

SUEÑOS¹

Nilda Guglielmi

Academia Nacional de la Historia

gunil801@gmail.com

Hablar de sueños. Enunciar el tema interesa, entusiasma, atemoriza... pues tal vez nos interpela lo que implica, encontrarnos con nosotros mismos. Me permito ahora una cita del *Eclesiastés* 34, 1-6: que —pienso— determina cuán tempranamente podemos encontrar una importante relación *intus-foris* en la experiencia del sueño. El texto habla de lo vanos y engañosos que son los sueños. Dice: “A no ser que los mande el Altísimo a visitarte, no hagas caso de los sueños”. A la vez, nos topamos con una frase sumamente enigmática “Espejo y sueño son cosas semejantes / frente a un rostro, una imagen de rostro” dice la Biblia de Jerusalén. En otras versiones leemos “El que sueña es como quien se pone frente de sí: frente a su rostro tiene la imagen de un espejo”. Las notas de la Biblia de Jerusalén ofrecen una doble interpretación: “El sueño como el espejo, sólo presenta una imagen irreal; o también: el sueño sólo refleja lo que el soñador lleva en sí...”. Pienso que –si aceptamos esta segunda opción– podemos entender que el espejo no está vacío, te refleja en profundidad, está habitado por ti. De aceptarla, esta frase nos diría del papel de la subjetividad en la elaboración del sueño. En todo caso, es importante la frase en el planteo del *intus-foris*.

Utilizadas como imágenes literarias en la Edad Media y *a posteriori* el sueño y el espejo sirven como formas paralelas o complementarias de autoconocimiento, como sostiene Kruger. No quiero abundar en el tema del espejo aunque sea tan importante en relación con el sueño y el *nosce te ipsum*. Santa Teresa habla de la fusión de rostros en el espejo, el suyo y el de Jesús. Dice “Mi alma me fue presentada bajo la forma de un claro espejo” en que se reflejaba “una comunicación que yo no sabré describir pero que era muy amorosa”. Espejo frecuente en las experiencias místicas como autoconocimiento. En este último sentido quisiera recordar las palabras de Shakespeare en su *Ricardo II*, el rey derrotado y desposeído reclama un espejo: “Dadme un espejo, es allí donde quiero leer”. Pensamos que es deseo de leer en sí y de dar sentido a su derrota.

El tema del sueño ha interesado en gran medida desde la Antigüedad. Con tan diversos enfoques. Y desde muy lejos. Recordemos los muchos sueños de Gilgamesh (narración del II

¹ Conferencia pronunciada en el marco de las actividades organizadas por la Asociación Psicoanalítica Argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, abril de 2019.

milenio a. C.). Acerca de este tema yo diría que, en suma, que hay dos miradas, la que propone un *intus* o un *foris* o la que supone un *intus* y un *foris*. Cicerón (106 a. C.-43 a. C.) en *El sueño de Escipión* habla de la llegada de Escipión Emiliano a África como tribuno militar y de su emocionado encuentro con el rey Massinisa, del festejo y de la conversación que se prolongó hasta avanzada la noche, el tema exclusivo fue la persona de Escipión el Africano (236 a. C.-183 a. C.), recordaron *“no sólo los hechos de él sino también sus palabras”*. Luego, fatigado Escipión Emiliano (185 a. C.-129 a. C.) cayó en profundo sueño en el que apareció su padre quien habló del destino que merecía la rebelde Cartago. Subrayamos lo que dice el texto acerca del sueño, piensa que esa experiencia estaba determinada por lo que habíamos hablado pues, generalmente, ocurre que nuestros pensamientos y conversaciones producen algo parecido. En este caso, nos encontramos con una dualidad, se trata por una parte de un sueño premonitorio, develador del futuro pero, a la vez, la experiencia se ve influida por las vivencias del individuo. La relación de los hechos cotidianos, de las preocupaciones diarias con los sueños aparece persistentemente a través de los siglos. En un pasaje de su autobiografía, Guibert de Nogent (abad del monasterio de Nogent, de familia noble, 1053-c. 1125) habla de la preocupación de su madre por el destino de este hijo y dice: *“Como indudablemente los sueños derivan de las multiplicidad de preocupaciones, en ella, sin embargo, esos afanes no estaban provocados por el ardor de la avidez sino por un verdadero interés por mi bien espiritual. Apenas su piadoso pensamiento se veía atravesado por esta inoportuna visión, ella que para resolver tales problemas era extraordinariamente fina y perpicaz, de inmediato —digo— interpretando el disgusto que le causaban sus sueños, ella me hacía venir en gran secreto, revisaba conmigo mi aplicación al estudio, mis actos y ocupaciones”*. La madre le refería que ella conocía todas sus actividades *“merced al testimonio de sus sueños”*. Guibert dice cuán grande había sido su sufrimiento cuando su madre le revelaba *“aquello que ella conocía a través de una cantidad de imágenes”*.

