

Dos fenomenologías de la forma-sueño: M. Zambrano y M. Merleau-Ponty

Resumen

María Zambrano (1907-1991) y Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) fueron filósofos coetáneos, hasta la súbita muerte del último. No pretendemos en estas reducidas páginas entablar un diálogo exhaustivo entre sus filosofías, sino esbozar sus respectivas investigaciones fenomenológicas acerca del sueño, sus descripciones de lo que se manifiesta en ellos, en el curso de una temporalidad anónima.

Palabras clave: sueños, conciencia pre-reflexiva, sentir, pasividad, tiempo.

Abstract

María Zambrano (1907-1991) and Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) were contemporary, until Merleau-Ponty died suddenly. We do not expect to enter into a thorough dialogue between their philosophies these few pages. We only want to outline their respective fenomenological researches about the dream and their descriptions of what it is manifested in dreams in the course of the anonymous temporality.

Keywords: dreams, pre-reflexive consciousness, feeling, passivity, time.

María Zambrano quiso acercar la razón a la experiencia vital de la que arranca, obligándola así a “entrar en realidad”¹. De la misma manera, Maurice Merleau-Ponty se propuso hacer una filosofía del mundo de la vida (*Lebenswelt*), sin objetivarlo, viviéndolo interrogativa e intersubjetivamente, porque lo otro y los otros son el horizonte permanente de mi existencia y, como dice

Zambrano, la condición de la vida humana es verse a sí misma viéndose en otro, con otro². Pero la visión zambranianiana no sólo es una metáfora del pensamiento histórico, sino que incorpora el sentir intemporal. Sentir y abrirse a ‘lo otro’ que permite al pensamiento engendrarse, que no convierte a la filosofía en impura, sino que así la aproxima a la realidad global. Vivir humanamente es sacar al sentir de su oscuridad e ir llevándolo a la razón, entender lo que se siente sin dejar de sentirlo, pero sin limitarse a captarlo desde fuera, adentrándose en sus íferos para iluminarlo.

Fecha de recepción: 27 de julio de 2007.

Fecha de aceptación: 10 de septiembre de 2007.

* Departamento de Filosofía. UNED. Humanidades. Senda del Rey 7. 28040 (Madrid), e-mail: clopez@fsof.uned.es.

¹ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza editorial, 1989, p. 102.

² O.c., p. 48.

Como ella, Merleau-Ponty busca la continuidad del ser-en-el-mundo en el nivel del sentir que es sentirse sensible y sentiente. Sentir no es, por tanto, el sentimiento entendido como un estado de la conciencia. La fenomenología merleau-pontiana describe su experiencia originaria como modelo de la presencia indivisa de un ser que siente en el seno de la vida sensorial y que, en virtud del cuerpo vivido (*Leib*), se despliega en cada experiencia.

El interés por el sentir impulsa a ambas filosofías al lirismo que, en ocasiones, adopta un estilo casi fragmentario para permitir seguir pensando. Si así es su estilo y éste, merleau-pontianamente entendido, no es un simple recurso formal, sino la singular deformación coherente de lo sedimentado, en estos filósofos, el estilo habla de la común búsqueda de una racionalidad alternativa al racionalismo abstracto. En efecto, Merleau-Ponty, asegura que es preciso ampliar la razón para que contenga incluso lo que se ha considerado irracional sólo porque fue condenado al silencio. Su propuesta de una razón ampliada³ a todo aquello que la precede y la excede, es decir, a lo sensible, a las emociones, las afectaciones e incluso a las pasiones, da cuenta de la riqueza de la reversibilidad del sentirse sintiendo que proviene de la encarnación del *logos*, de la existencia como movimiento doble que implica vivir en la razón y buscar la razón de vivir.

Zambrano penetrará en la razón poética para sacar de su penumbra al sentir. Esta razón sentiente no sólo ilumina lo externo, sino también lo interno, las entrañas, lo anterior al *logos* y hacerlo es imprescindible para que vida y conocimiento marchen a la par.

