



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n172.64494>

NATURALEZA Y DEMONIO
A PROPÓSITO DE ENSUEÑOS Y ADIVINOS
EN ARISTÓTELES



NATURE AND DEMON
ON DREAMS AND PROPHESES IN ARISTOTLE

HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN*
Universidad Panamericana - Ciudad de México - México

.....
Artículo recibido el 28 de abril de 2017; aceptado el 28 de julio de 2017.

* hzagal@up.edu.mx

Cómo citar este artículo:

MLA: Zagal Arreguín, H. "Naturaleza y demonio. A propósito de ensueños y adivinos en Aristóteles." *Ideas y Valores* 69.172 (2020): 9-20.

APA: Zagal Arreguín, H. (2020). Naturaleza y demonio. A propósito de ensueños y adivinos en Aristóteles. *Ideas y Valores*, 69(172), 9-20.

CHICAGO: Héctor Zagal Arreguín. "Naturaleza y demonio. A propósito de ensueños y adivinos en Aristóteles." *Ideas y Valores* 69, n.º 172 (2020): 9-20.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En *Acerca de la adivinación*, Aristóteles afirma que “la naturaleza es demoniaca”. El adjetivo es difícil de traducir y tiene connotación sobrenatural tanto en griego como en español. Pero si Aristóteles no explica lo natural apelando a lo sobrenatural, ¿por qué utiliza este adjetivo? Para resolver la dificultad se propone una lectura mitigada del adjetivo *demoniaco*. “Maravilloso” es una buena traducción, porque sugiere que la naturaleza es sorprendente y no por ello carente de explicación natural.

Palabras clave: Aristóteles, adivinación, demonio, naturaleza, sueños.

ABSTRACT

In *On Divination*, Aristotle states that “nature is demonic”. The adjective is difficult to translate and it has a supernatural connotation in both Greek and Spanish. But if Aristotle does not explain the natural by appealing to the supernatural, why does he use this adjective? In order to resolve this difficulty, the article proposes a moderate reading of the adjective *demonic*. “Marvelous” is a good translation, because it suggests that nature is surprising but that this does not mean it lacks a natural explanation.

Keywords: Aristotle, divination, demon, nature, dreams.

Introducción

Comenzaré con una pequeña precisión terminológica. El español de la Real Academia de la Lengua cuenta con una palabra precisa para el fenómeno que nos ocupa: ensueño. Ensoñaciones son las representaciones fantásticas que aparecen durante el sueño. También en el griego de Aristóteles existe un término para el ensueño: *hypnon* es lo que acontece durante el sueño (*óneiron*). Sin embargo, tanto en griego como en español es frecuente que los términos se traslapen, de suerte que en ocasiones es necesario recurrir al contexto para comprender el sentido del término. En este artículo utilizaré el término “ensueño” en su sentido estricto.

En el imaginario de la antigua Grecia, los ensueños fueron concebidos como una suerte de mensaje divino; acertados algunas veces, engañosos las más de las ocasiones. La *Iliada*, por ejemplo, relata que Zeus envió un ensueño funesto a Agamenón (II 35-36). El sueño (*óneiron*) enviado por Zeus se presenta a sí mismo como un mensajero y le anuncia al atrida Agamenón que ese mismo día tomará Troya. Sin embargo: “Habiendo hablado así, se partió, y allí lo dejó / pensando en el alma lo que no debería cumplirse” (II 35-36). Esta concepción homérica de la ensoñación, la ambigüedad sibilina del ensueño, es fundacional en el imaginario griego y marca la tradición posterior.

Una referencia mitológica tardía, pero importantísima, proviene de Ovidio. Según la *Metamorfosis*, el dios Morfeo (*Morpheus*) es el fabricante de fantasías nocturnas (*Met.* XI 635). Los ensueños de Morfeo contienen un componente de conocimiento o presciencia. Precisamente por valer-se de los ensueños para revelar unas cuantas verdades sobre el Olimpo a los mortales, Zeus castiga el atrevimiento de Morfeo. En conclusión, tanto en Homero como en Ovidio, los ensueños comunican un mensaje sobrenatural, aunque no por eso son mensajes confiables.