He aquí una palabra esencial en el soñar. Platón en el *Timeo* habla de cómo, agotado el fuego exterior llega el sueño. Explica que *“si el reposo es completo”* el sueño es sin ensueños.

“Por el contrario, cuando subsisten en nosotros movimientos más notables, según su naturaleza y, según el lugar en que se hallen, resultan de ellos imágenes de diverso tipo, más o menos intensas, semejantes a objetos interiores o exteriores y de las que conservamos algún recuerdo al despertar”. Subrayo la palabra que emplea Platón: imágenes. En algún trabajo me ha interesado tratar de establecer la importancia de las imágenes que se nos ofrecen de continuo, cómo se conservan en nosotros y cómo reaparecen.

En ese estudio he citado las palabras de José Luis Romero, “El análisis histórico consiste precisamente en estudiar cuál es la relación, compleja y dialéctica, entre la estructura real y la ideología, o sea entre la cosas, lo que hay, lo que pasa y la imagen que el individuo se hace de ellas y el proyecto que imagina a partir de esa imagen”. Considero que imagen, imaginar, son palabras que encontramos en conexión con otro término empleado por la escuela francesa de la *nouvelle histoire*, *l’imaginaire*, el imaginario. Me pregunto ¿Podríamos definir el imaginario como el conjunto de representaciones que expresan la imagen que los actores se hacen de su propia vida? Estos actores se referirían a ese conjunto de representaciones al desear o tratar de actuarlo o de destruirlo. Sería un sistema de referencias –expresada en imágenes– en perpetua elaboración.

A través de diferentes definiciones vemos que los historiadores mezclan nociones que –como lo imaginario y el imaginario– son diferentes aunque estén conectadas y aún más, íntimamente imbricadas. Tal vez en algún momento sea difícil separar netamente los dominios de uno u otro campo. Trataremos de hacerlo estableciendo esta dualidad aunque pueda tomarse como una convención.

Entendemos por lo imaginario el proceso, los resortes de constitución y fijación de las imágenes o representaciones.

Podríamos recordar aquí cuáles son las funciones del intelecto que determina en el hombre la psicología medieval, inspirándose en Aristóteles. La primera potencia de la sensibilidad interior es el *sensus communis* que recibe las impresiones de los sentidos. Otras potencias conservan las formas sensibles. Ellas son: la *memoria* que recuerda algo aprehendido por la sensibilidad o el intelecto; la *phantasia* o *imaginario* que sólo conserva formas recibidas por los sentidos sin tener “*conciencia de origen en el pasado*”. Es decir que la *phantasia* aunque conserva imágenes es atemporal mientras que la memoria da sentido de tiempo.

Esta distinción de las potencias *animae* nos permite hablar sobre algunas de ellas, fundamentalmente en el proceso mencionado.

La fantasía trabaja sobre los datos de los sentidos. El fantaseo permite crear y suscitar imágenes o representaciones que puede combinar. Cuando suscita esas imágenes nuevamente, es decir, cuando reitera, en esas reiteraciones que se producen *a posteriori* de la primera fijación, la fantasía actúa independientemente en el tiempo en relación con las cosas reales así, por ejemplo, podemos evocar la imagen de un objeto, paisaje, pintura, persona... determinados, en un momento posterior a aquel en que se constituyó la imagen primera). Estas imágenes producidas por la fantasía también son independientes en lo relativo a la

coherencia, es decir, la realidad tiene y ejerce una lógica propia que no es necesariamente la ejercida por la fantasía (por ejemplo, el olifante de Roldán puede escucharse a muchas millas de distancia o el héroe puede vencer, solo, a innumerables enemigos).

Aristóteles ha señalado la relación entre potencia imaginativa y objetos sensibles: *“la fantasía es un movimiento producido por el sentido”*. Santo Tomás —comentando este pasaje— agrega que el hombre posee facultad *“que por composición y división forma diversas imágenes de las cosas aun sin que los sentidos las hayan percibido”* como tales. Las representaciones determinadas por los datos de los sentidos elaborados por la fantasía son, a la vez, fantasías o fantasmata; son imágenes o *éidola*, se diferencian de las ideas o *eide*.