La razón poética acoge el sentir porque es intuitiva y se nutre de metáforas para revelar

el misterio. De ese modo logra aprehender la verdad que se busca y se encuentra aunque no se quiera, y la filosofía que se rinde a ella es camino de vida, un saber sobre el alma⁴ que ordena nuestro interior mientras vivimos. Esto puede parecer una utopía para los seres temporales que precisan detener el fluir para pensarlo, pero se convierte en el *telos* de quienes tienen la sabiduría de aceptar que no hay conocimiento absoluto. Zambrano hallará esa sabiduría en el *ordo amoris*, cuyos indicios se muestran en la materia onírica, aunque radica en el ser carnal y viviente del corazón que convierte en entrañable lo que anida en él. Esta víscera mediadora entre las entrañas y el *logos* actúa como hermeneuta viviente de la vida. Hace referencia a una realidad que sobrevive de eso que precedió al pensamiento y que bien podría ser la carne (*Chair*) merleau-pontianamente entendida, es decir, como *Leib* y reversibilidad entre sus dimensiones interiores exteriores. El saber sobre el alma comienza, pues, por la escucha del corazón, por la recuperación de la piedad acogedora, esa piedad que es “matriz originaria de la vida del sentir”⁵. Ésta no es, para la fenomenología, el conjunto de sentimientos, entendidos como estados de conciencia o como posesiones intelectuales de lo sentido, sino la experiencia vivida de la reversibilidad entre sentirse sentido y, a la vez, sentiente. El sentir es, al mismo tiempo, una afectación y una acción del sujeto, un padecer y una pasión ante una fuerza que viene de fuera. También Zambrano reivindica, junto al sentir, la pasión, por considerar que el pensamiento la precisa para actuar y, a su vez, ésta necesita medirse con aquél. Ambos penetran en ese otro lado de la vida constituido por la pasividad que también se manifiesta como fondo de nuestra vida activa y requiere ser escuchado.

La fenomenología, especialmente en su dimensión genética, ha tenido el valor de con-

³ "La tarea es *élargir* nuestra razón para hacerla capaz de acoger lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón", Merleau-Ponty, M., *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 154.

⁴ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 21.

⁵ Zambrano, M., *Para una historia de la piedad*. Málaga: Torre de las Palomas, 1989, p. 16.

siderar filosóficamente ese nivel todavía no reflexivo y de entenderlo como un nivel originario; no como algo mítico llamado a ser sustituido por el *logos*, sino como verdadero germen de la razón y hasta como *logos* tácito⁶. Husserl reconocía que la actividad de la reflexión se despierta sobre un fondo de pasividad, de manera que el yo reflexivo no surge de la nada, sino que está ya pre-constituido en la esfera pasiva.

Zambrano se da cuenta también de que el origen de la reflexión es lo pre-reflexivo. De ahí el interés común por los sueños, por esas manifestaciones de la vida en las que parece no intervenir la conciencia activa y que, sin embargo, también revelan sentidos y afectan de alguna manera al yo. La forma-sueño le permitirá a la filósofa desarrollar ese saber sobre el alma que rompe el cartesiano predominio de la conciencia y sus razones, para sumergirse en la *psique*. Ésta es inmediata para nosotros, una especie de conciencia pre-reflexiva en la vida espontánea. Así entendida, sólo permite al hombre padecer su realidad como algo dado que le concierne.

Ante la imposibilidad de inventariar exhaustivamente el contenido y el vocabulario de los sueños de cada individuo para luego interpretarlos, Zambrano y la fenomenología optan por re(con)ducirlos a su forma, a aquello que, en principio, todos los sueños tienen en común y que nos revela el estado originario de la vida.

