

EL LIBRO DE LOS SUEÑOS DE SINESIO DE CIRENE

Sofía Torallas Tovar
C.S.I.C. Madrid

Sinesio de Cirene

Sinesio de Cirene⁽¹⁾, hijo de Hesiquio, es un peculiar personaje que vivió aproximadamente entre los años 370 y 413 d. C. Perteneció a una familia rica y cultivada, y ocupó una posición destacada en la política de su época. Antes de entrar en su tratado sobre los sueños, repasaremos someramente los eventos más importantes de su biografía.

En su juventud, pronto le atrajo Alejandría, centro de estudios superiores, donde residió quizá un par de años antes del 395, y fue uno de los discípulos predilectos de Hipatia (370-415), la célebre hija de Teón de Alejandría, gran matemática, astrónoma y filósofa neoplatónica, a quien consideraba “madre, hermana y maestra”⁽²⁾. Prueba de la gran amistad que los unía y la devoción de Sinesio hacia su maestra es el epistolario⁽³⁾, que también es un vivo reflejo de la vida de este hombre. Son 156 piezas que abarcan los años 390 a 413.

El año 395 vuelve a Cirene para proteger las tierras de la familia de las invasiones de los nómadas del desierto, de los macetas y los ausurianos⁽⁴⁾. Allí permanece y vuelve a sus aficiones, la caza, los caballos y la filosofía.

Su viaje de estudios a Atenas le decepciona mucho, como testimonia la carta que le escribe a su hermano Evoptio, pues la ciudad ya no es sino la piel y la filosofía la ha abandonado⁽⁵⁾.

¹ Sobre la figura de Sinesio: Lacombrade, C. (1951), *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, Paris; Bregman, A. J. (1982), *Synesium of Cyrene: Philosopher-Bishop*, Berkeley, Los Angeles, London; A. Garzya (1989), *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni*, Torino: Unione tipografico; Roos, B. A. (1991), *Synesium of Cyrene. A study in his personality*, Lund.

² Sobre Hipatia: Rist, J. M. (1965), «Hypatia», *Phoenix* 19, 214-225; Lacombrade, C. (1972) «Hypatie», *Bull. Soc. Toulousaine Etud. Class.* 166, 5-20; M. Dzielska (1995), *Hypatia of Alexandria*, Harvard: Harvard University Press; Hadot, P. (1998) «Hypatia, neuplatonische Philosophie in Alexandria», *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Bd. V. Stuttgart - Weimar: Verlag J. B. Metzler: 799-800; Beretta, G. (1993) *Ipazia d'Alessandria*, Roma: Editori Riuniti; Maeger, A. (1992) *Hypatia, die Dreigestaltige: [Philosophin, Kirchenvater, Heilige]* Reuter + Klöckner; – (1995) *Hypatia II: Philosophie, Kriterien zur Wahrheitsfindung: Schwerpunkt, analytische Geometrie als philosophischer Beweis*, Hamburg: Autorenverlag.

³ Editado por A. Garzya (1979), *Synesium Cyrenensis Epistolae*, Roma; traducción al español por F. A. García Romero (1995), *Sinesio de Cirene. Cartas*, Madrid: Gredos.

⁴ *Epístolas* 104, 113, 124.

⁵ *Epístola*. 136. Dice en esta epístola: «Sin duda, hoy día, en nuestro tiempo, es Egipto el que ha acogido y hace germinar la semilla de Hipatia».

Enviado por el senado de la Pentápolis, en su embajada a Constantinopla en 399-402⁽⁶⁾, consiguió la exención de cargas curiales y la reducción de impuestos para su país. Le alojó Peonio, al que dedica su tratado sobre el regalo, *De Dono*. En su discurso al emperador, *De regno, Sobre la realeza*, expone una crítica de la administración y de la preferencia concedida a los godos⁽⁷⁾.

El año 402 vuelve a Alejandría, donde contrae matrimonio con una cristiana, bendecido por el patriarca Teófilo (*epist.* 105). De ella tuvo al menos tres hijos: el mayor, Hesiquio, nombrado por su abuelo paterno, unos gemelos y dos hijas. En esos años, en concreto en el 404, escribió su tratado sobre los sueños, que envió a su maestra Hipatia, junto con una epístola, la 154.