Aunque ligadas a los sentidos, consideramos que los *éidola* son representaciones profundas que se diferencian de las sensaciones y que no poseen la nitidez y racionalidad de las ideas.

Decimos que se diferencian de las sensaciones y, además, son actualizables pero no necesariamente por medio de percepciones.

Por el imaginario entendemos el conjunto de representaciones que pueden ser de pertenencia individual o colectiva pues todo individuo participa —y con participar no quiero decir siempre adherir— del conjunto de representaciones colectivas. Consideramos el imaginario como acervo de *éidola*.

Cuando hablamos de colectividad sabemos que puede tratarse de grupos más o menos extensos hasta entender por tal toda una sociedad compleja. Considero que el colectivo tiene mayor fuerza de anclaje, fija durante más tiempo las imágenes, de alguna manera, todo un grupo se constituye en custodio, ejerce controles sobre el acervo que es *el imaginario*.

El imaginario individual es —en principio— más libre, sin ataduras ni frenos, está en relación con el dinamismo de lo imaginario individual pero se conecta y, de ordinario, se limita en su confrontación con el imaginario colectivo.

Como vemos, hay una influencia mutua entre imaginario colectivo e imaginario individual. Por tanto, la presión del imaginario colectivo es sólo una de las posibilidades de influencia. Porque, sin duda, y también puede existir la dirección inversa, es decir, las imágenes producidas por lo imaginario individual y que constituyen el imaginario individual pueden imponerse a todo un grupo, de cualquier extensión que fuere. Cuando hablamos de una sociedad, entendemos una sociedad historizada.

Podemos ver cómo algunos autores —clásicos y medievales— han hablado de lo que acabamos de exponer.

Lucrecio (94 a. C.-55 a. C.) en su *De rerum natura* habla de la capacidad de la fantasía, que nos presenta imágenes particulares. Y dice “que tienden / todos a destruir la confianza / debida a los sentidos, pero en vano / el engaño proviene de nuestra parte / de los juicios del alma que nosotros / pintamos con aquellas relaciones / de los sentidos, suponiendo visto / aquello que los órganos no vieron...”. Y ejemplifica: “La imagen de un centauro no se forma / seguramente de un centauro vivo; / no ha criado jamás Naturaleza / semejante animal...”. Agrega: “como esta imagen se combinan otras...”. Se pregunta, además, por la posible reiteración de las imágenes: “¿Retorna la imagen cuando lo deseamos?”. San Agustín (354-430) habla de las imágenes y responde este interrogante. Dice: “La imagen que de por sí no es una cosa material, sino la semblanza de una cosa, tiene una consistencia intermedia entre corporeidad e incorporeidad y esto permite al objeto material ser conocido por el alma inmaterial”. “En ausencia de una cosa real, su imagen puede ser llamada a la memoria y estas imágenes así recordadas se pueden combinar para dar vida a representaciones complejas semblanzas conjeturales de objetos que existen pero que no han sido vistos nunca o inclusive semblanzas de cosas materiales que no existen”. San Agustín distingue entre imágenes verdaderas (uevas imagines) que representan cosas corporales y que mantenemos en la memoria e imágenes ficticias (fictas imagines) modeladas por la fuerza del pensamiento.

Hablamos de imágenes y de dónde provienen las que se conservan para luego reiterarse. Al ocuparme de mujeres místicas, he mencionado la influencia de lecturas, prédicas, imágenes dibujadas o esculpidas, en suma, la influencia de la iconografía. También creo en la gran influencia de la palabra escuchada, sobre todo en los sermones de predicadores importantes. Sermones o conversaciones que han influido en decisiones o en la afirmación de vocaciones ya apuntadas. He tomado el ejemplo de Margery Kempe (mística inglesa c. 1373-c. 1440) a quien un sacerdote durante siete años de amistad leyó y explicó textos de espiritualidad o pasajes bíblicos. Santa Teresa de Avila (1515-1582) realiza un análisis cuidadoso de la naturaleza de sus visiones y dice que se le apareció Jesús “como se pinta resucitado”. Como decimos, lecturas, imágenes de diverso tipo constituyen un acervo hacia el cual se vuelve la mística para lograr lo que san Bernardo había expresado en su *De consideratione*: “Comienza por conocerte a ti mismo”. E imagina la pregunta que el Señor le hace al alma-esposa: “¿Cómo pides tú verme en mi claridad, tú que todavía no te conoces a ti misma? El hombre es imagen del mundo e imagen de Dios, es un microcosmos y un microthéos”. Subrayo este afán de auto-conocimiento, esta tendencia al análisis personal que

representaría la gran influencia que el intus tendría en las experiencias oníricas o místicas. Experiencias que se expresan, a veces, verbalmente o por actitudes particulares, recogidas en el momento del ensimismamiento o a posteriori por los religiosos que acompañaban a la mística. Creo no exagerar si decimos que sobre todo los parlamentos constituyen una especie de autobiografía o de auto-hagiografía. Tal vez sería mejor denominarlas “literatura de la subjetividad” dado que no es como la autobiografía una exposición voluntaria sino una forma involuntaria y no consciente.