Para comprender la forma del sueño, su capacidad de representar un argumento, Zambrano pretende aproximarse fenomenológicamente al mismo. Entiende la fenomenología como método⁷, pero ni siquiera se ciñe a la metodología husserliana, sino que la interpreta como el estudio de lo que se manifiesta, del

sueño. Ese estudio es fundamentalmente analítico, más que descriptivo, hasta establecer los rasgos de la forma-sueño:

- 1) La pasividad del sujeto que sueña.
- 2) La ausencia de tiempo propio y el dominio del tiempo cósmico: “durante el sueño la vida está enclaustrada en el cosmos”⁸.
- 3) El predominio de la materia y la reintegración en la *fysis*.
- 4) La carencia de espacio subjetivo.

Todos estos caracteres derivan de una *epojé* dada pasivamente en el sueño y que consiste en dejar el tiempo, el espacio, el mundo, el yo y los otros de carne y hueso en suspenso. En la desconexión de estos elementos, resulta especialmente significativa, para Zambrano, la del tiempo. Enlaza, así, con la centralidad husserliana del tiempo de la conciencia y con su interés por los fenómenos en los que puede parecer que tiempo y conciencia se han diluido y, por lo tanto, ponen en cuestión que la vida sea una totalidad de sentido. No es de extrañar que la fenomenología se ocupe del sueño como vacío de la experiencia (constatado al despertar) en el que se evidencia el significado de la conciencia temporalizante. El sueño es uno de estos fenómenos en los que el sujeto que duerme se entrega a la vida pre-reflexiva atemporal.

Sin embargo, no es completamente cierto que el sueño esté al margen del tiempo, como tampoco lo es que desaparezca toda conciencia. Podemos decir, eso sí, que, mientras que el tiempo de la conciencia despierta coincide con el de su objeto, el de la conciencia onírica penetra en todos los tiempos. Zambrano se da cuenta de ello cuando describe el sueño como descenso a los ínfimos del tiempo. En el sueño, el sujeto se ve privado de su pre-

⁶ Un desarrollo de las relaciones que la fenomenología merleau-pontiana establece entre naturaleza y *logos*, así como el consiguiente desvelamiento de la capa pre-teórica en la que estas dos idealizaciones son trascendidas, en, López Sáenz, M^a C., “Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología”, *Ludus Vitalis* vol. XIV, n^o 26 (en prensa).

⁷ Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 13.

⁸ O.c., p. 34.

sente vivido y, como consecuencia, de su libertad de acción; sin embargo, los íferos, en su pasividad, anticipan la realidad, porque en ellos ha quedado depositada la pre-historia cuya sombra determina todo proyecto.

La inexistencia de tiempo subjetivo en los sueños determina el carácter absoluto⁹, no real de los mismos, porque todo lo real es relativo al sujeto consciente. ¿Cómo accedemos, entonces, a lo que se manifiesta en los sueños? Simplemente dejándolos ser. Por ello, nunca acaban de ser vividos, a diferencia de las vivencias de cada uno de los actos de la conciencia vigilante. Éstas, sin embargo, no se oponen radicalmente a aquéllos, sino que se destacan desde un fondo de experiencias nebulosas, una especie de atmósfera que envuelve a las experiencias protagonistas de nuestra vida. Zambrano considera que esa especie de bruma vivencial es el lugar más adecuado para el pensamiento filosófico en el que “se nace y desnaece [...] Cuanto más pasivo más ardiente, cuanto más, al parecer, abandonado más activo”¹⁰. La pasividad de ese fondo de sombras forma parte de la vida que fluye, a pesar de que en ella no se ha introducido aún el tiempo de la conciencia.

Algo semejante puede observarse en el estudio merleau-pontiano de la intersubjetividad, cuando su renuncia a continuar pensando en el dualismo yo-otro, desde la perspectiva de la conciencia constituyente que convierte en objeto aquello de lo que se ocupa, le conduce a reconocer que en torno a cada individualidad hay un aura de generalidad o una “atmósfera de socialidad”¹¹. Otro y yo aparecen en mi medio universal del ser, sobre el horizonte del mundo compartido y, por tanto, el otro no puede ser mero objeto de

mi pensamiento, sino el fondo del mismo. Análogamente, el sueño actúa como la atmósfera general de la vida despierta.