Como en otros temas, la mitología no tuvo la única palabra. Aristóteles discutió el tema desde el punto de vista estrictamente filosófico, y abordó este tópico en *Acerca del sueño* y en *Acerca de la adivinación*. En ambos opúsculos el estagirita propone una explicación naturalista de los ensueños y de los vaticinios que los adivinos hacen a partir de ellos. El filósofo desprecia el valor premonitorio de las ensoñaciones, y cuando tales presagios se cumplen, piensa Aristóteles, es pura coincidencia: “No obstante, la mayoría de los ensueños (*hypnon*) parecen ser coincidencias, especialmente todos los extravagantes y aquellos cuyo principio no se halla en nosotros mismos, sino que se refieren, por ejemplo, a una batalla naval o a acontecimientos lejanos” (*Acerca de la adivinación* 463b1).

En consonancia con lo anterior, el estagirita recela de los adivinos a quienes considera charlatanes, personas desequilibradas mentalmente y de temperamento melancólico:

Un testimonio de ello es lo siguiente: hombres completamente vulgares (*euteleis*) son prescientes y tienen sueños verídicos (*euthuóneiroi*), dado que no es la divinidad (*theou*) quien los envía, sino que aquellos cuya naturaleza (*physis*) es, por así decirlo, charlatana (*lállos*) y melancólica (*melanxoliké*) tienen visiones de todas clases (cf. *Acerca de la adivinación* 463b15).

El filósofo no se tiente el corazón; su observación es ácida y desmitificadora. Los adivinos no le merecen respeto ni admiración porque son charlatanes afectados mentalmente. Una adivinación acertada, en todo caso, es una coincidencia.

Aun así, Aristóteles añade, al paso, una afirmación muy extraña sobre la naturaleza misma: en general, dado que algunos de los demás animales sueñan (*oneirótei*), los ensueños (*enúpnia*) no podrían ser enviados por la divinidad (*theópempta*), ni ocurren con ese propósito –sí, empero, son, *sobrehumanos* (*daimonía*), pues *la naturaleza es sobrehumana* (*hé gár physis daimonía*), pero no divina (*theía*) (*Acerca de la adivinación* 463b10)–.

El texto en griego dice literalmente *daimonía*. Bernabé Pajares, para la Biblioteca Clásica Gredos, vierte *daimonía* al castellano como “sobrehumano” (cf. GC). W. S. Hett, para la Loeb Classical Library, traduce al inglés como “miraculous” (cf. *De An.*). D. Ross (cf. 2000) para la Bollingen Series, traduce al inglés como “mysterious”. H. J. D. Lulofs (1947), sin embargo, no se atreve a traducir el término y prefiere solo transliterarlo al latín como *daimonia*.

El propósito de este trabajo es problematizar la traducción de *daimonía* en este pasaje clave de *Acerca de la adivinación*. ¿Qué quiere decir Aristóteles con que “la naturaleza es *demoniaca*”? ¿Esta aseveración es congruente con la argumentación naturalista del libro en cuestión? Y, en todo caso, ¿de qué manera deberíamos traducir este atributo?

Naturaleza demoniaca

Para aclarar la afirmación (P) “la naturaleza es *demoniaca*” (*Acerca de la adivinación* 463b10), conviene analizar primeramente el sujeto de la oración. Para empezar, hay tres posibilidades de interpretación en cuanto al sujeto de la oración P: a) o bien se refiere a la naturaleza de los ensueños; b) o se refiere a la naturaleza de los hombres; c) o se refiere a la naturaleza *en general*.

a) La primera posibilidad sería, entonces, entender P como “la naturaleza [de los ensueños] es *demoniaca*” (P₁). Tal lectura tiene sentido,

1 Digo por ahora “*demoniaca*”, una transliteración más que una traducción, para no comprometerme aún con ninguna acepción del término.