El año 410, cuando Sinesio ya había fijado su residencia en Ptolemaida, murió el obispo. Por la capacidad de Sinesio para las labores políticas y todo lo que había hecho por su ciudad en las luchas contra las invasiones, le pidieron que fuera el sucesor⁽⁸⁾. Al principio, Sinesio se negó. Era ya un filósofo neoplatónico consagrado y no estaba dispuesto a renunciar a sus ideas filosóficas, y menos aún a su mujer y su familia⁽⁹⁾. Sin embargo aceptó el cargo, sin demasiado entusiasmo⁽¹⁰⁾, previa derogación del canon niceno que prohibía la ordenación de un neófito, y más tarde diría que el sacerdocio no es una renuncia de la filosofía, sino una ascensión a ella⁽¹¹⁾. Su bautismo fue posterior al nombramiento, cosa que hace de ésta una historia peculiar. Su conversión al cristianismo fue un proceso sumido en reservas, dudas y resoluciones de naturaleza muy complicada, y se resume en el corazón de un solo hombre el conflicto entre paganismo y cristianismo⁽¹²⁾. Sin embargo, su actividad como obispo fue ejemplar. Siempre sin abandonar la filosofía cumplió con sus deberes pastorales⁽¹³⁾.

Los problemas se multiplican, no sólo intrigas políticas y la invasión de los ausurianos, sino también la muerte de sus tres hijos, de la que se consuela leyendo a Epícteto. La muerte del patriarca Teófilo, el exilio de su hermano Evoptio y la consiguiente ruina económica van dejando huella en él. Sus últimas cartas reflejan el

⁶ T. D. Barnes (1986), «Synesius in Constantinople», *Greek Roman and Byzantine Studies* 27: 93-120.

⁷ La obra de Sinesio está editada por Terzaghi, N. (1944), *Synesii Cyrenensis Opuscula*, Roma; Garzya, A. (1989), *Opere*, Roma.

⁸ T. D. Barnes (1986), «When did Synesius become bishop of Ptolemais?», *Greek Roman and Byzantine Studies* 27: 325-329.

⁹ Es interesante cómo plantea sus dudas a su hermano en la *epístola* 105.

¹⁰ *Epístola* 105.

¹¹ En las *epístolas* 11 y 96.

¹² Marrou, H. I. (1952), «La conversion de Synésius», *Revue des Études Grecques* 65: 474-484: 477-480; Marrou, H. I. (1963), «Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism», en A. Momigliano, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press: 126-150: 128, interesante discusión sobre la conversión en 141-150.

¹³ Predica (*Homilias* 1 y 2), envía a la diócesis cartas encíclicas (*epíst.* 13), etc.

cansancio de un desmoralizado Sinesio, que murió poco antes que su maestra Hipatia, en el año 413⁽¹⁴⁾.

El tratado sobre los sueños *Περὶ ἐνυπνίων*

En primer lugar, es digno de atención el uso del término *ejnuvnpion*, generalmente utilizado para designar sueños desprovistos de valor mántico, siendo éste un tratado que precisamente trata de sueños proféticos⁽¹⁵⁾.

Escrito en una sola noche o en el final de una noche, e inspirado por Dios en un sueño, si podemos creer al autor (*Epist.* 154, l. 105), Sinesio pretende en esta obra «estudiar el alma imaginativa (*περὶ τῆς εἰδωλικῆς ἀπάσης ψυχῆς*)», como narra en su *epístola* 154 dirigida a su maestra Hipatia de Alejandría junto con tres obras para que ella las enjuiciara: *Sobre los sueños*, *Dión* y *Sobre el regalo*.

«La otra (scil. *Sobre los sueños*) fue Dios quien la encargó y examinó: es una acción de gracias ofrendada a la substancia representativa. En ella se ha investigado sobre toda esa alma imaginativa y se han discutido algunas otras doctrinas que aún no habían sido estudiadas por los filósofos griegos (...) La obra en su totalidad fue compuesta en una sola noche, o más bien, en lo que quedaba de aquella noche durante la que tuve el sueño en el que vi que debía escribirla»⁽¹⁶⁾.