Zambrano atribuye a los sueños idéntica generalidad. Toman la forma de ocultaciones espontáneas y atemporales que se manifiestan como el “estado inicial de nuestra vida”¹² en el que todavía no hay distinción entre sujeto y objeto. Esa vida indiferenciada de la que procedemos y a la que nos trasladan los sueños no se deja objetivar, porque en ellos se muestra nuestra vida como puro fenómeno al que asistimos sin poder modificarlo.

La carencia de tiempo subjetivo todavía somete más la *psique* al cuerpo y al mundo, al peso de la materia. El individuo se ve reducido al estadio primero del sentir, consistente en sentirse a sí mismo viviente en la vida material en la que el yo aún no se ha constituido.

Aunque Zambrano es consciente de que hasta la máxima actividad pensante se ejerce a costa de la ocultación del cuerpo¹³, todavía no ha resuelto el dualismo del mismo y del yo; aún está encadenada a la tradición platónica que salva a la materia de su inercia mediante la conciencia activa. De ahí que asocie el despertar del sueño con el incorporarse¹⁴, entendiéndolo como entrada del yo en el cuerpo. Durante el sueño, el yo y la conciencia pensante han emigrado del cuerpo. La conciencia sentiente, en cambio, yace con él permitiéndole “flotar” o “sumergirse” o “estar rodeado”¹⁵ por ella. A pesar de la salvación de este residuo que podríamos llamar “conciencia-aura”, Zambrano es heredera de la tradición metafísica que identifica la conciencia con la lucidez y el sentir del yo con la sombra. La reversibilidad carnal, anunciada por la necesi-

⁹ Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1992, p. 6.

¹⁰ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 13.

¹¹ Merleau-Ponty, M., *La Prose du Monde*, París, Gallimard, 1969, p. 198.

¹² Zambrano, M., *El sueño creador*, ed. cit., p. 14.

¹³ Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, p. 23.

¹⁴ O.c., p. 45.

¹⁵ O.c., p. 99.

ria mediación del corazón, parece contentarse con la promesa de la iluminación de lo anegado. La inminencia del sentirse sintiendo no existe en los sueños zambranianos: “el sentir aparece por sí mismo, irrumpe”¹⁶. En cambio, cuando no estamos seguros de que lo que vivimos sea un sueño, solemos pellizcarnos, para asegurarnos de que somos carnales, de que nos existimos, de que sentimos sintiendo.

En Zambrano no hay reversibilidad carnal, sino duplicidad del Yo. Éste es, para ella, sujeto de conocimiento y centro de la voluntad, pero en los sueños la conciencia abandona a ese Yo, a ese sujeto y se adhiere al sueño¹⁷ convirtiéndose en conciencia onírica. El conocimiento es pasivo para el Yo que sueña, es decir, el Yo del sueño no piensa. La filósofa asume esta ambivalencia del yo de la que se desprende la doble finalidad del sueño: en él se manifiestan determinadas vivencias arcaicas de la *psique* que, al mismo tiempo, poseen algún conato de Yo que podría despertarlas.

Merleau-Ponty no habla, como Zambrano, de la entrada del yo al cuerpo ni al mundo, sino que acepta que nuestra situación originaria es corporal, *être-au-monde*¹⁸. De la misma manera que el cuerpo vivido es una experiencia de la pasividad y de la actividad, toda experiencia, por proceder de él, es unidad originaria de ambas. Como dice F. Dastur, “la experiencia es la inversión singular de la actividad en pasividad”¹⁹, y experimentamos cuando nuestras actividades se sedimentan y retornan pasivamente.

La ausencia de tiempo en el sueño está ligada a su abespacialidad. Merleau-Ponty diría que el espacio onírico realiza una reduc-

ción espontánea del espacio geográfico hasta llegar a las fuentes subjetivas de nuestra existencia y manifestar una espacialidad originaria centrada en el cuerpo propio. Cercano a este espacio que proyectamos desde nuestro punto cero, se hallaría el asociado al tiempo que se ordena desde el centro de la persona y que caracteriza los sueños creadores de Zambrano, los cuales tienen vacíos que posibilitan la acción.