porque el tema del escrito son los ensueños y la mitología explica los ensueños premonitorios apelando a lo sobrenatural. Es la opción más intuitiva: los ensueños son demoniacos. Pero esta lectura no se sostiene si atendemos a la tesis central de *Acerca de la adivinación*. A lo largo de este tratado, Aristóteles defiende férreamente una explicación naturalista de la adivinación por los ensueños. Según el estagirita, los ensueños y las adivinaciones oníricas tienen una explicación natural, ajena a la intervención de los dioses. Los adivinos y los hombres proclives a los ensueños son más impulsivos, más sensibles que aquellas personas que deliberan y razonan meticulosamente: la causa de que puedan prever algunas personas que no están en sus cabales (*ekstatikon*) es que sus propios procesos (*kinéseis*) no estorban a otros, sino que se dejan arrastrar por ellos; por lo tanto, perciben especialmente los impulsos extraños (*Acerca de la adivinación* 463b25).

Entonces, concediendo que el atributo *demoniaco* tenga un elemento de “sobrenatural”, traducir ρ como “la naturaleza [de los ensueños] es sobrenatural” es una contradicción *in adjecto*. Volveremos sobre esta posibilidad.

b) La segunda opción es entender ρ como “la naturaleza [humana] es demoniaca” (ρ_2). Esta traducción es la más plausible, si tenemos en cuenta el contexto del pasaje. En efecto, ocurre a continuación que Aristóteles habla de la *naturaleza* inferior y melancólica de los adivinos. Esto fortalece las posibilidades de esta interpretación. No es descabellado suponer que, si líneas adelante Aristóteles se refiere a la naturaleza humana de los adivinos, en esta cita lo que quiere decir es que “la naturaleza [humana] es *demoniaca*”.

No obstante, se puede objetar que un sentido específico del término “naturaleza”, en una buena exposición argumentativa, no puede permanecer implícito hasta líneas después, como ocurriría en (ρ_2). En otras palabras, en una buena argumentación nadie usa un sentido específico de un término sin explicitarlo al principio del discurso; eso en todo caso es un recurso sofisticado o retórico. Es como si, para hablar de las “fuentes de energía”, se empezara hablando simplemente de “fuentes”, y solo líneas después se especificara que se habla de “fuentes de energía”. Tal redacción propicia la confusión, porque cualquiera pensaría que uno habla de las “fuentes de agua” y no de las “fuentes de energía”. Si se va a utilizar un sentido específico de una palabra, por ejemplo, “fuente de energía”, debe aclararse desde el principio. Esta objeción debilita la propuesta de traducción ρ_2 , si bien es cierto que tampoco la descarta por completo.

c) Dado lo anterior, la alternativa restante es traducir el pasaje en cuestión como (ρ_3) “la naturaleza (en general) es *demoniaca*”. El adjetivo “demoniaco” se aplica así al mundo tomado en su conjunto y no

solo a la naturaleza humana. Esta alternativa tiene a su favor lo que las anteriores tienen en su contra.

En resumen, tenemos que:

- O bien la naturaleza de los ensueños es *demoniaca* (pero *literalmente* esto sería una contradicción, pues la naturaleza no puede ser natural y sobrenatural al mismo tiempo),
- o bien la naturaleza humana es *demoniaca* (pero es improbable que el autor no nos hubiera prevenido al principio del texto que se refería a este sentido específico del término),
- o la naturaleza *en general* es *demoniaca*.

¿Qué es lo demoniaco?

Un segundo problema, más importante, es el significado del atributo “demoniaco”. Para saber qué quiere decir Aristóteles con que “la naturaleza [en general] es *demoniaca*” (*Acerca de la adivinación* 463b10), conviene revisar el uso del adjetivo *daimónion* y del sustantivo *daimon* en otros autores griegos y, sobre todo, en el *corpus aristotelicum*.

