L M* ‖ [prophetia] *O* prophetia [et] *B* prophetia O^2 **8–9** [venit in dispositione simili] *O* in dispositione simili venit *B P I J* venit in dispositione similis *H K L* O^2 venit in dispositione simili[s] *M* **9** [epilepsie — interiores] *O* epilensie — interiores *L M P* epilepsie — interiores O^2 **10** contrahuntur *G K O* **11** adeo] ita *L* ‖ forte] fere *G* ‖ accidit *G H L M O* ‖ hoc] (M^2) hiis *L M* **12** <de comprehensione formarum> declaratum *L* ‖ ex hoc igitur *O* ergo ex hoc *G* ‖ ista comprehensio est *L O* **13** non in] (P^1) in *P* **15** [forte] *M* **16** Gaumar] gallina *H*

202vb3 qui] quando $\eta\,\theta$ ‖ intrant] revertuntur $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ **4** accidit — magnus] collabuntur in sompno $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ **5** [sponte] Π **7** visu — auditu] sensu visus et sine sensu auditus $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ sensu visus aut sine sensu auditus α ‖ sunt <actiones eorum> $\Omega\,\alpha\,\beta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ **8–9** [secundum — enim] η **10** [quando] ϵ que β **10–11** contrahentur virtutes exteriores] contrahetur exterior $\Omega\,\alpha\,\beta\,\delta\,\epsilon\,\theta$ contrahetur prima γ durabitur exterior η **11** syncopis] simile syncopi sicut accidit eis qui dicuntur esse debiles spiritu $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ **12** [ista comprehensio] η **13** <est> in vigilia $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ **14** aliquis homo comprehendat] individuum comprehendat ex hoc $\Omega\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ sit si comprehendat α **15** in sompno] comprehendit $\Omega\,\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ ‖ ipsam formam] in causa forme η in tempore eius formam θ ‖ rei <propriam in suo loco> Π rei que acquiritur $\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ **16** simile <et similitudo eius> $\alpha\,\beta\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ ‖ Gaumar] Gaumar, benigne faciat Deus ei in suo sermone: O numere montis Γ Δ prophetis pax cum eis Π

Deest codex ζ

202va 67 Ideo autem magis apparent predicte visiones in sompno quam in vigilia,
quoniam in sompno virtutes intrinsece sunt forciores quam in vigilia,
quia omnes virtutes exteriores sensibiles motive derelictis sensus organis
64 congregantur interius; propter quod operacio virtutis ymaginative, que
67 est harum visionum comprehensiva, fit forcior et congregacio istarum
202vb 1 virtutum interius est causa quare prophecie quandoque videntur in casu
9 epilencie. Quandoque tamen accidunt predicte visiones in vigilia propter
10 excessum cogitacionis in qua virtutes extrinsece contrahuntur ad interius

202vb

Propter quid vero sunt sompnia? Dicamus ergo propter sollicitudinem circa hominem: homo enim quia indiget cognitione et comprehensione in virtute cogitativa, qua sciret res futuras utiles et nocentes, ut sit paratus contra illas, ideo fuit sustentata ista virtus cum hac enuntiatione nobili et comprehensione spirituali. Et ideo dicitur quod est una pars prophetie. Et hoc manifestum est in sompnio Pharaonis, de quo interrogavit Ioseph. Interpretator autem est homo qui habet animam

Genesis xli.15

464b5-7

17 <et> propter *J* || [quid] *G* || vero] vera *B J* non *G M* || sint *K* || [dicamus ergo] *B P* dicamus scilicet *G K O* dicamus quod *H* dicamus igitur quod *L* dicamus ergo quod *M* **18** circa sollicitudinem *H* || hominem] homines *O* **19** cognitione] cogitatione *G* || [in] *M* et *H* **20** qua] quando *H* quia *M* que *O* || sciat *H* || utiles futuras *G O* **21** illas] istas *L M* || ideo fuit sustentata] et ideo fuit sustentata *B* sustentata ideo fuit *L* non fuit sustentata *M* || virtus ista *B* illa virtus *G O* i^{a} virtus *H* **22** enuntiatione] enuntione *K L* || nobili <in sompno> *G* **23** pars <tantarum> *B P* pars causarum *O P*^{2} **24** est manifestum *H* manifestum *G* || sompno *G K L M O P* **25** autem] enim *G K L M O* || homo est *H* homo *O*