La espacialización corporal merleau-pontiana está ligada, asimismo, al espacio gozado al que se refiere la filósofa y que se opone al del pensamiento²⁰. El espacio se goza en virtud de su profundidad, la cual procede de la intimidad del corazón y de las entrañas generadoras. La profundidad es el espacio que sentimos crearse, que nos llama amorosamente y nos acoge en su seno. Por su parte, Merleau-Ponty afirma que la profundidad escenifica el acto más secreto por el que elaboramos nuestro medio²¹. No es la tercera dimensión geométrica, sino dimensionalidad traspasada de afecciones, más intensiva que extensiva. Por eso, en el sueño todo es profundo, íntimo, todo afecta al mismo tiempo que sucede. Lo soñado se disuelve en la vigilia no porque sea pura nada, sino por ubicarse en la profundidad, allende el espacio objetivo.

Los diferentes grados en que todos estos rasgos estructurales del sueño se plasman en las ensoñaciones concretas, determinarán dos tipos de sueño fundamentales desde la perspectiva zambranianiana:

- 1) El sueño-historia espontáneo que emana de la *psique* pasiva y determinada por el pasado.

¹⁶ O.c., p. 100.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Las implicaciones de esta existencia se han desarrollado con cierta amplitud en López Sáenz, M^a C., “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, en Rivera de Rosales, J., / López Sáenz, M^a C., (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, Estudios UNED, 2002, pp. 179-207.

¹⁹ Dastur, F., *Dire le temps: esquisse d’une chronologie phénoménologique*, París, Éncre Marine, 1994, p. 150.

²⁰ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 56.

²¹ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1945, p. 326.

- 2) El sueño creador en el que se manifiestan acciones a realizar.

Cuando emerge la realidad parcial del sueño en la vigilia absolutizándose, alcanzamos un presente inmóvil en el cual el sueño pervive como obsesión; en cambio, si estos vestigios se desprenden de toda fatalidad, comienza un sueño creador en el que puede vislumbrarse el despertar²² de la conciencia a la *poiesis*. Este sueño acaba estableciéndose en la vigilia mediante imágenes pasivas, pero reveladoras, que guían las acciones (recordemos que, según Zambrano, el pensar es una acción creadora cuyo resultado es el conocimiento). La forma de darse de este sueño y de la vigilia es la misma: una pasividad reveladora. Aquél se realiza desentrañándose y transformándose poéticamente, permitiendo así una apropiación subjetiva del tiempo.

La temporalización de este sueño se ajusta al modelo de la restitución de la fenomenología originaria de la memoria, como sede de las retenciones de la experiencia que continúan determinando nuestras protensiones vitales. Sin embargo, Zambrano no comprende el recuerdo como apropiación del pasado, sino como condensación de lo vivido, gracias a una concentración del tiempo en imágenes que preservan el sentir.

Desde estas mismas preocupaciones por la memoria del sentir, en su curso sobre la pasividad en el Colegio de Francia (1954-5), Merleau-Ponty se ocupará del sueño como ejemplificación de que pasividad y actividad son constitutivas de la conciencia impuramente carnal. La primera no es lo opuesto a la segunda, sino su germen; se manifiesta como la frontera de todos nuestros actos²³. Revela que la pasividad arranca del *cogito* tácito y actúa como trampolín hacia la conciencia reflexiva, pero ambos son, en Merleau-Ponty, corporales.

Durante el sueño desaparecen las fronteras entre cuerpo y mundo, persona y cuerpo. Esto explica que determinadas acciones humanas entren en el sueño y que en éste se intercambien los papeles jugados. La centralidad del presente viviente se altera en el sueño y el soñador se transforma, no sólo en el protagonista de su sueño, sino incluso en el de todos los otros personajes.