De acuerdo con el *Greek-English Lexicon* de Liddell y Scott, el término *daimon* tiene al menos tres acepciones. En primer lugar, en el griego antiguo, el sustantivo *daimon* refiere a un tipo de divinidad menor (cf. Homero I 219-222). En segundo lugar, el término se aplica a las almas de quienes murieron en la era de oro (cf. Hesiodo I 120). Finalmente, hay un tercer sentido, célebre por haberlo utilizado Sócrates; este filósofo menciona un *daimon* que lo aconsejaba sobre sus deberes, una especie de conciencia del bien y del mal. El *daimon* de Sócrates es una entidad etérea, intermediaria entre la divinidad y los asuntos humanos (*Smp.* 202e). Este demonio es una suerte de genio, lo que dio pie a que siglos después el cristianismo utilizara la palabra “demonio” para el ángel del mal.

Estos tres usos del mismo término *daimon* son diversos, pero tienen un común denominador: lo *demoniaco* alude a una cualidad o entidad espiritual o sobrenatural.

Daimon en el corpus aristotelicum

¿Cómo se usa el término *demoniaco* en el *corpus aristotelicum*? El *Index* de Bonitz recoge 32 entradas a lo largo de la obra de Aristóteles. En general, el filósofo recurre a la acepción de *daimon* o *daimónion* como una divinidad menor, que es también la acepción más habitual en el griego antiguo. Los usos del término *daimon* en el *corpus aristotelicum* pueden agruparse, me parece, en dos grupos: a) como una entidad sobrenatural de menor categoría que los dioses, que influye en la vida humana; b) como una sustancia divina supralunar.

a) El término *daimon* como un genio sobrenatural del que hay que cuidarse tiene dos entradas importantes, aunque apócrifas. Al estagirita se le atribuye haber hablado de semillas capaces de infundir valentía a su poseedor para enfrentar a los *demonios* (cf. Pseudo-Aristóteles 846a35). En la misma obra también se habla de piedras amuletos que protegen a quienes han sido poseídos por un *demonio* (cf. Pseudo-Aristóteles 846b20). Ambos pasajes, donde se habla de oídas, sugieren que los *demonios* son espíritus o divinidades menores de los que hay que protegerse.

La *Ética nicomaquea*, por su parte, habla de objetos considerados públicamente *demoniacos* que deben ser ofrecidos a los dioses. Llevado por la virtud de la magnificencia, el caballero esclarecido honra a los dioses sacrificando o consagrando esos objetos preciosos (cf. EN VI 1441b1). Este uso del adjetivo demoniaco está claramente emparentado con las piedras y semillas de las que nos habla el Pseudo-Aristóteles; pero en *Nicomaquea* se habla de ofrendas demoniacas a los dioses, mientras que en el segundo caso se trata de talismanes contra los demonios. *Sobre virtudes y vicios*, obra atribuida a Aristóteles, también menciona ciertos actos de justicia con los dioses y los demonios (cf. 1250b15).

Retórica alude asimismo a la existencia de estas deidades intermedias. Si se cree en los dioses, necesariamente se cree en lo demoniaco (cf. *Rh.* II 1398a15). Las resonancias socráticas del pasaje son evidentes; este argumento ya aparece en la *Apología de Sócrates* (cf. *Ap.* 17a-42a). En cualquier caso, debe recordarse que *Retórica* no siempre revela lo que piensa el estagirita sobre un tema; en muchos casos, el filósofo simplemente está ejemplificando un tipo de argumento retórico que puede resultar verosímil frente a determinada audiencia.

Quizás el pasaje más interesante se encuentra en la *Ética eudemia*. En ella, Aristóteles afirma que el hombre afortunado parece ser guiado por un buen piloto, es decir, que una divinidad (*demonio*) conduce su existencia (cf. EE VIII 1247a25). La etimología de felicidad (*eudaimonía*) habla por sí misma. Pero, de nueva cuenta, debemos ir con tiento al leer el pasaje. Aristóteles no está siendo tajante sobre la existencia del piloto divino del hombre afortunado; simplemente está enunciando un *éndoxon*. La gente suele pensar que la buena suerte de algunos hombres es obra de un demonio protector.

b) El término *daimon* como entidad divina tiene entradas más explícitas y de comprobada autoría en el *Index* de Bonitz. *Metafísica* V, 1017b10 es un pasaje relevante que también da pie a traducir *daimon* o *daimónion* como “divinidad” o “espíritu”. Sin embargo, en este caso se habla de una sustancia *demoniaca*. Las sustancias pueden ser cuerpos simples o compuestos, y también pueden ser animados o *demoniacos*:

Substancia (*ousía*) se llaman los cuerpos simples (*hapla sómata*), por ejemplo la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas semejantes, y, en general, los cuerpos y los compuestos (*holos sómata*) de estos, tanto animales (*zoá*) como demonios (*daimonía*), y las partes de estos. (*Met.* v 1017b10)

Según W. D. Ross, en el comentario *ad locum*, los *daimonía* mencionados aquí por Aristóteles son los cuerpos celestes que, como es bien sabido, están compuestos de una materia peculiar y poseen un halo divino (cf. 1997 310). Para avalar dicha lectura, Ross invoca *Metafísica* VII, 1028b12 y VIII, 1042a10. En efecto, tales sustancias celestes frecuentemente son llamadas *theía*, es decir, deidades (cf. *Met.* VI 1026a18, XII 1074a30). Los cuerpos supralunares, que se mueven circularmente, tienen algo de divino o demoniaco. No son compuestos en el sentido físico infralunar, pero sí en la medida en que son cuerpos y demonios al mismo tiempo. Los cuerpos supralunares imitan al primer motor moviéndose circularmente. El movimiento de dichos cuerpos supralunares no tiene límites y es casi perfecto. Dichas sustancias tienen algo de divino, donde “divino” puede intercambiarse por “demoniaco”. Esta interpretación también se apoya en *Acerca del cielo* II donde se habla explícitamente del movimiento circular:

Por ello es bueno convencerse de la verdad de nuestras antiguas y más tradicionales concepciones, a saber, que hay algo inmortal (*athánaton*) y divino (*theion*) entre las cosas dotadas de movimiento (*kínsin*) de tal naturaleza que no tiene límite, sino que él es más bien el límite (*péras*) de las demás cosas; en efecto, el límite pertenece a las cosas que engloban [a otras], y este [movimiento], que es perfecto, engloba a las cosas que tienen un límite y un cese, sin que él tenga principio ni fin alguno, sino que es incesante a lo largo del tiempo infinito (*apeiron xrónon*), a la vez que es la causa del comienzo de otros y el punto en que estos se detienen. (*DC* II 284a1)

La descripción de sustancia (*ousía*), según *Metafísica*, abre la posibilidad de considerar lo *demoniaco* como una entidad. A su manera, los cuerpos supralunares son *demoniacos* porque tienen algo de divino, sin ser plenamente divinos. Pero estas sustancias celestes tampoco son propiamente naturales, porque su continuo movimiento circular no es el típico de los cuerpos naturales. En el mundo infralunar se da la generación, la corrupción, el aumento, la disminución y la alteración, además del movimiento local, por ejemplo.

Pero, ¿los cuerpos físicos pueden ser demoniacos o divinos? Propiamente hablando, no. Aunque también es cierto que el mundo natural infralunar imita a su modo la perfección del primer motor.

No obstante, se trata de una imitación muy imperfecta, muy distinta del modo como los astros imitan al primer motor.

Lo maravilloso y lo demoniaco

Regresemos ahora a la línea que nos ocupa (cf. *Acerca de adivinación* 463b10). ¿Qué debemos entender por “la naturaleza es *demoniaca*”? Las acepciones pasadas de *daimon* no son compatibles con la cita en cuestión, pues la naturaleza no es ni una deidad ni un cuerpo celeste divino. No hay más alternativa que proponer una nueva acepción. Propongo que entendamos *daimon* como “algo maravilloso y difícil de explicar”. Nótese que la dificultad para explicar un fenómeno no implica que sea imposible hallar la explicación. Porque el hecho de que algo sea difícil de explicar, y de que tenga un aura de misterio, no significa que carezca de explicación (cf. Mourelatos 1984 1-16).

Debe advertirse, sin embargo, que mi propuesta de traducción expande el sentido primario de *daimon* el *corpus aristotelicum*. Como hemos visto, el estagirita utiliza el término “demoniaco” para hablar de sustancias celestes de deidades menores o de ofrendas sagradas. Seguramente por este motivo, Bernabé Pajares tradujo *daimonía* como sobrehumano para la Biblioteca Clásica Gredos. La traducción de Pajares concuerda con los usos generalizados del término en el *corpus*.