Deest codex ζ

17 [dicamus ergo] Ω α β γ δ ϵ η θ **18** sollicitudinem <perfectam> Ω α β γ δ ϵ η θ **19** quia — comprehensione] proprius est cognitioni et comprehensioni Π || virtute <intelligenti> Ω α β γ δ ϵ η θ **20** sciret] comprehenderet Ω α β γ δ ϵ η θ || [futuras] β δ ϵ η θ **21** illas] rem et sit promptus ad eam et gaudeat etiam in veniendo boni et contendat in veniendo eius Γ Δ α β δ ϵ η θ rem et sit promptus ad eam et gaudeat in veniendo boni et sit promptus et contendat in veniendo eius γ || fuit — virtus] ista virtus β fuit sine ista virtute η θ **22** hac enuntiatione nobili] hoc instrumento agili Π **23** dicitur] credimus θ || pars <talis> Ω α β γ δ ϵ η θ **24** sompnio Pharaonis] sompniis que videbat rex Ω α β γ δ ϵ η θ || [de quo interrogavit] θ de quo interrogatus est Π **25** Ioseph <pax sit cum eo; quando Ioseph, pax cum eo, interpretatus est de hoc, et monstravit eis quod parati essent sterilitati quam significabant sompnia ut serant in annis copie granum in suis spicis, et non corrumpatur et restet ad annos sterilitatis> Γ Δ Ioseph pax sit cum eo; quando Ioseph interpretatus est eis de hoc, monstravit eis quod parati essent monitioni quam significabant sompnia ut serant in annis copie granum in suis spicis, et non corrumpatur et restet ad annos sterilitatis Π Ioseph pax sit cum eo; quando mandaverit eis quod excitentur per famem quam significabant sompnia ut condant in annis copie granum in suis spicis et non corrumpatur ad tempus annorum famis α Ioseph pax sit cum eo; quando mandaverit eis quod excitentur per famem quam significabant sompnia ut condant in annis copie granum in suis spicis et non corrumpatur et restet ad annos famis β Ioseph pax sit cum eo; quando mandaverit eis quod parati sint fami quam significabant sompnia ut condant in annis copie granum in suis spicis, et non corrumpatur et restet ad tempus annorum famis γ Ioseph pax sit cum eo; quando mandaverit eis quod parati sint fami quam significabant sompnia ut condant in annis famis granum in suis spicis, et non corrumpatur et restet ad annos famis δ Ioseph iustus; quando mandaverit ei quod parati sint fami quam significabant sompnia ut condant in annis copie granum in suis spicis, et non corrumpatur et restet ad annos famis ϵ Ioseph pax sit cum eo; quando mandaverit eis quod excitentur per famem quam significabant sompnia ut condant in annis copie granum in suis spicis, et non corrumpatur et restet ad annum famis η Ioseph pax sit cum eo; quando mandaverit eis quod parati sint fami quam significabant sompnia ut condant in annis copie granum in suis spicis, et non corrumpatur et restet ad annos famis θ

corporis, quamvis non derelinquant sua instrumenta, per que operantur; sed hoc est rarum respectu eorum que apparent in sompno. Et ideo illis qui profunde cogitant de statu suo sepius accidunt huiusmodi visiones

202vb

paratam naturaliter ad distinguendum similitudines rerum
et sompniorum. Et est ille cui largitur intellectus intentiones
corporales, cui assimilantur in sompno intentiones
spirituales; et de necessitate debet scire similitudines universales
omnibus gentibus et similitudines proprias cuilibet genti
et cuilibet modo hominum. Gentes enim diversantur in
hoc duobus modis, quorum unus est naturaliter, scilicet secundum
virtutes eorum et secundum entia eis propria in suis regionibus;
secundus autem est secundum similitudinem et opiniones secundum
quas nati sunt secundum leges suas, et receperunt fidem
a nativitate, scilicet de primo principio et angelis et resurrectione.
Et oportet interpretantem, sicut dicit Aristoteles,
ut semper sit cogitans et mundus non declinans ad mores

27 [est] *P* est P^1 || cui] qui *G* || intentiones] (L^2) intentionis *L* super intentiones *O* **28** cui] an *K* que *P* || assimilabantur *B P* || sompnio *H I J* **29** debes *B K L M P* debens *G* debetis *O* || similitudines] similes *B* vel similitudines intentiones *L* intentiones *M* **30** omnibus generibus *G H L M* entibus et omnibus *O* || similitudines] similes *B* **31** diversificantur *G* **31–32** duobus in hoc O^2 duobus *O* **32** [scilicet] *G H K L M O* **33** entia] essentia *M* **34** [est] *G H K M O* || similitudines *G M* || opinationes *J* **35** fidem <inde> *B P I J* **37** interpretantur *O* interpretationem *P* interpretatorem P^2

26 distinguendum] intelligendum Ω α β γ δ ϵ η θ **27** et sompniorum] que sunt in sompniis Ω α β γ δ ϵ η θ **31** [et cuilibet modo] β η et non est α ϵ **32** duobus modis] propter modos α **33** virtutes] virtutem Π || [entia] Π || regionibus] urbibus et suis regionibus Ω regionibus et suis urbibus α β δ ϵ θ regionibus et ymaginatione eorum γ **34** similitudinem] similitudines Ω α β γ δ ϵ η θ || opiniones] cognitiones α γ **35** secundum leges suas] ad recipiendum eas Ω α β γ δ ϵ η θ || receperunt fidem] soliti sunt habere fidem in eis Ω α β γ δ ϵ η θ **36** resurrectione] substantia boni humani Ω α β γ δ ϵ θ bono humano η **38** semper sit] consuefaciat suam animam Ω α β γ δ ϵ η θ || cogitans et mundus] in cogitando et consyderando, et suum corpus in munditia, et sit castus Γ Δ β δ ϵ η θ in cogitando et consyderando in munditia, et sit castus Π α γ **38–39** ad — anime] per illud quod pendet bruta anima Π

Deest codex ζ

in sompno quam aliis, per quas cognoscunt vias ad utilitates procurandas
et ad dampna evitanda, sicut accidit socio Moachi Phenici podagrico,
qui vidit Galienum in sompnis dicentem sibi: "Accipe coloquincidam et
pulveriza eam cum bdellio[1] et confice cum aqua caulium et maiorane et
suppone." Qui excitatus fecit quod sibi dixerat Galienus in sompnis et
curatus est.