Como han dicho algunos, esta obra sobre los sueños no constituye un tratado compacto, sino más bien un ejercicio de retórica⁽¹⁷⁾. A menudo se ha criticado o menospreciado el esfuerzo de Sinesio y se ha considerado en general esta obra como un proceso interrumpido en que el autor no llega a abordar los temas de manera satisfactoria⁽¹⁸⁾.

Otros han visto un tratamiento curioso del tema y han aplaudido la clarividencia de Sinesio, como Lacombrade (1951: 168-9), que vio originalidad «en su compromiso entre la eternidad impersonal y puramente inmaterial, garantía para las almas por los dogmas del helenismo, y la inmortalidad personal, (...) Sinesio sugiere una solución de compromiso particularmente curiosa». También Garzya (1985: 236) que dice que la originalidad de Sinesio radica en que «ha puesto en relación la especulación sobre la fantasía en cuanto que grado intermedio entre nosotros y la percepción sensorial con el problema del origen de los sueños».

¹⁴ *Epístolas* 81, 10 y 16.

¹⁵ *De insomniis* 13, 147b.

¹⁶ Todos los textos de Sinesio citados en castellano son traducción de F. A. García Romero (1995), *Sinesio de Cirene. Cartas*, Madrid: Gredos, y (1993), *Sinesio de Cirene. Himnos y Tratados*, Madrid: Gredos.

¹⁷ Guidorizzi G. (1985), «L'interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico», en Gregory, T., *I sogni nel Medioevo: Seminario Internazionale*, Roma, 2-4 ott. 1983 Roma: Ateneo: 149-170: 154-155. Del Corno, D. (1978), «I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'Impero», *ANRW II* 16.2: 1613.

¹⁸ Marrou 1963: 130.

Otro de los aspectos acertados de este análisis de Sinesio fue la intuición que tuvo sobre la parte psicológica del fenómeno onírico: la incoherencia narrativa, las emociones que provoca el sueño y que pueden permanecer durante la vigilia⁽¹⁹⁾. Quizá otra innovación, como veremos, es la de negar la simbología universal de los sueños, base del arte de la oniromancia.

Las prácticas adivinatorias y la oniromancia

Comienza el tratado con un elogio de la práctica de la adivinación como uno de los mayores bienes, y explica su funcionamiento por existir un hermanamiento entre los elementos integrantes del ser vivo y del cosmos (συνπάθεια). El que comprende este hermanamiento y vínculo entre las partes del cosmos es el sabio por naturaleza: «Así, el sabio es el que conoce el vínculo entre las partes del cosmos. Él deduce, pues, una cosa de otra y en lo presente tiene la garantía de lo lejano, sean sonidos, materias o formas»⁽²⁰⁾.

Y entre las diversas prácticas adivinatorias destaca la importancia y beneficio de la oniromancia. El alma contiene en sí misma visiones del futuro, y el sueño abre al alma el camino hacia las visiones más perfectas de los seres. Esto es «lo más sublime para el ser vivo, que trasciende su naturaleza y se une a lo inteligible después de haber vagado tanto, hasta el extremo de no saber de dónde vino»⁽²¹⁾. Sin embargo, como apunta Marrou (1963: 130-131), este es uno de los puntos en que el desarrollo filosófico de Sinesio en este tratado se ve truncado. Aunque muestra claramente cómo las experiencias pasadas y presentes influyen en la imaginación, no enfrenta el problema esencial, es decir, cómo los sucesos del futuro envían imágenes en los sueños: «los (simulacros) del futuro, más indefinidos e indistintos – pues son unas “preoleadas” (προκυλιδήματα) de cosas aún no presentes, eflorescencias de una naturaleza imperfecta, como enigmas que resaltan y se precipitan fuera de unas semillas ocultas»⁽²²⁾. En lugar de entrar en el análisis de este misterioso fenómeno, pasa directamente a cuestiones prácticas, a la técnica de la interpretación.

Los sueños les llegan a todos, y es esta quizá la razón por la que se ha demostrado desdén hacia ellos, pero, ¿qué pasa si el sabio lo es en tanto en cuanto recibe en mayor medida lo que es vulgar? No hay nada entre las cosas visibles más divino que el sol, ni más común a todos⁽²³⁾.