Aunque ambos filósofos consideran que el presente es el modo temporal del ser humano, Zambrano lo entiende como una condensación del tiempo mundano operada por la conciencia vigilante, que sólo puede ser conciencia del presente. Ésta reduce así la sucesión temporal y, con ella, la realidad. Subyugado por esta conciencia, el hombre vive como en un sueño, en una pasividad velada por su continua actividad. Sólo el sueño creador puede despertarle de este engaño, hacerle trascender su sueño inicial, su mero estar ahí. Aquél cumple, entonces, el papel del verdadero estado de alerta: conocer el ser que se manifiesta en sueños y hacer que salga de sí, que exista trascendiendo su ser recibido configurando su historia personal.

Merleau-Ponty piensa que lo que está condensado no es el presente, sino el mundo de la conciencia onírica²⁴. Esta particular “conciencia” explica que, mientras soñamos, no haya una ausencia total de actividad consciente, puesto que los sueños se nos dan como tales y no como ilusiones o recuerdos. Esta conciencia no despliega un universo conceptual, sino onírico. En él se produce condensación, porque se funda en el “yo sueño”, el cual es una experiencia universal (todos soñamos), pero singular. Mientras se suceden los sueños, seguimos existiendo pero sin conciencia vivida de ello. La suspensión de ésta no nos encierra, sin embargo, en la nada, sino que nos abre al universo onírico que, continuamente y de

²² En realidad, todo soñar es ya un cierto despertar, porque, si no lo fuera, los sueños nos pasarían desapercibidos.

²³ Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité. Notes de tours au Collège de France (1954-1955)*, París, Belin, 2003, p. 182.

²⁴ Merleau-Ponty, M., o. c., p. 207.

un modo latente, interfiere con la conciencia vigilante y a la inversa. El mundo onírico es capaz de expandir poéticamente la existencia y trascenderla.

Mientras que para Merleau-Ponty, sólo hay trascendencia en la inmanencia, para Zambrano, aquélla es el signo de lo específicamente humano; ahora bien, la trascendencia no consiste únicamente en salir de sí activamente, sino que también se padece. Padece la realidad es sentirse afectado por ella y revelar así lo más propio del ser en el que se da el tiempo, lo esencial del ser humano que es padecerse²⁵ actualizándose. Desde la fenomenología, diríamos que el ser humano no sólo padece su trascendencia, sino también su inmanencia; lo hace desde su aquí y ahora corporal y, por tanto, no sólo hay padecer y pasividad en los sueños, sino en toda manifestación, como el horizonte de la misma. También Zambrano es consciente de que pasividad y actividad se alternan en toda *Gestalt*, pues, “aquello que sucede fatalmente puede suceder luego activamente, aquello que el hombre padece es ejecutado por él”²⁶.

Frente a la clásica asociación del cuerpo con el padecer y de la conciencia con el actuar, Merleau-Ponty dice que el cuerpo es “simbolismo primordial”²⁷ y, por ello, medida universal de todas las regiones afectivas del sueño. No pretende interpretar el simbolismo mediante la razón dominadora, sino que se remonta a sus orígenes corpóreos y declara que la fuente primera de toda elaboración simbólica es la corporeidad, en virtud de sus conductas²⁸, por las cuales enlaza la sensibilidad pasiva de la actitud natural con la actitud trascendental, marcada por la conciencia y la idealidad.

Sin llegar a esta concepción “fuerte” de la corporalidad, Zambrano también percibe que lo importante de los símbolos del sueño es que revelan las entrañas y, por tanto, no son irracionales. Es necesario interpretarlos, pero la razón analítica no basta; hay que emplear la razón poética, que arroja luz sobre ellos sin alterarlos, albergando también lo sombrío y dejándose despertar pasivamente a la realidad onírica sin imponerle otra. Dicha razón ayuda a la filosofía a ver de otro modo, a “volver a las cosas mismas” (Husserl), a la “raíz” de lo humano, (Merleau-Ponty), al “corazón” (Zambrano), escuchando hasta captar su realidad muda, pero tan real como la existencia. Ese *logos* silencioso no siempre puede ser expresado discursivamente y, sin embargo, es indispensable para la comunicación²⁹ o para la transformación en palabra del sueño creador.