Homines autem qui sunt melancolice complexionis magis sunt apti
ad sompnia vera quam alii | homines. Q 44va

Virtus enim ymaginativa que comprehendit huiusmodi visiones est
semper in motu secundum naturam suam et subito transmittit formas
ymaginabiles, unam in aliam convertendo, quod multum impedit fixionem
in rebus comprehensis.

[1] bdellio *Shields* udelio Q

202vb

brute anime. Et forte accidit homini ut unum sompnium
interpretetur in alio sompnio, sicut accidit Herculi 40
regi in sompnio, quod narravit Aristoteles: sompniavit enim sompnium
quod nullus scivit interpretari. Et cum dormivit
interpretatum fuit ei et remansit sollicitus in hoc, quousque
acciderent ille res. Et forte accidit homini ut videat
sompnium et post hoc obliviscatur et deinde forte 45
rememorabitur illud sompnium in vigilia. Et quando
rememoraverit, secundum illum modum sentiet quo
sentiebatur in preterito. Et iam diximus quomodo. Et
464a32-33 quidam homines sunt verioris sompnii quam quidam
propter diversitatem eorum in hac virtute ymaginativa; 50

---

39 brute anime] bruti animalis *G H L M O* brute animalis *K* ‖ sompnium] (P^2) sompnum *G L M P* **40** ?interpretur *K* interpretatur *O* in tempore est O^1 ‖ [in] *O* ‖ sompnio] (P^2) sompno *G K L M P J* **40–41** [sicut — sompnio] *K* sicut accidit Herculi regi in sompno *G M* sicut accidit regi in sompnio *O* sicut accidit Herculi regi *P* sicut accidit Herculi regi in sompnio P^2 **41** <quod> sompniavit *L M* ‖ [enim] *B L M P* autem *I J* ‖ [sompnium] *H* sompnum *L M P* **42** nullus] non *G* **44** acciderent] acciderint *K* acciderent ei *O* acciderunt *P* ‖ ille res] eventus illarum rerum *H L M* ‖ ut] (P^2) et *P* **45** sompnum *K L M O* ‖ obliviscetur *B H K L M P I* obliviscitur *O* **46** illud sompnum *K L M O* sompnum illud *O* ‖ quando] quandoque *I* **47** rememorabitur *G O I J* ‖ illum] (K^1) illud *K* ‖ modum] locum *G* ‖ [sentiet] *B P* **48** sentiebantur *P* ‖ iam] ideo *L M* ‖ quomodo. Et] quando et *B* quomodo etiam *G* quomodo et ?quia *H* quomodo *L* **49** verioris] minoris *G* interioris *O* ‖ sompni *G K* **50** diversitatem] debilitatem vel diversitatem *G* debilitatem *H K M O*

Deest codex ζ

39 anime <spiritualiter> Ω α β γ δ ϵ η θ **40** [sompnio] η sompnio quod videt Ω α β γ δ ϵ η θ **41** sompnium <mirabile> Ω α β γ δ ϵ η θ **42** nullus scivit] erravit interpretans Ω α γ δ ϵ η θ exclamavit interpretans β **43** interpretatum fuit] interpretate fuerunt ille res quas vidit Ω β γ δ ϵ η interpretate fuerunt res quas vidit α θ ‖ hoc] his rebus quarum eventus enuntiatus fuit Ω β γ δ ϵ η θ his rebus quarum eventus declaratus fuit α **44** [ille res] Ω α β γ δ ϵ η θ **45** sompnium] sompnia Ω α β γ δ ϵ η θ ‖ [post hoc] Ω α β γ δ ϵ η θ **46** rememorabitur illud sompnium] rememorabuntur ea Γ Δ rememorabuntur ea et forte non rememorabuntur ea Π α β γ δ ϵ η θ ‖ quando] ideo Π **47** rememoraverit <rememorabit> Ω α β γ δ ϵ η θ **47–48** sentiet quo sentiebatur] quo rememorat ea que sentiebat Ω α β γ δ ϵ η θ **49** sunt] vident sompnia γ ‖ verioris sompnii] veriores et magis vident in sompno Γ Δ veriora sompnia et magis vident in sompno Π α β γ δ ϵ η θ **50** diversitatem] nobilitatem Ω α β γ δ ϵ η θ ‖ virtute <scilicet virtute> Ω α β γ δ ϵ η θ

Frigiditas autem in melancolicis impedit velocitatem motus in ymagina- 65
cione et siccitas adiuvat ad fixionem formarum comprehensarum. Com- 66
plexio autem humida opilat vias sompni et obtenebit virtutes et facit 67
sompnum profundum, quasi similem morti, ita quod quasi nichil ymagi-
natur dormiens, et precipue si humiditas associetur frigiditati. Et propter
causam predictam melancolici optime retinent sompnia sua. Vident 68
eciam quandoque in vigilia quod alii vident in sompno. Sunt autem 69
huiusmodi visiones et prophecie proprie quidem de rebus futuris, que 1 203ra