Si se me refutara con la anterior objeción, respondería lo siguiente: primeramente, sí queda claro que, en distintos contextos, Aristóteles utiliza el término *daimon* para referirse a un tipo deidad. Lo demoniaco alude a lo divino. Pero, ¿admite la existencia de lo divino? *Metafísica* XII afirma, sin duda, la existencia de un Dios *sui generis*, pero Dios al fin y al cabo. Sin embargo, no sucede lo mismo con la existencia de los demonios, entendidos estos como deidades. Los pasajes en los que Aristóteles habla de ellos, son pasajes donde se recoge el común sentir de la gente. El filósofo recopila opiniones, pero no las está avalando. El uso de un término no implica que uno admita su existencia. Es como lo que ocurre cuando nosotros hablamos de ángeles. Hablar de ellos no implica que creamos que los ángeles existan. Lo mismo se aplica en Aristóteles, pues él no está admitiendo tajantemente que los *demonios* o lo *demoniaco* existan. En todo caso, está hablando de lo que se dice sobre estos asuntos.

En segundo lugar, el uso del adjetivo “demoniaco” para referirse a las sustancias celestes sí implica un compromiso por parte de Aristóteles. Hemos visto cómo *Acerca del cielo* reconoce un cierto estatuto divino de los astros. ¿Podríamos traducir “la naturaleza es *demoniaca*” (DC 463b10) como “la naturaleza es celeste”, “la naturaleza infralunar es supralunar” o “la naturaleza es sobrenatural”? Tales expresiones carecen de sentido, porque destruirían la explicación natural de la naturaleza, valga la redundancia; en el mejor de los casos, se trataría de expresiones poéticas o

retóricas, algo impropio de un tratado natural que pretende desmontar las excentricidades de los adivinos.²

Las traducciones de D. Ross (“mysterious”) y W. S. Hett (“miraculous”) son, en todo caso, más acertadas. Aun así, especialmente en la de Hett, se cuele un elemento sobrenatural que es deseable extirpar, según me parece.

Por eso propongo que leamos el término *daimónion* en un sentido mitigado o más laxo. Es decir, podríamos traducirlo como algo que es difícil de explicar y misterioso. Según ese sentido, un problema nos puede parecer sobrenatural, como los ensueños; y aun así hay o podría haber argumentos suficientemente fuertes para explicarlos. Las explicaciones racionales de un fenómeno no despejan por entero el aura de misterio que los rodea. Aun así, hay traducciones más económicas que “misterioso”; por ejemplo, “maravilloso”. Este adjetivo también califica algo de misterioso y difícil de explicar, pero no sugiere un origen que exceda los límites de la naturaleza, como lo sería una divinidad.

Conclusión

En suma, *Acerca de la adivinación* 463b10 debe ser leído a la luz del resto del opúsculo. Los ensueños no tienen causas divino-sobrenaturales, ni son el resultado de la intervención de deidades menores. El veredicto aristotélico sobre los ensueños es tajante. Concluye que el ensueño no es algo divino, sino que tiene causas concretas que tienen que ver con la sensibilidad y el calor (cf. *Acerca del sueño* 455b14). Más específicamente, los ensueños “proféticos” tienen una explicación física, puramente natural que puede explicarse cabalmente invocando causas del mundo natural, como la charlatanería de los adivinos, su temperamento melancólico, etc. Los ensueños no requieren de la intervención de geniecillos demoniacos.

Aristóteles tampoco invoca el influjo de los astros para explicar los ensueños proféticos. Estos pueden explicarse cabalmente por causas naturales, propias del mundo infralunar. El problema de los ensueños le corresponde a la física, no a la metafísica.