Este rechazo de las otras prácticas adivinatorias y la defensa de la oniromancia, la ve Marrou (1963: 139) como un hecho de prudencia política y una tendencia a la

¹⁹ Guidorizzi 1985: 154.

²⁰ *De insomniis* 2, 132c. Sobre esto, Bregman 1982: 146; Salustio, *Sobre los dioses* 6; Proclo, *Elem. Teol.* 113-165.

²¹ *De insomniis* 4, 134d.

²² *De insomniis* 15, 149d-150a.

²³ *De insomniis* 5, 135c-d, 11, 143a. Cf. más abajo.

racionalidad, quizá propio de las tendencias menos ocultistas de la escuela de Alejandría frente a la de Atenas.

El alma y la fantasía

La parte más importante del tratado, a juicio del propio Sinesio, tal y como lo expresa en su *epístola* 154, es la investigación sobre el alma imaginativa, sobre la fantasía, punto clave para entender su doctrina sobre los sueños. Es el vehículo o medio a través del cual se reciben.

La fantasía se encuentra, como un estado intermedio entre la razón y lo irracional, y entre lo corpóreo y lo incorpóreo: μεταίχμιόν ἐστιν ἀλογίας καὶ λόγου, καὶ ἀσωμάτου καὶ σώματος, καὶ κοινὸς ὄρος ἀμφοῖν. Por esto, a través de ella lo divino entra en contacto con el último grado (la materia): διὰ τούτου τὰ θεῖα τοῖς ἐσχάτοις συγγίνεται⁽²⁴⁾.

Sin ella no se conciben los pensamientos. Sinesio destaca el valor de la fantasía frente a los sentidos físicos por ser la percepción del alma la más inmediata: ἡθειότερα δὲ καὶ ψυχῇ προσεχής, ἡ ἄμεσος αἴσθησις⁽²⁵⁾, y mucho menos engañosa que estos. (La vista, por ejemplo, puede ser muy engañosa, y Sinesio lo ejemplifica con el remo que se ve a través del agua como si estuviera torcido⁽²⁶⁾). La fantasía es el órgano que hace al hombre consciente del contenido de su alma, y quien la conserva pura por medio de una vida conforme a la naturaleza puede servirse de ella.⁽²⁷⁾ Este es un punto de gran importancia, como veremos, pues Sinesio tiene muy en cuenta la pureza de alma, y la filosofía y la práctica de la fe convienen en ser la primera preparación para esa segunda vida, porque el estado de las almas, a medida que es mejor, se va haciendo más ligero al πνεῦμα ψυχικόν.

El alma se encuentra pues en una situación inestable, en que según su pureza asciende hacia el éter o cae en la materia⁽²⁸⁾. La maldad arrastra al espíritu hacia abajo. Sin embargo el arrepentimiento y la voluntad de purificación elevan al alma. Las desgracias ayudan a soltar lazos con la materia.

El alma tiene una doble vida, es anfibia, mundana e inteligible, pues tiene trato con lo peor y lo mejor. El alma primordial usa el alma pneumática como nave para

²⁴ *De insomniis* 5, 137a.

²⁵ *De insomniis* 5, 136b.

²⁶ *De insomniis* 6 136c.

²⁷ *De insomniis* 6, 136c-137b; 10, 142b-c.

²⁸ *De insomniis* 6, 137a: «si ella (el alma) se encuentra en buen estado, se vuelve sutil y etéreo; pero si se encuentra mal engorda y se hace tierra (παχύνεται καὶ γαιούται)». La asociación con sequedad y humedad y el resultado de ascenso o descenso del alma es una idea neoplatónica, aunque ya se remonta a Heráclito (fr. 118). Porfirio, *El antro de las niñas* 11, *Sentencia* 32; Proclo, *Comentario a la República* I 119, 121; II 156; Kissling R. C. (1922), «The OXHMA-ΠΝΕΥΜΑ of the Neo-platonists and the *De insomniis* of Synesius of Cyrene», *AJP* 43: 318-330: 327. *De insomniis* 10, 142d: «Cuando el espíritu por su gordura se contrae y no ocupa todo el espacio para él establecido en el hombre, da lugar a la entrada de un espíritu maligno».

entrar en contacto con el mundo corpóreo (Platón, *Fedón* 65a-d, 81). En su exposición de la doctrina del alma, Sinesio, en línea con las creencias neoplatónicas, nos habla de un alma transportada en un vehículo ὄχημα, que es el πνεῦμα, por el cual entra en contacto con el mundo⁽²⁹⁾. En resumen, la fantasía es el órgano intermedio que permite al hombre conocer el contenido de su alma, y es el medio por el cual se reciben los sueños.