202vb

et isti sunt habentes complexiones melancholicas
frigidas et siccas: humiditas enim cooperit virtutes et
oppilat vias spirituum et facit sompnum similem morti,
ita quod fere nichil ymaginatur dormiens. Et humor melancholicus
convenit sompno et actioni istius virtutis:
quia enim iste humor est multi vaporis, ascendit
ad caput et facit sompnum, et ideo convenit sompnio.
Et etiam convenit huic virtuti quia ista virtus
semper est in motu et in sompno et in vigilia et semper transfertur
de una ymagine ad aliam. Et ideo malitia sue
actionis est in velocitate motus de una ymagine ad
aliam et in paucitate confirmationis et quietis; et
bonitas sue actionis est in confirmando et bene

---

51 complexiones melancholicas] complexiones melancholicas multas *L* melancholicas complexiones multas *M* **52** frigidas et siccas] frigiditas et siccitas *H* **52–53** cooperit virtutes et opiliat vias spirituum *B* cooperit virtutes *H K M* quando opilat vias spirituum et cooperit virtutes *O* **53** sompnium *I J* || similem] (P^2) simile *B L P I J* **54** nichil fere *G H K L M* || ymaginetur *G H K L M* ymaginat *O* || melericus *B G* melitus *L* melantur *O* **55** convenit] (L^1) quod venit *L* || sompno] (*P*) sompnio *O* P^2 *I J* || actioni istius] actionis illius *M* **56** accedit *H* **57** <ad> sompnum *L M* || sompno *G H K L M* **58** quia] quod *G* secundum *L* **59** in motu] immota *L* || et in sompno] et sompno *M* in sompno *J* || [in (3)] *K L P I J* || transitur *G* transferuntur *O* transferunt O^1 **60** ymaginatione *G H K L M* ymaginativa *O* **61** ymaginatione *G* **62** [et (1)] *H* **63** [bene] *K* in bene *B O I J*

---

52 cooperit virtutes] innata est cooperire virtutes et facere otiosam actionem earum Ω α β γ δ ε η θ **53** spirituum] spiritūs Ω α β γ δ ε η θ || facit — morti] sompnus sui habentis est valde demersus Ω α β γ δ ε η θ **54** ymaginatur dormiens] ymaginantur in sompno eorum simili morti Γ Δ ymaginantur, immo sompnus eorum similis est morti Π ymaginantur in sompno eorum, immo sompnus eorum similis est morti α β γ̈ δ ε η θ || melancholicus <congregatur in eo quod> Ω α β γ δ ε melancholicus celebratur in eo quod η θ **55** <convenit> actioni Ω α β γ δ ε non convenit actioni η θ **56** quia enim] convenit autem sompno quod Ω ω **56–58** [iste — quia] η **56** vaporis <et> Π α **57** [et ideo convenit sompnio] Ω ω **58** et etiam convenit] convenit autem Ω α β γ δ ε ζ θ || [huic] ζ **59** <magno> motu Ω ω || <semper perturbata> in sompno Ω α β δ ε ζ semper respirans in sompno γ semper mota in sompno η semper excitata in sompno θ || [semper (2)] Ω ω **60** ymagine] dispositione Π **60–62** [et — aliam] γ δ **60** [malitia] ε **61** motus <et translatione> Ω α β ε ζ η θ **62** quietis] dispositionis ad ymaginem rei quam ymaginaverat Γ Δ ω dispositionis ad rem quam ymaginaverat Π **62–64** [et bonitas — ymaginaverat] β η

Deest codex ζ

203ra

nondum sunt; nichil tamen prohibet eas esse eciam de rebus presencibus
et preteritis, quando huiusmodi res sunt nobis ignote, sicut fuit in Moyse. *Exodus* iii–iv
Quia vero noticia rerum est in nobis aut per sciencias speculativas aut
per artes operativas aut per virtutes particulares cogitativas, manifestum
est quod noticia huiusmodi est in nobis per virtutes particulares cogita-
tivas, quia ipsa pro maiori parte est rerum particularium que future sunt,
circa quas virtus cogitativa sollicitatur propter utile et nocivum. Et

202vb

ymaginando illam rem quam ymaginaverat. Et isti
actioni convenit complexio frigida et sicca: frigiditas
enim facit tarditatem motus et siccitas facit confirmationem
forme. Et ideo ista virtus habet magnum
dominium in melancholicis, ita quod in vigilia comprehendunt
quod alii comprehendunt in sompno.
Utrum autem ista comprehensio sit in tribus
temporibus est consyderandum; quod autem oportet enuntiari est
futurum tempus, sed non est remotum ut hoc cadat in preterito
et in presenti, quando fuerit ignotum apud nos. In quo vero genere
cadat ista enuntiatio consyderandum est, quoniam
genera rerum scitarum aut sunt scientie speculative aut artes
operative aut virtutes cogitative particulares. Et est
manifestum quod ista comprehensio non est in maiori parte