Platón se ha preguntado si podemos hacer retornar las imágenes guardadas. Y pienso que un texto de Richard de Fournival (1201-c. 1260) nos responde en su libro *Bestiaire d’amour*: *“Por esto Dios, que ama tanto al hombre, quiere procurarle todo lo que le es necesario; ha dado al hombre una particular facultad del alma que se llama memoria. La memoria tiene dos puertas, la vista y el oído y cada una de estas dos puertas permite el acceso a un camino por el cual se puede penetrar, se trata de la imagen y de la palabra”*. Más adelante sostiene que *“La imagen sirve al ojo y la palabra al oído. Y en qué manera se puede llegar a la casa de la memoria ya por medio de la imagen, ya por medio de la palabra resulta claro por la circunstancia que la memoria, que custodia los tesoros que el espíritu humano conquista con la excelencia de su ingenio, hace casi presente lo que pertenece al pasado”*. Para Fournival, imagen y palabra pueden ligarse y, de hecho, lo hacen. Dice que la palabra, al ser leída, adquiere su naturaleza de palabra pero, también, aparecen imágenes, puesto que *“es evidente que contiene imágenes ya que una letra no existe si no es pintada”*.

San Agustín, en su libro de confesiones, se preocupa largamente sobre la memoria y las imágenes. Así habla de el recuerdo del recuerdo. Dice: *“Todo lo que conozco lo guardo en mi memoria y también recuerdo como he adquirido esto”*. En otro apartado pregunta *“¿Cómo se presentan los recuerdos a la memoria?”*. A lo que contesta *“ciertamente yo tengo las imágenes en la memoria a mi disposición”*. Al hablar de la memoria intelectual dice: *“Esas suertes de realidades no se introducen en la memoria; sólo sus imágenes son captadas con una asombrosa rapidez y asombrosamente —reitera— dispuestas como en cajas de donde ellas son extraídas por el milagro del recuerdo”*.

Nosotros hablamos del sueño pero, en ocasiones, los textos no son claros respecto de la distinción entre sueño y visión.

Guibert de Nogent no se encuentra a gusto en el monasterio elegido y piensa optar por otro. Preocupa a su madre la decisión a tomar, sueña entonces que encuentra a la Virgen María quien defiende el monasterio que Guibert ya no abandonará. Explica: *“mi previsora madre al hacerme conocer el desarrollo de esta visión hizo que yo acogiera tan nobles palabras con gran*

compunción de corazón y un río de lágrimas. El sentido de un sueño tan deseable puso fin a mis ideas de vagabundeo". En este caso, se diferencia el sueño de la visión. Pero no siempre es así.

Por ello nos preguntamos ¿cuál es el contenido que damos nosotros a esos términos? Si acudimos al *Diccionario de la Real Academia* el término sueño en su segunda acepción es definido de esta manera: "2. Acto de representarse en la fantasía de uno, mientras, duerme, sucesos o imágenes". Es muy elocuente la definición del rey Alfonso X, el Sabio (1221-1284) pues habla del sueño "cuando los miembros huelgan y están quedos", en ese momento se pueden soñar diversas cosas "algunas con razón y otras de otra guisa". Es decir cosas que presentan realidad y otras en que la imaginación o la fantasía tienen mayor preponderancia. Reiteramos las palabras de Platón en el *Timeo* que "si subsisten en nosotros movimientos más notables, según su naturaleza, y según el lugar en que se hallen, resultan de ellos imágenes de diversa naturaleza, más o menos intensas, semejantes a objetos interiores o exteriores, y de las que conservamos algún recuerdo al despertar".

En cuanto a visión acudimos a las acepciones 5ª y 7ª. La primera dice: "Creación de la fantasía o imaginación, que no tiene realidad y se toma como verdadera". La 7ª. se refiere a su contenido según la teología: "Imagen que, de manera sobrenatural se percibe por el sentido de la vista o por representación imaginativa, o bien iluminación intelectual infusa sin existencia de imagen alguna".