Hay una región intermedia donde el espíritu habita. Son tres los grados: asciende, desciende o se queda en medio, entre la verdad y la mentira, por lo que lo divino es la verdad y propio de la materia es errar. El alma inestable asciende y desciende en función de su capacidad de librarse de los lazos de la materia⁽³⁰⁾.

La adivinación por los sueños

La adivinación por los sueños es muy sutil y fácil de conseguir⁽³¹⁾. Como hemos visto, un espíritu sano lleva a la elevación del alma y la adivinación traza la senda hacia lo divino. Todo se ve mejor desde lo alto. No es necesario viajar a Delfos o al santuario de Amón, sino simplemente echarse a dormir.

Todo el mundo puede tener un sueño⁽³²⁾. La oniromancia es sencilla y sin preparativos accesorios, es filosófica, piadosa y no violenta. Y el hecho de no tener que recurrir a materiales como en otros géneros de adivinación, es lo que la acerca más a la divinidad. Ya hemos visto cómo Sinesio defiende la oniromancia frente a otros tipos de adivinación, sobre todo los cruentos⁽³³⁾.

En esta variante adivinatoria, el instrumento es la persona, y, como dice Sinesio, no es posible legislar contra ella, dejando patente la represión que por entonces sufrían la magia y la adivinación. Parece ser que la oniromancia recibió un trato más tolerante.

Antes de entrar en los dos tipos de sueños que considera Sinesio, conviene decir que tiene en cuenta la influencia de la actividad diurna, las preocupaciones del día, en la actividad onírica⁽³⁴⁾. Está así en línea con un pensamiento que ya viene de antiguo y lo encontramos reflejado en autores como Heródoto (VII 16b) o Platón (*Timeo* 45e-46a).

Hay dos géneros de sueños⁽³⁵⁾, y Sinesio considera que todos ellos tienen un valor profético, es decir, son verdaderos, y dice: «La Penélope de Homero admite

²⁹ Kissling 1922: 318-330; Lacombrade 1951: 167; Bregman 1982: 145-147. La fantasía como conexión del ámbito espiritual con el de los sentidos es una idea porfiriana.

³⁰ *De insomniis* 9, 140c.

³¹ *De insomniis* 11, 143a.

³² *De insomniis* 12, 144a.

³³ *De insomniis* 5, 135 c-d, cf. más arriba, y 11, 143a.

³⁴ *De insomniis* 14, 148a.

³⁵ *De insomniis* 15, 149a-150a.

dos puertas de los sueños y considera engañosa una de ellas —que es la de marfil, por la que pasan los sueños falsos, mientras que por la de cuerno pasan los verdaderos—, porque no era entendida en el tema onírico. Pues, si hubiera conocido esta ciencia, los habría hecho pasar por la de cuerno»⁽³⁶⁾ o, como dice un poco más adelante⁽³⁷⁾: «Por medio de estas palabras me parece decir a Homero que no se debe rechazar los sueños ni confundir la incapacidad de los intérpretes con la naturaleza de las visiones».

En vista de esto último, como ya hemos dicho, hay, según Sinesio, dos tipos de sueños. Por un lado están los sueños divinos y transparentes, que no requieren interpretación. Sólo sobrevienen a los que viven de acuerdo con la virtud, adquirida por la inteligencia o innata con su carácter (podría ser que sobreviniera a otro, pero es difícil).

Por otro lado están los sueños enigmáticos, que requieren interpretación. Todo lo que la naturaleza posee del presente, pasado y futuro se difunde como simulacros, que reciben un eflujo de la materia. De estos simulacros, la fantasía (espíritu representativo) es un espejo. Los simulacros revolotean en vano y topan con los espíritus psíquicos y se asientan. Son simulacros sombreados, *ἔσκιαγραφημένα*, y no imágenes claras.