64 ymaginaverat] ymaginaretur *G* **65** frigida et sicca] frigidi et sicci *L M* ‖ frigiditas] (G^1) frigidita *G* frigidas *K* **66** tarditatis *B* tardationem *G* ‖ et siccitas] siccitas vero *G H* siccitas enim *K* siccitas *L M* et siccitas enim *O* ‖ [facit (2)] *B* **67** [magnum] *K* **68** dominium] divinum *G L* ‖ in melancholicis] melancholice *G* in [mulieribus ita] melancholicis *H* in melancholicum *K M O* in multis *L* ‖ comprehendit *B* **69** [quod alii comprehendunt] *M* ‖ sompnio *O J* 203ra1 complexio *O* virtus sive comprehensio *G H K L M O I J* ‖ sint *G* fit *L M* **2** temporibus] virtutibus *M* ‖ consyderandum est *O* est servandum consyderandum *G* consyderandum *L M* **3** tempus] tempori *H L M* tempore *K* ‖ hoc] hic *K* **4** [in (1)] *G H L M* **5** cadit *B P* entium cadat *J* **6** scitarum] siccarum *M* **7** cognitive *G H K L O* ‖ et <hoc> *O* **7–8** manifestum est *G O* **8** [ista] *K* ‖ apprehensio *K* **8–9** [non — maiori — cuius comprehensio] *M* non — maiori — eius comprehensio *G* non — maiore — cuius comprehensio *H*

64 ymaginando <et disponendo> Ω α γ δ ϵ ζ θ ‖ illam rem quam] illas res quas γ δ ζ **66** siccitas [facit] Ω ω **67** ista virtus habet magnum] iste virtutes habent Ω **69** [alii] Ω ω 203ra1 ista comprehensio] iste sompnus Γ Δ **2** temporibus] rebus scilicet preteritis, presentibus et futuris Ω ω ‖ [est consyderandum] Π ‖ oportet enuntiari] propositum est ex eis in enuntiatione Ω ω **3** futurum tempus] in futuro Ω ω ‖ hoc <comprehendat> ζ **4** fuerit <illud> Γ Δ ω ‖ [in quo] η in isto θ ‖ genere <generum cognitionum> Ω ω **5–6** [cadat — genera] Γ Δ β γ δ ϵ ζ η θ cadat ista comprehensio quoniam Π α **6** rerum scitarum] sicut dictum est Γ Δ res scite sicut dictum est Π res scita sicut diximus α sicut diximus β γ δ ϵ ζ η θ ‖ sunt scientie speculative] est scientia speculativa ω ‖ artes <speculative> δ **8** quod ista comprehensio] ex re istius comprehensionis quod Ω α γ ϵ ζ ex re comprehensionis quod β δ η θ

quamvis artes operative, sicut creditur, possint acquiri in sompno, specu- 203ra
lative tamen non possunt. Iste enim acquiruntur per primas proposi- 15
ciones applicatas conclusionibus innotescendis: alioquin prime propo- 16
siciones essent frustra in scienciis speculativis. Quod si forte aliud tale 18
comprehenditur in sompno, hoc erit per accidens et raro. Sciencia enim 20
speculativa non acquiritur nisi per disciplinam. Quod si forte aliquis 22
habuerit eam absque disciplina sive absque modo disciplinabili, pocius erit 23
dicendus angelus quam homo. 24

Sompniorum autem bonus interpretator est ille homo qui habet 25 202vb

203ra

nisi in rebus futuris, cuius comprehensio proprie est in virtutibus
10 cogitativis particularibus quibus utuntur ad comprehendendum
utile et nocens in rebus futuris. Artes autem
operative existimatum est quod possunt acquiri in sompno;
scientie autem speculative remotum est ut accidat hoc
in eis: homo enim naturam habet ad comprehendendum
15 scientias speculativas per primas propositiones habitas.
Et si homo comprehenderet eas sine propositionibus,
tunc ille propositiones essent otiose. Et natura noluit
hoc. Et universaliter, si aliquod intellectum de intellectis scientiarum
speculativarum acquiratur hoc modo, erit accidentaliter
20 et raro. Et similiter impossibile est ut per ipsum
fiat ars speculativa, nisi aliquis ponat hic esse aliquem
modum hominum qui comprehendunt scientias

---

9 [est] *G* || in virtutibus] a virtutibus *B G K O P J* in naturalibus *L* virtutibus *M* **10** cognitivis *G O* || particularibus] propriis *H* proprie partibus *O* || utantur *M* || apprehendendum *H* **11** autem] enim *H K M* vero *O* **12** estimatum est *B G H L M O P* estimant *K* || quod] ut *G* || possint *B G I J* || sompnio *I J* **13** hoc accidat *L M* accidat *H* **15** primas] quas *K* proprias *J* **16** apprehenderet *G* comprehendat *L* comprehendet *M* || eas] ens *K* **17** noluit] voluit *B G H K M I J* **18** aliquid *G H K* quid *M* || intellectis] intellectu *H M* **19** speculatarum *B I* || [modo] *B* || erit accidentaliter] et accidit *O* **20** [per] *O* **21** <vel> nisi <ut> *L* || hic] hoc *H* **22** qui] que *O* || comprehendat *K*