Considero, por ello, que traducir “la naturaleza es *demoniaca*” como “la naturaleza es maravillosa y difícil de explicar” hace más justicia a

2 No deja de ser interesante que Alberto Magno, en su comentario a *Acerca del sueño*, se mostrara reticente a ciertos argumentos, porque Aristóteles ofrece allí una explicación de los sueños que resulta tan naturalista que, en última consecuencia, dejaría a los profetas de las sagradas escrituras como unos locos. Alberto Magno detecta la consecuencia y, por lo tanto, se ve obligado a rechazar las premisas. Alberto Magno considera que el texto es simplista y mal fundamentado (cf. Magno). Esto resulta interesante porque demuestra que el cristianismo medieval y sus herederos fueron conscientes del peso naturalista en la argumentación aristotélica (cf. Grellard 224-225).

la intención de Aristóteles que las traducciones de B. Pajares, W. Ross y W. S. Hett. Si evitamos el adjetivo “sobrehumano” de B. Pajares, nos ahorramos el riesgo de implicar a la divinidad, algo muy fácil de hacer dado que en el léxico aristotélico lo demoniaco suele aludir a ello. El adjetivo “miraculous”, utilizado por Hett, también tiene un peligroso componente sobrenatural. El adjetivo “mysterious”, utilizado por Ross, en cambio, es mucho más preciso, aunque el uso culto de la palabra “misterio” en español sugiere que se trata de un arcano secreto e inexplicable.

Adjetivos como “maravillosa” son menos riesgosos y conservan la semántica que pretendemos dar a entender. Al fin y al cabo, Aristóteles cree que, en el tejido inescrutable del azar y los accidentes, el sueño se revela tarde o temprano como un fenómeno parasitario de la causalidad. El desconocer la causa de un hecho no implica que tal hecho carezca de ella (Zagal 92-95). Las coincidencias accidentales no tienen causa específica, pero solo pueden darse en la urdimbre de las causas naturales y humanas.

Los sueños y la naturaleza son maravillosos; son difíciles de explicar, son sumamente sorprendentes, pero se puede dar cuenta de ellos racionalmente, porque en el ámbito de lo natural todo remite tarde o temprano al orden causal.

Finalmente, la afirmación “la naturaleza es *demoniaca*” (*Acerca de la adivinación* 463b10) quiere decir, en una traducción minimalista, que “la naturaleza es maravillosa”. No importa si Aristóteles se refiere a la naturaleza de los ensueños, la humana o la naturaleza en general, porque, sea cual sea el caso, la naturaleza ha de conservar principios causales que la expliquen y eso no demerita de ninguna manera su capacidad para maravillarnos.

Bibliografía

- Aristóteles. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath [De An.]*. Trans. Walter Stanley Hett. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- Aristóteles. *The Complete Works of Aristotle*. Trad. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural (Acerca del sueño. Acerca de los ensueños. Acerca de la adivinación) [GC]*. Trans. Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.
- Aristóteles. *Acerca del cielo [DC]*. Trad. Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1996.
- Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.
- Grellard, C. “La Réception médiévale du *De Somno et Vigilia*.” *Les Parva Naturalia D’Aristote*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010.
- Hesiodo. *Los trabajos y los días*. Trad. Paola Vianello. Ciudad de México: UNAM, 1979.

- Homero. *Iliada*. Trad. Rubén Bonifaz Nuño. Ciudad de México: UNAM, 2008.
- Lidell, H. G., y Scott, R. A. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Lulofs, H. D. J. *De Insomniis et De Divinatione per Somnum*. Leyden: Brill Publishers, 1947.
- Mourelatos, A. P. "Aristotle's Rationalist Account of Qualitative Interaction." *Phronesis* 1.29 (1984): 1-16.
- Ovidio. *Metamorfosis* [*Met.*]. Trad. Rubén Bonifaz Nuño. Ciudad de México: UNAM, 1979.
- Platón. *Apología* [*Ap.*]. Trads. Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 2000.
- Platón. *Banquete* [*Smp.*]. Trads. Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 2000.
- Ross, W. D. *Aristotle: Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Vol. I-II. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Ross, W. D. *Aristotle: Parva Naturalia*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Zagal, H. *Ensayos de metafísica, ética y poética*. Pamplona: EUNSA, 2008.