Como vemos, nos encontramos manejando algunas palabras que presentan gran cuidado en su análisis: sueño, visión, imaginación, fantasía, memoria. Muchos son los ejemplos medievales que podemos aportar para que nos guíen en una mayor delineación de estos términos. Creo que uno de ellos es el libro de un autor musulmán del siglo X al-Masudi, titulado *Pradera de oro*, sin duda deudor de la ciencia griega. En este texto vemos aparecer elementos psicológicos que implican un conocimiento médico evolucionado. Masudi subraya la importancia de lo que hemos denominado *intus*, es decir, los elementos personales, en la función de la psiquis individual en lo que hemos caracterizado como sueño extraordinario en oposición a lo que hemos llamado "sueño absoluto", es decir el simple hecho de dormir y reposar. Es interesante encontrar esta posición tan temprana. En Occidente el viraje hacia el predominio de la influencia de la psiquis personal en el soñar se impuso a partir el siglo XII, por la llegada de la influencia aristotélica. Al-Masudi se hace eco de las dudas e indecisión que el pensamiento medieval revela respecto del origen de los sueños. Dice: "No hay acuerdo acerca de los sueños, sobre las causas que los producen, sobre su esencia y sobre la manera en que se presentan. Según algunos, el sueño es un estado en el cual el alma se aleja de las cosas exteriores a causa de su encuentro con hechos interiores. Esta operación se produce de dos maneras, una, de naturaleza

perfectamente definida y de carácter constante, reside en ideas que generan en el alma las condiciones de su transformación y la aíslan de tal modo que ella se separa de toda preocupación exterior. El interior absorbe, así, en su provecho, los cinco sentidos que cesan de percibir y de transmitir a sus motores, es decir, al espíritu, para que el mismo no reclame de ellos servicio alguno". Masudi considera que esta suspensión de los sentidos está producida por lo que él llama "sueño accidental" y que nosotros —según hemos dicho— denominamos "sueño extraordinario". Subrayo lo que dice el autor musulmán acerca de un acervo de imágenes, imágenes –almacenadas– de cosas existentes en la realidad, imágenes que –dice– "*subsiste como si todavía fueran sensibles*". Imágenes que el alma puede rescatar sin que medien los sentidos y concretarla de diversas maneras según predomine la razón o la imaginación.

Considero que la similitud entre sueño y visión –que también podría relacionarse con el *raptus* y el *éxtasis* en el caso de las místicas– es la alienación de los sentidos de toda influencia exterior. Me permito una mención al respecto de uno de los máximos maestros del esoterismo sufí el iraní Shihâb âl Din Suharawardî (1155-1191), en su *Libro de los rayos de luz* considera que: "*La palabra sueño indica un estado en el cual el espíritu (ruh) se retira de lo externo (zâhir, lo exotérico) hacia el interior (bâtin, lo esotérico)*". En su *Narración del exilio occidental* dice "*La noche es la caída de las limitaciones impuestas por las percepciones sensoriales. Es la libertad para la imaginación activa al servicio de la inteligencia que la inspira*".

San Buenaventura (1221-1274) define el éxtasis como "*alienación de los sentidos y de todo lo que está fuera de sí*". Yo he recogido en otro trabajo un ejemplo literario al respecto. *Perceval* (Chrétien de Troyes, comienzos de 1180) ve tres gotas de sangre en la nieve, imagen que le hace recordar el rostro de su amada, Blancaflor. Ese pensamiento hace que el caballero, a los ojos de quienes lo observan, aparezca como dormido, a tal punto de muestra estático. En el caso de las místicas —no todas ellas como veremos— las mujeres quedan inmóviles e insensibles. Vanna de Orvieto (1264 - 1306) así permanecía, sin respirar, sin movimientos y las moscas caminaban por sus ojos sin que esto le diera fastidio. En otra ocasión, permaneció cinco días como muerta, uno de sus parientes tocó su cabeza y ella entonces dio signos de vida. Declara que, durante ese tiempo, ha realizado un peregrinaje espiritual a Jerusalén. En este caso, aparece el tema del "alma externada", el texto dice: "*se mantuvo inmóvil como si estuviese sin alma*". María Maddalena dei Pazzi (1566-1607) cae en un *raptus* prolongado, la religiosa que recoge las experiencias de la mística dice: "*luego, de improviso, recobró los sentidos*". Conectamos esta frase con la definición de san Buenaventura. Santa Catalina de Siena en su *Diálogo* habla de lo que experimenta al caer en éxtasis. Todas las potencias de afecto e intelecto se unen "*y se sumergen y ahogan en mí*", "*el cuerpo pierde el sentimiento*", el ojo no ve, el oído,