9–10 virtutibus — utuntur] virtute, in isto vero genere generum scitorum Γ Δ **12** existimatum est] sunt γ || possunt acquiri] acquiruntur Ω ω || sompno <sicut multe res quarum principium scientie in medicina est per enuntiationem in sompnio> Ω α γ ϵ ζ sompno sicut multe res quarum principium scientie β η θ sompno in compositis rebus quarum principium scientie in medicina est per enuntiationem in sompnio δ **13–14** [scientie — eis] β η θ **14** <quia, si hoc esset in eis, esset consyderatio eius res otiosa et vana> homo Γ Δ hoc aut erit res otiosa et vana homo Π quia, si hoc esset in eis, esset res otiosa et vana homo α β γ δ ϵ ζ θ quia, si hoc esset in eis, esset res otiosa homo η **15** habitas] cum quibus creatus est Ω ω **16** [homo] Ω ω || propositionibus <primis> η θ **17** ille propositiones] propositiones prime Ω α γ δ ϵ η θ prime β ζ || otiose <verbi gratia, si posset ambulare sine pedibus, tunc essent pedes in nobis vani et otiosi> Ω otiose verbi gratia, si posset ambulare sine pedibus, tunc essent pedes in eo vani et otiosi α γ δ ϵ ζ otiose verbi gratia, si posset ambulare sine pedibus, tunc essent vani et otiosi β η otiose verbi gratia potest ambulare sine pedibus tunc sunt vani et otiosi θ || noluit] negat Ω α repudiat β γ δ ϵ ζ η θ **18** [aliquod intellectum] Π || [scientiarum] Π **19** acquiratur] ponitur Π **20** [et raro] Π **21** fiat] conveniat Ω compleatur α β δ ϵ η θ sit γ ζ || speculativa <O Deus> Ω ω || aliquis] homo Ω ω || [hic] γ ϵ **22** [modum] η

202vb 26 naturam aptam ad distinguendum similitudines rerum et promptitu-
27 dinem ad diversas res sibi assimulandum, et qui apud se habet copiam
28 intencionum corporalium, quibus possit assimulare intenciones spirituales
29 comprehensas in sompno, et qui scit diversitates omnium gencium aut
30 plurium et res que apud eas sunt et mores earum, sive naturales sive

203ra

speculativas sine disciplina. Et isti homines, si sunt, equivoce
sunt homines; immo magis videntur angeli quam homines.
Sed hoc videtur impossibile ex hoc quod dico:
cognitio enim speculativa una est in se non diversa, sive
fuerit scita per disciplinam sive sine disciplina. Et si esset
scita per utrumque, tunc disciplina non esset accepta
necessario in definitione eius. Et sic sumus inter duo,
aut ut dicamus quod ista cognitio equivoce dicitur cum
cognitione humana aut ut concedamus quod eadem res
invenitur per causas diversas. Et secundum hoc respectus rei ad
suas causas, quibus constituitur, non erit necessarius. Et
omne hoc est impossibile. Dicere autem quod possibile est ut ymagines
rerum speculativarum acquirantur ab aliquo modo
hominum hoc modo comprehensionis impossibile est, quoniam
acquisitio earum hoc modo est superfluum, cum iam acquirantur
ab homine modo perfectiori, nisi aliquis dicat forte

---

23 [si sunt] *H K L M* **24** [videntur] *H* **25** sed] si *L* ‖ videtur] (O^2) universaliter *O* **26** cognitio] cognitiva *G* ‖ diversa] divisa *G K M* divisiva *O* **27** fuerit] sit *H* **28** [scita] *G* **30** dicamus] iudicamus *K* dicimus *M* ‖ [quod] *H M* ‖ dicitur] sumitur *L* **31** <cogitatione vel> cognitione *L* ‖ aut] autem *G* [et] *M* ‖ [ut] *B* ‖ dicamus *G* concedimus *L* **32** inveniatur *O* ‖ diversas causas *G H K L M O* ‖ hoc respectus] respectum *K* **33** necessitas *G O* necessarium O^2 **34** omne] totum *G H K L M O* ‖ est (1)] erit *H* ‖ possibile] impossibile *G* ‖ [est (2)] *L M* ‖ ymago *O* **35** speculatarum *J* ‖ acquiratur *O* **35–37** [ab — acquirantur] *K* **37** eorum *M* ‖ est hoc modo *H* ‖ iam] non *M* ‖ acquiratur *O P* **38** nisi] (L^1) ut *L*

---

23 isti — sunt] iste modus si est $\Omega\,\omega$ **24** sunt] est $\Gamma\,\Delta$ **25** [ex hoc] γ **26** diversa] conveniens Ω ‖ sive <non> θ **27** sine] fuerit scita sine $\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta$ non fuerit scita η fuerit scita θ **29** [necessario] $\Omega\,\omega$ ‖ eius <et non necessario in acquirendo ipsam> $\Omega\,\alpha\,\beta\,\delta\,\epsilon\,\eta\,\theta$ eius et non necessario in comprehendendo ipsam $\gamma\,\zeta$ ‖ duo] unum duorum $\Gamma\,\Delta$ **30** dicamus] concedamus $\Omega\,\gamma\,\epsilon\,\zeta$ **31–32** [aut — diversas] $\beta\,\gamma\,\delta\,\eta\,\theta$ **31** concedamus] dicamus $\alpha\,\epsilon$ **32** et] etsi concederemus quod eadem res invenitur per causas diversas ω ‖ respectus] coniunctio $\eta\,\theta$ **33** erit necessarius] esset necessarius $\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta\,\epsilon\,\zeta$ esset necessaria $\eta\,\theta$ **36** [hominum] θ **37** superfluum] actio Π