Esto parece responder a la diferenciación que hace Artemidoro⁽³⁸⁾ entre sueños teomáticos, perfectamente claros, y sueños alegóricos o simbólicos, o como veremos más adelante, la distinción que hace Filón de Alejandría dentro de los ensueños de origen divino.

De los tratados de adivinación por sueños y manuales de símbolos

Sinesio niega en sustancia los arquetipos oníricos y considera que las asociaciones de ideas son ilusorias. Los sueños no contienen un simbolismo latente. En su capítulo 17 nos dice: «Pues bien, algunos han reunido ya numerosos libros sobre tales observaciones, pero yo me río de todos ellos y los considero de escaso interés. Pues no ocurre con el espíritu como con el cuerpo último, que es una reunión de elementos bien conocidos, y no puede ser susceptible de una teoría general ni de un método lógico que abarque su naturaleza entera». Queda claro que para Sinesio es nula la utilidad de los tratados onirocríticos⁽³⁹⁾. Las causas y efectos son diferentes, y hay que renunciar a la idea de que existan leyes comunes a todos⁽⁴⁰⁾. La recopila-

³⁶ *De insomniis* 13, 147b; *Odisea* 19, 560

³⁷ *De insomniis* 13, 147c.

³⁸ *La interpretación de los sueños*, I 2, p. 4.

³⁹ También en Aristóteles, *Adivinación por el sueño* 464b.

⁴⁰ Kissling 1922: 327, apunta que se debe al origen diverso de los *ὀχήματα*, pues descienden de diferentes esferas.

ción de las visiones ha de hacerla cada uno, y recoger sus experiencias y visiones en un “nocturnario”, ἐπιλυκτίς. Diez años después de la adolescencia uno ha de ser capaz de entender e interpretar solo sus sueños⁽⁴¹⁾.

Lo que es nuevo es el planteamiento intelectual del problema que deja al sueño dentro del canal de comunicación individual, con un lenguaje propio no extensible al cuerpo social: es el diálogo íntimo del alma consigo misma⁽⁴²⁾. Además estos nocturnarios entrañan otra utilidad, pues ofrecen material para un ejercicio estilístico, pues obligan a adecuar las posibilidades expresivas del lenguaje al mundo de los sueños. «No, no es insignificante tarea traspasar a otro una impresión singular que se ha producido en el alma»⁽⁴³⁾. Sinesio tuvo la intuición para entender el funcionamiento psicológico de los sueños, en su incoherencia, en su desorden y arbitrariedad total. Y aquí entra el problema de la retórica. Todo este imaginario absurdo entra dentro de la fantasía, pero el problema es cómo hacerlo entrar dentro del lenguaje. Por eso dice Sinesio: «desenvolverse entre todo esto sin demasiada torpeza sería propio de unas facultades retóricas muy consumadas»⁽⁴⁴⁾.

La conexión con Filón de Alejandría

Es curioso que el libro de los sueños de Cirene tiene muchos puntos en común con el de Filón de Alejandría *Sobre los Sueños*⁽⁴⁵⁾. En cierto modo parece estar contestando a éste con una visión más moderada de la profecía por los sueños.

Filón de Alejandría nos exponía una clasificación en tres tipos de sueños, heredada de la estoica que conocemos por Posidonio de Apamea⁽⁴⁶⁾, y que se nos ha conservado además en obras de otros autores como Jámblico y Tertuliano⁽⁴⁷⁾.

A esta clasificación tripartita, Filón le agregó muchos detalles, sobre todo al utilizarla y aplicarla a su comentario alegórico de los sueños que aparecen en el *Génesis*. De esta manera, los sueños de la primera clase, son aquellos en los que el alma recibe visiones directas de Dios, los de la segunda son los que recibe a través de los ángeles y los de la tercera son los sueños del alma. Esta somera clasificación que por desgracia no se nos ha transmitido con ningún detalle más, Filón supo adornarla

⁴¹ *De insomniis* 18, 152d-153c.

⁴² Guidorizzi 1985: 155.

⁴³ *De insomniis* 19, 153c.

⁴⁴ *De insomniis* 19, 153d.