oyendo, no oye, la lengua, hablando, no habla, la mano, tocando no toca, los pies, caminando, no caminan *“todos los miembros está unidos y ocupados por el lazo y el sentimiento del amor”*. Visiones y sueños, a veces, es difícil diferenciar unos de otros según los testimonios aportados. No siempre se dio esta unión o esta confusión. Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179) dice *“En todo caso, las visiones que vi, no fueron en sueños ni durmiendo ni en delirio ni las tuve en lugares ocultos sino las recibí bien despierta, con toda mi atención, con los ojos y los oídos del hombre exterior en lugares abiertos”*. La aparición de la divinidad en el sueño recuerda a la *incubatio*, en este caso el espacio sagrado es el propio cuerpo de la mística por la presencia del ser sagrado.

Como hemos visto —a través de algunas citas— el origen del sueño ha sido diversamente interpretado. Luciano —escritor griego del siglo II— escribió una obra satírica titulada *Sueño*. En primer término, parece dar por sentado por el sueño es enviado por la divinidad. Dice: *“Lo que os aprestáis a escuchar, señores, no se debe tomar a la ligera, se trata de una cosa digna de un público inteligente”*. El hecho es que —para usar las palabras de Homero en la *Ilíada*— *“una visión es enviada por el dios, se me apareció en el sueño durante la noche inmortal tan vívida que no podía, de manera alguna, ser diferente de la realidad”*. Cuenta su sueño y luego, da un giro a su explicación, al decir *“eso fue debido a mi turbación”*. Caemos en la ambigüedad. Tal vez, considera Kruger, el tratamiento ambivalente de la experiencia onírica por parte de Luciano nos ofrece una imagen clara de la posición compleja que el sueño revistió en el pensamiento clásico y tardo-antiguo. Un contemporáneo de Luciano habla de ese tema ya largamente tratado: *“Yo no me pregunto —como Aristóteles— si la causa de nuestra actividad onírica es externa a nosotros y reside en los dioses o si el sueño es motivado por algo interior que dispone al alma en un cierto modo y hace que suceda un hecho natural”*. Mentes preclaras se han ocupado en la clasicidad greco-romana del sueño. Aristóteles, Cicerón, Lucrecio... Platón en su *República*, por una parte considera al sueño *“una predicción verdadera e inspirada”*, por la otra, dice que los sueños liberan *“al animal salvaje que está en nosotros”* puesto que permite la expresión de pulsiones que *“la fuerza racional, apacible, que, de los dos componentes del alma es la predominante reprime cuando estamos despiertos”*. Aristóteles aun no ignorando totalmente la posibilidad de la adivinación, merced a los sueños admitiendo algunos como *“demoníacos”* fundamenta su posición central sobre la interacción entre un elemento psicológico y un elemento fisiológico. En la fundamentación del pensamiento medieval (siglos IV y comienzos del siglo V) encontramos una posición intermedia entre ambas opiniones. San Agustín se preocupa en su obra por los sueños, considerándolos, en general, de inspiración divina. Piensa que la experiencia onírica es substancialmente unitaria. Insiste acerca del

carácter espiritual de todos los sueños, de cualquier manera que aparezcan, enviados por Dios o inspirados somáticamente todos los sueños son igualmente *“imaginaciones en sueño”*. Agrega que los sueños operan siempre a través de imágenes y no muestran cuerpos ni ideas abstractas sino esa vía mixta que son las apariencias de cosas físicas. Lo que llamaríamos sueños patristicos –que han influido en todo el pensamiento medieval– han subrayado especialmente una dualidad o sea sueños de origen divino y sueños demoníacos, cada uno según de donde deriven. No creo oportuno hablar por lo menudo de los diversos autores que han teorizado sobre los sueños. En el siglo XII encontramos cuatro autores, en el siglo XIII, once autores muchos de ellos siguieron las teorías agustinianas sin olvidar los antecedentes clásicos. Sin duda, la nueva ciencia y la filosofía aristotélica influyeron –también con el neoplatonismo– para implicar al cuerpo en el proceso del sueño.