---

positos a lege, et opinionem earum de ordinacione sue vite ad Deum et de 202vb
statu animarum post mortem. Et debet interpretator sompniorum esse
homo profunde cogitacionis, maxime mundicie in corpore et in anima,
abstractus omnino a brutalibus desideriis, et per ardentem affectum ele-
Daniel ii, lv vatus ad contemplacionem divini luminis, sicut Daniel factus. Et
frequenter accidit uni homini ut unum sompnium[1] ipsius sit interpretacio
alterius, sicut dicitur de Hercule, qui sompniavit unum sompnium[2] quod

[1] sompnium *Shields* sompnum $\mathfrak{Q}$
[2] sompnium *Shields* sompnum $\mathfrak{Q}$

203ra

quod iste modus comprehensionis est proprius eis in
40 quibus est possibile ut addiscant scientias speculativas;
sed si isti sunt, equivoce sunt homines. De sompniis autem
veris et propter quid sunt et quomodo dictum est. De causis
vero sompniorum falsorum dicendum est. Et ista sompnia
universaliter sunt a duabus causis, quarum una est ab actione
45 virtutis ymaginative apud sompnum in passionibus
remanentibus in sensu communi de sensibilibus extrinsecis
et ab actionibus istius virtutis in intentionibus depositis
in virtute rememorativa et cogitativa de illis rebus
sensibilibus: motus enim istius virtutis, scilicet ymaginative,
50 semper est in thesauro istius virtutis, scilicet cogitative

---

39 [quod] *BHKLMOP* ‖ i^{e} *B* ille *K* ‖ proprius] (*O*) prius O_2 ‖ [in] *G* **40** possibile] (O_2) impossibile *O P* ‖ scientias] suas *K* **41** sed si] et *H* si *L* ‖ [isti] *G L M* [isti] isti *O* ‖ homines sunt *K* homines *H* ‖ sompniis] (M^2) sompnis *G K M* **42** [et — et] *O* et propter quid sunt et propter quod *B K P* propter quid sunt et *H* quid sint et propter quid O^2 ‖ quomodo] quando *H* quoniam *O* **43** vero] autem *G O* ‖ falsorum sompniorum *H* sompniorum *O* sompniorum falsorum ?O^1 ‖ i^{a} *B* illa *M* **44** sunt universaliter *B* ‖ quarum] (M^2) quorum *M* ‖ [ab] *H* **44–45** virtutis ymaginative actione *K L M O* actione virtutis ymaginative actione *G* **45** passionibus] (O^2) omnibus *O* **46** de] in *K* ‖ sensibilibus] sensibus *H O* **47** illius *M* ‖ [in] *M* in M^2 ‖ intentionibus <vel> *O* ‖ depositis] (O^1) dispositis *H L M O* **48** memorativa *M* ‖ cogitiva *O* ‖ istis *L O* **49** modus *G* ‖ illius *M* ‖ [virtutis] *G* ‖ [scilicet] *H L M* **49–50** [ymaginative — scilicet] *K* ymagine — scilicet *O* **50–51** [istius — thesauro] *M* istius virtutis scilicet cogitative et rememorative est thesaurus *K* istius virtutis scilicet rememorative et cogitative et thesauro *L*

39–256rb18 [comprehensionis — proprie] Γ **39** est proprius] invenitur in Δ Π ω **40** quibus <non> Δ Π α β δ ε ζ η θ ‖ speculativas <aut naturaliter aut alio modo> Δ Π β γ δ ζ η θ speculativas aut naturaliter aut alio modo nature α ε **41** si isti sunt] si isti inveniuntur Δ Π α γ isti inveniuntur β δ ε ζ η θ ‖ sompniis autem] quiditate autem sompniorum Δ Π **42** quomodo] ex quo fiunt et quomodo fiunt Δ Π ω **43** falsorum] verorum ε ‖ ista sompnia] sompnia autem θ **44** una — actione] est in actione γ una est actio η **45** passionibus] descriptionibus α ε **47** [ab] β ‖ actionibus] actione Δ Π α γ δ ε ζ η θ ‖ [intentionibus] θ **49** motus] usus Δ Π ω ‖ scilicet <virtutis> Δ Π ω **50** in thesauro] thesaurus β γ δ ε η θ propter ζ ‖ istius virtutis] istarum duarum virtutum Δ Π α β γ ε η θ istas duas virtutes ζ ‖ scilicet <thesauro> Δ Π α scilicet thesaurus β γ δ ε η θ scilicet thesaurum ζ **50–51** cogitative et rememorative] rememorative et cogitative ω

Deest codex Γ

202vb 42 nullus scivit interpretari; et postea vidit interpretacionem eius in alio
44 sompnio et evenit ei postmodum secundum interpretacionem quam
44 vidit.