⁴⁵ El texto está editado por L. Cohn – P. Wendland (1886), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlin; F. H. Colson – G. H. Whitaker (1963), *Philo with an English translation*, London; P. Savinel (1962), *De somniis*, Paris: Du Cerf; traducción al español con introducción y notas, S. Torallas Tovar (1997), *Filón de Alejandría, Sobre los sueños, Sobre José*, Madrid: Gredos.

⁴⁶ apud Cicero, *De Div.* I 64.

⁴⁷ S. Torallas Tovar (1999), «Sobre la clasificación de los sueños de Filón de Alejandría y sus implicaciones posteriores», *Cuadernos de Filología Clásica*, egi 9: 191-212: 191-196.

quizá y lo más probable, de su propia creación, en el contacto con los mencionados sueños de los patriarcas del *Génesis*⁽⁴⁸⁾.

La primera clase se pone en relación con Isaac y su visión de Dios en *Gen 26, 2-5*. Filón además dice que estos son los sueños más claros, y son los que recibe el alma más sabia, la que tiene el conocimiento por naturaleza. Estaría contenido en el primer libro perdido.

La segunda clase⁽⁴⁹⁾ la pone en relación con Abraham y sobre todo con Jacob y el sueño de la Escalera. Es la clase de sueños que se aparecen al alma más ejercitada, el alma del asceta. Son sueños de claridad intermedia⁽⁵⁰⁾.

La tercera clase son los sueños del alma, los más oscuros y enigmáticos⁽⁵¹⁾. Al ponerlos en relación con el ciclo de José en Egipto, los sueños del Faraón y de sus sirvientes y los sueños de las haces y las estrellas de José (que son sueños interpretados como del vanaglorioso), los convierte en los sueños del alma irracional, que no es capaz de ver más allá de sus pasiones.

Esta misma gradación en la calidad del alma la encontramos en Sinesio cuando dice⁽⁵²⁾ que el sabio es el que conoce el vínculo entre las partes del cosmos y por tanto está más preparado para recibir una visión profética. Cita a Píndaro⁽⁵³⁾, cuando dice que el sabio es el que ha aprendido por naturaleza. Por tanto acepta el principio de que a alma más pura y más sabia, sueños más claros. Aunque también hay que decir que no considera que los sueños proféticos sean claros, sino sabios, utilizando el juego de palabras σοφός/σαφής⁽⁵⁴⁾, recordando quizá el pasaje en que Filón habla de los χρησμοὶ σαφείς⁽⁵⁵⁾.

Por tanto Sinesio explica la claridad de los ensueños en función de la clarividencia del alma del soñador, pues como él mismo expone al principio del tratado, los sueños llegan a todos⁽⁵⁶⁾, el sabio es sabio en tanto en cuanto recibe en mayor medida lo que es vulgar. Y hace una genial comparación con el sol (también una figura recurrente en Filón de Alejandría), y dice que no hay entre las cosas visibles nada más divino ni más común a todos que el sol.

⁴⁸ Sobre la reconstrucción de este libro de los sueños, S. Torallas Tovar (1995), *El De Somniis de Filón de Alejandría*. Tesis doctoral defendida en Madrid: cap. 21, pp. 345-359; *idem* (1997a) «Philo Alexandrinus' *De Somniis*: an attempt at reconstruction», *Resource Pages for Biblical Studies* 5, <http://www.torreys.org/bible/marindex.htm>

⁴⁹ *Somn.* I 2; I 190; II 2.

⁵⁰ *Somn.* II 3.

⁵¹ *Somn.* II 1, II 4.

⁵² *De insomniis* 2, 132a-b.

⁵³ *Olímpica* II 86

⁵⁴ *De insomniis* 1, 131a.

⁵⁵ *Somn.* II 3.

⁵⁶ *De insomniis* 5, 135d.

Y lo mismo que en Filón encontramos en Sinesio una triple gradación del alma, en función de su capacidad de acercarse a la verdad y huir de la materia. El alma habita el espacio intermedio y en función de su perfeccionamiento, como hemos visto, asciende hacia lo divino o desciende al fango de la materia. Filón utiliza como símbolo de esta ascensión la tríada mística de patriarcas: Isaac, Jacob, Abraham⁽⁵⁷⁾.