Podemos tomar algunos ejemplos de diversos tipos de sueños, a propósito de algunos momentos del pensamiento medieval. En sus confesiones, Agustín habla de la preocupación de su madre debido a la conducta de ese hijo cuya vida era desordenada además de haber sido seducido por las teorías maniqueas. Mónica recibió consolación a través de un sueño. Se le apareció un hombre joven, brillante, alegre, que reía ante su tristeza y su desolación quien le preguntó por la razón de su pena. *“Al decirle ella que lloraba mi pérdida, el hombre le hizo notar que junto a ella se encontraba su hijo, en el mismo nivel, indicando que se realizaría su conversión. Agustín se pregunta de dónde podía proceder ese sueño sino del Señor Dios bueno y Todopoderoso”*.

Guibert de Nogent habla en su autobiografía de lo que llama, en algunos pasajes, visión, en otros, sueño. Menciona el amor y la fidelidad de su madre respecto de su esposo que ella sabía pecador. Muerto el marido, la señora recibía frecuentes visiones que le hacían llegar imágenes *“muy expresivas”*, de los dolores que afligían a su padre para lograr su expiación. Recuerda lo acontecido una noche de domingo, ella se acostó para reposar y, muy pronto, cayó dormida. Inmediatamente, se produjo el fenómeno del alma externada. Dejamos de lado algunas apariciones, ve seres desagradables que —surgidos de un pozo— deseaban apresarla para llevarla con ellos a ese lugar. Una voz misteriosa se los prohibió. Librada de ese ataque, vio una figura, era la de su marido en la juventud. Ante el requerimiento de la esposa acerca de su estado, el fantasma exhibió sus vestidos desgarrados y sus múltiples heridas. Lo acompañaba un pequeño niño que clamaba penosamente. Guibert explica entonces el sentido de la aparición, el niño era hijo ilegítimo de su padre, muerto antes de ser bautizado, según el abad, condenado por haber sido concebido en pecado. La esposa desea saber si plegarias o limosnas podrían lograr algún alivio a la suerte de su marido. El padre aceptó siempre que las plegarias fuesen pronunciadas por una mujer *“que vivía en la simplicidad por el Señor”*.

Pensamos que este sueño es ejemplificador de vicios y virtudes y, evidentemente, trata de difíciles situaciones vividas. Los sueños podían ser envíos simbólicos. Guibert recuerda que, siendo niño, el demonio le presentaba imágenes que lo aterrorizaban. Dice *“Esas apariciones aterrorizaban, de tal manera, mi espíritu durante el sueño que si yo no hubiera tenido la ayuda vigilante de mi maestro difícilmente hubiera podido permanecer en el lecho o no haber estallado en gritos apenas podía dominar mis sentidos”*. Guibert pierde a su padre a temprana edad. Su madre —luego de su viudez— durante doce años cuida de su casa señorial y de sus hijos pero, en verdad, deseaba abandonar todo para dedicarse a la vida religiosa, apartada del mundo. Su hijo cuenta en su autobiografía que el intendente de la residencia —quien también se sentía atraído por la vida mística— tuvo un sueño en que veía la boda de la señora. Al día siguiente habló de tal sueño con su ama. Ella lo interpretó como el logro de sus deseos, la *“visión”* —dice el texto— era un presagio de ese amor por el Señor, el deseo que ella tenía de lograr una unión con Dios. La señora inmediatamente abandonó residencia, riquezas y honores a partir de este anuncio que llegaba por *“interposita persona”*. En este caso, las vivencias de un individuo encuentran respuesta en el mensaje que recibe alguien muy cercano, mensaje preanunciador. Menciono otro sueño narrado por Guibert de Nogent. El autor nos habla reiteradamente de la presencia del demonio que trata de atacar y debilitar las almas piadosas. Nos cuenta lo sucedido en su residencia. El obispo Guy de Beauvais dormía rodeado de personajes santos y nobles, como era costumbre en el entorno de un *potens*, de alguien importante. Sólo velaba el noble señor de un castillo cercano. Supuestamente despierto —se trataba pues de una *“visión”*— vio llegar un demonio alto y robusto que avanzó —con pasos aterciopelados— por la habitación examinando uno y otro lecho. Al llegar donde dormía un joven muy querido por el obispo, el diablo exclamó *“Este es quien me tortura en mayor medida, más asperamente que todos los que duermen aquí”*. Dado —dice el texto— por el excepcional estado espiritual del joven, rayano en la santidad. El demonio, a reglón seguido, se dirigió a las puertas de las letrinas y se arrojó en ellas. Acota Guibert que mientras duró su presencia, el observador había sentido un gran peso que le impedía moverse, sensación que desapareció apenas alejado. ¿Sueño o visión? Sin duda, el relato de Guibert se asemeja a un paso de comedia en que el demonio —personaje peculiar y, diría, grotesco— se encuentra desilusionado de su poder maléfico. Como dice George Duby los escritos de Guibert están inundados de fantasmas, de demonios, de ángeles. Cito otro pasaje en que habla de la facultad de su madre para interpretar los sueños. Dice *“Oh. Sr., Tú sabes con qué profundidad ella [su madre] solía hablar del bien y del mal que me habría podido acontecer... Ahora yo tengo experiencia de estas cosas y ellas no están ocultas ni a a mí ni a otros. Durante numerosas visiones [tanto en sueño como en vigilia] en las cuales yo y otro aparecíamos, ella preveía cosas que habrían de suceder mucho tiempo*