203ra 42 Falsorum autem sompniorum tres sunt cause, quarum una est assi-
45 duitas actionum in vigilia circa aliquas res quarum passiones remanent
apud sompnium in sensu communi. Et virtus ymaginativa negociatur
50 in eis, cuius motus est semper in thesauro virtutis memorative et cogita-

203ra

et rememorative, et thesauro sensus communis. Causa autem
460b3-7 secunda est desyderium naturale anime: anima enim
bruta, quando desyderaverit aliquid esse aut non esse, innata
est facere similitudinem forme illius rei desyderate
in illa dispositione desyderata et presentare idolum illius 55
rei. Et ideo qui desyderat mulieres videtur coire; et habens
sitim videtur bibere aquam. Et hoc genere sunt sompnia
que significant apud medicos dominium humorum in corpore,
verbi gratia, quod videre ignem significat dominium cholere, et
sompniare aquam significat dominium phlegmatis. Et differentia 60
inter istas falsas formas et veras in sompno est
quod anima miratur a formis veris et excitatur quasi timida
ab illo sompnio et admirata de illa spiritualitate

---

51 causa] cum *H* **52** secunda] falsa *H* ‖ [anime] *G* ‖ anima] animalia *G K* **53** bruta] brutalis *J* ‖ desyderaverunt *G* desyderavit *H L* desyderant *K* ?desyderat *O* ‖ aliquod *H* ‖ aut] vel *G K* **54** [facere] *P* ‖ forme] (*P*) formare P^2 **54–56** [desyderate — dispositione — rei] *M* desyderate — dispositione — re *O* desyderate — desyderatione — rei *P* desyderate — dispositione — rei M^2 **56** qui desyderat] desyderans *L M* ‖ videtur] (*O*) videt *B* O^2 **57** videt *B K* ‖ [aquam] *M* ‖ et] et ex *G* de *O* et in *J* **58** signant *B M P* ‖ in corpore] corporum *H* **59** videre] video *G* ‖ significat] (*M*) signat *G* M^2 ‖ cholere] (G^2) corporale *G* **60** signat *G M* ‖ phlegmatis] falsitatis *B G K P* frigiditatis *H* flantis vel frigiditatis *L* fleumatis vel frigiditatis *M* ?flagtis *O* fleumatis G^2 **61** falsas formas et] formas et formas *G K* fantasias et formas *H* falsas formas et formas *L M* formas falsas et *O* falsas et formas *P* ‖ sompnio *I J* **62** miratur] minatur *G* mutatur *H L M* ‖ formis] [formis veris] formis *K* sompniis *I J* ‖ timida] tumido *H* **63** sompno *G M O* ‖ admirata] (M_2) admirate *K* admutata *M*

Deest codex Γ

51 thesauro] thesaurus $\beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \eta\ \theta$ thesaurum ζ ‖ causa] forma δ **52** desyderium naturale] eventus earum a desyderiis naturalibus $\Delta\ \Pi\ \omega$ **53** aliquid <scilicet> $\Delta\ \Pi\ \omega$ **54** est <anima ymaginativa> $\Delta\ \Pi\ \omega$ **56** rei <in illa dispositione desyderata et presentare idolum illius rei in illa dispositione desyderata et presentare idolum illius rei> α rei in illa dispositione desyderata $\beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \eta\ \theta$ **58** medicos] medicum $\beta\ \delta\ \zeta\ \eta\ \theta$ **59** videre ignem] sompnium ignis $\Delta\ \Pi\ \omega$ ‖ significat <apud eos> $\Delta\ \Pi\ \omega$ ‖ cholere] bilis rufe $\Delta\ \Pi\ \alpha\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \theta$ calidi $\beta\ \zeta$ ignis η **60** sompniare aquam] sompnium aque $\Delta\ \Pi\ \omega$ **61** [falsas] ζ ‖ <formas> veras $\Delta\ \Pi$ ‖ [in sompno] $\Delta\ \Pi$ **62** miratur — veris] admiratur et miratur veras $\Delta\ \Pi\ \alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \zeta\ \theta$ gaudet et miratur veras ϵ ‖ excitatur <et perturbatur suus spiritus> ω ‖ quasi] et α **63** sompnio] timore β **63–64** illa spiritualitate subtili] illa spiritualitate subtili que videtur in eo $\Delta\ \Pi\ \beta\ \gamma\ \delta\ \epsilon\ \zeta\ \eta\ \theta$ ordine spirituali qui videtur in eo α

---

tive et sensus communis. Secunda causa est forte desiderium anime 51
sensitive circa aliqua sensibilia habenda vel fugienda; et ex hac causa 55
aliquis multum siciens sompniat bibere aut videre alium bibentem. 56
Tercia causa potest esse dominium humorum in corpore, secundum quem 58
modum colericus sompniat videre ignes et sanguineus res rubeas et 59
fleumaticus natare in aquis et melancolicus videre res nigras et homines 60

203ra

subtili. De quiditate igitur sompniorum verorum et falsorum 464b16–18
et de causis accidentium suorum dictum est.

64 igitur] ergo *G* || sompnorum verorum et falsorum *K* verorum et falsorum sompniorum *H*
65 accedentium *G* actuariis *L* || suarum *B*

64 de quiditate igitur] diximus igitur de quiditate Δ Π α β δ ε θ declaravimus igitur de quantitate ζ diximus igitur de modis η || falsorum <et dedimus causas eorum quatuor> Δ Π ω 65 de causis] causas Δ Π ω || accidentium <et contingentium> Δ Π ω || dictum est] et hic complentur res collecte de hoc tractatu, laudetur Deus multum. Tractatus tertius cum adiumento Eius. Propositum eius Δ Π et hic complentur res collecte de hoc tractatu. Nostrum propositum α β ε ζ η θ et hic complentur res collecte de hoc tractatu. Propositum eius γ δ } *Deest codex* Γ

mortuos. Et huiusmodi sompnia sunt signa medico de complexione
sompniantis. De predictis igitur tanta dixisse sufficiant.