En su grado divino, el alma está en la verdad (Isaac), el grado intermedio es el que se halla a medias entre la verdad y la mentira (Jacob, Abraham, que luchan). El grado más bajo es el de la materia, la mentira y por tanto, el yerro en las predicciones. Este último grado lo representa José, para Filón de Alejandría. José, al estar en Egipto, símbolo del cuerpo, está todavía preso de la materia.

Sinesio dentro de la tradición de clasificaciones de ensueños

En cuanto a las clases de sueños según Sinesio, como hemos visto, dos son los tipos que él considera. En primer lugar, los sueños divinos y transparentes, que no requieren interpretación, y que sólo sobrevienen a los que viven de acuerdo con la virtud adquirida por inteligencia o innata con su carácter. Esto reúne claramente las dos primeras clases de Filón: la primera que sobreviene a Isaac, el sabio por naturaleza, y a Jacob, el sabio por la práctica.

En segundo lugar están los sueños enigmáticos, que requieren interpretación. Esto es similar a la tercera clase de ensueños filonianos, «las visiones de la tercera clase, como son más oscuras (ἀδηλούμεναι) por la profundidad y densidad del enigma que encierran, han exigido la ciencia de la interpretación de los ensueños».

Ya hemos hablado de la relación que parece existir entre los tratados sobre sueños de Sinesio y Filón. Cabe ahora decir que Sinesio se encuentra por tanto en la misma línea de tradición que el autor alejandrino. Son dos las líneas en las que en general se pueden agrupar las corrientes de clasificación de sueños⁽⁵⁸⁾. A una de ellas la podemos llamar filosófica y a la otra onirocrítica⁽⁵⁹⁾. La filosófica, con un sistema tripartito estoico, creado por Posidonio de Apamea⁽⁶⁰⁾, heredado por Filón, problemática fuente de Numenio, Porfirio y Calcidio⁽⁶¹⁾, clasificaba los sueños en función de su origen, siempre dentro del ámbito de lo divino: los ensueños de Dios, los seres intermedios y el alma por su participación de lo divino. La clasificación

⁵⁷ Sobre esto, S. Torallas Tovar (1997b), *Filón de Alejandría, Sobre los Sueños, Sobre José*, Madrid: Gredos: 33-34. id. 1997a: *passim*.

⁵⁸ Sobre este tema, de gran interés es el artículo de A. H. M. Kessels (1969), «Ancient Systems of Dream Classification», *Mnemosyne* 22: 389-424. Más bibliografía sobre clasificación de sueños en Torallas Tovar 1999.

⁵⁹ Torallas Tovar 1995: 293-295; idem. 1999: 210.

⁶⁰ Fragmentos de los estoicos: Hermipo de Berito: *SVF* III 605 y II 1198. Posidonio, *apud Cicero, De Div.* I 64 = *SVF* II 1208.

⁶¹ Torallas Tovar 1999: 205-209.

oniocrítica respondía a criterios más prácticos. Producto de una tradición de interpretación de sueños, se refleja en la obra de dos de sus herederos, Artemidoro y Macrobio⁽⁶²⁾. Clasifica los sueños en función de su forma, con el fin práctico de poder interpretarlos.

Sinesio parece encontrarse sin duda dentro de la línea filosófica, añadiendo, al igual que Filón de Alejandría, y quizá heredando esta característica, no sólo la forma del ensueño, más o menos claro o enigmático, sino las cualidades del alma que lo recibe. El origen de los sueños, como ya se ha dicho, es en cualquier caso divino.

En conclusión, el tratado sobre los sueños de Sinesio de Cirene nos presenta un testimonio, de debatida originalidad, de las creencias sobre los sueños en los círculos neoplatónicos alejandrinos. Responde a una tradición antigua, que ya remonta en muchos aspectos a Platón, a Filón de Alejandría, y cuya aportación se podría resumir en los siguientes aspectos: expone una doctrina sobre el alma y sobre la fantasía; considera la necesidad de una vida acorde con la naturaleza, en que la práctica de la filosofía es la manera de conservar el alma pura; aporta observaciones acerca de las prácticas adivinatorias en general y la oniromancia en particular; tiene unas observaciones psicológicas muy acertadas sobre la incoherencia narrativa de los sueños y el problema de la retórica.

⁶² Torallas Tovar 1999: 198-201.