después [...] Yo veo que seguamente algunas de estas están por suceder, otras ya sucedieron, confío que otras ocurrirán”.

Guibert representa una de las posiciones de la jerarquía eclesiástica, la que no desdeña el mensaje de los sueños. En realidad, encontramos una ambivalencia. Para algunos, la interpretación de los sueños estaba en relación con las prácticas paganas y con la influencia demoníaca. Sin embargo, los Padres de la Iglesia experimentaron personalmente el sueño premonitorio, como muchos de los santos posteriores. En contra de la verdad de estos mensajes claramente habla el *Deuteronomio* (18, 9-12): “*Cuando entres al país que el Sr. tu Dios está por darte, no aprenderás a cometer las abominaciones de las naciones que lo habitan... No se encuentren junto a ti adivinos, quien observe los sueños y los augurios quien haga maleficios...*”. Sin embargo, la Edad Media vio la proliferación de libros adivinatorios, en diversas lenguas. Se trataba de los llamados “alfabetos de los sueños”, en que al abrir la Biblia se tomaba en consideración la primera letra que se veía. Así, por ejemplo, se trataba de la A, significaba viaje sereno, si era B, implicaba tener autoridad sobre la gente. Otro tipos se denominó “almanaque de sueños” en que se conectaban con las fases de la luna. Se ha hablado de literatura de cultura popular. Sin embargo muchos libros de este tipo presentan encuadernaciones riquísimas y eran destinados a reyes o nobles. Se han encontrado en bibliotecas de abadías como la de Reading o en Bury S. Edmunds.

Dejamos aquí lo que podemos denominar solamente una cala en un tema amplísimo y que ha suscitado enorme interés a través de los siglos. Todas las épocas han discutido si los sueños son mensajes y, en muchos casos, han intentado adivinar su sentido. Menciono –de los muchos posibles– sólo el libro de Cicerón *De divinatione* (45 a. C.) en que el autor niega la veracidad de los procedimientos adivinatorios. *A posterior* —entre otros muchos posibles ejemplos— señalamos la dualidad que resulta de la posible interpretación de los sueños al citar el libro de John de Salisbury (c. 1115-1120 - 1180), *Policraticus* en que el autor trata de conciliar los pasajes de la Biblia con su desconfianza acerca de la posibilidad de predicción de los sueños.

Aunque no he tomado el tema del sueño en la literatura –por lo demás, tema frecuentemente permito –apartándome de la clasicidad y de Edad Media– la mención de un sueño y premonición que aparece en un texto literario y en su expresión lírica. Se trata de *La dame de pique*, narración de Alexander Pushkin (1833) y de la ópera de Pier Illich Tchaikovsky (1890). La trama cuenta acerca de la condesa Anna Fedorovna quien, jugadora empedernida, recibe del conde de Saint-Germain una fórmula ganadora que no transmite a nadie. Al conocer esa circunstancia por boca de Tomski, nieto de la condesa, Hermann —un militar ruso de origen

alemán— trata de obtener la fórmula mágica. Para ello enamora a la dama de compañía de la condesa Lisa Ivanovna. Penetra en el palacio y se dirige a la cámara de la condesa quien muere al verlo con un arma. *A posteriori*, la dama se le aparece en sueños y le confía la fórmula ganadora *3/7/as*. Podrá jugar y vencer si apuesta a cada una de ellas en noches sucesivas. Hermann lo hace ganando sumas considerables en las dos primeras noches. En la tercera, apuesta por error a la dame de pique, de apariencia similar a la condesa. Hermann enloquecerá luego de la pérdida, repitiendo sin cesar la fórmula errónea: *3/ 7/dama*.

Por fin, volvemos a lo que hemos examinado brevemente según el legado clásico y medieval, o sea, según esas ópticas, sueños admonitorios, sueños que consuelan, que anuncian, que implican arrepentimiento o temor. Creo que, en todos, se da la expresión del *intus-foris*, la ecuación que hemos propuesto en un comienzo.