El núcleo de la filosofía zambraniana es este peculiar sueño, fuente de todo pensamiento y de toda acción creadora. Gracias a él, se desoculta el ser que yace entre los entes y no es rescatado ni por las impresiones, ni por el concepto. Ni siquiera puede decirse sartreanamente que soñar sea ausentarse del mundo presente introduciéndose en la inconsistencia de lo imaginario.

Siguiendo a Husserl, Merleau-Ponty entiende el sueño como una modalidad de la percepción, que reúne los fenómenos separados del presente y del pasado invocando a la *Urdoxa* husserliana, a esa confianza en el horizonte mundano pre-dado. También los sueños participan de esta creencia en el mundo a la que nos adherimos cuando los confundimos con realidades o éstas parecen ser sueños. Se trata de una fe pasiva, por ser previa al juicio, pero que nos proporciona certeza sobre el

²⁵ Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, ed. cit., p. 12.

²⁶ O.c., p. 20.

²⁷ Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, p. 180.

²⁸ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, ed. cit., pp. 273-4.

²⁹ Véase acerca de la relación entre lenguaje y silencio, López Sáenz, M^a C., “La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation”, en Penas, B., López Sáenz, M^a C., (eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Oxford, Peter Lang, 2006, pp. 27-46.

mundo pre-reflexivo. Sería preciso reconducir la mirada a ese horizonte desde el que vemos, gracias al cual, "ver es siempre ver más que lo que se ve"³¹, es ver lo invisible en lo visible, mirar el proceso por el que algo se hace visible. Como diría Zambrano, para ver hay que olvidarse de sí, abandonarse al soñar.

Lo específico de la fe perceptiva del sueño es que es un camino de "involución provisional, la des-diferenciación, el retorno a lo inarticulado, el repliegue a una relación global o pre-personal con el mundo, que no está verdaderamente ausente, sino distante, en el que el cuerpo marca nuestro lugar, con el que continúa entretejiendo un mínimo de relaciones que harán posible el sueño"³⁰. Hasta lo inconsciente es sedimentación originaria de esa vida perceptiva, puesto que es campo, y también sedimentación secundaria, por ser matriz simbólica. El propio Husserl comprendía el inconsciente como una pasividad actuante en la vida despierta³¹. Distinguía el padecer de la cosa, es decir, el hecho de estar determinado pasivamente por algo, de la reacción activa hacia ese padecer, llegando a la conclusión de que lo que separa la actividad de la pasividad no es sino la atención de la conciencia; por consiguiente, la distinción tradicional entre receptividad y espontaneidad se desvanece, ya que aquélla sería la etapa inferior de ésta que es anterior a los actos de la razón y se compone de pulsiones, instintos, sensaciones y afecciones originarias. Esta pasividad originaria está presente en todos los actos libres, porque implican "reacción".

Zambrano y Merleau-Ponty fueron todavía más allá; tuvieron la osadía de invertir la adscripción del sueño a la pasividad, encontrando en el sueño creador el germen de la verdadera *poiésis* e incluso de la *autopoiésis*, ya

que "los sueños serían así etapas indispensables de la vivificación de aquello que es sólo vida en potencia, pasividad viviente"³². La pasividad creadora reconfigura esa vida pasiva que pasa a formar parte de la vida vivida.

Husserl añadiría que el yo sigue presente en los sueños, aunque sea de manera pasiva. Se trata de un yo idéntico al yo despierto, la diferencia es que no está mundanizado, carece de intereses. Es una pseudo-subjetividad, pues ni siquiera es consciente de su yo que duerme. Y, sin embargo, este yo desinteresado despierta ¿Qué le motiva a ello? Tal vez, como Zambrano, habría que suponer que siempre está despierto, incluso cuando sueña, porque le domina el impulso de la creación que, en Husserl sería donación de sentido. Por otro lado, en el sueño continúa la temporalización; la vida sigue fluyendo, aunque la del yo durmiente sea ahora una vida cerrada al mundo. Sólo el yo que despierta es consciente de ello y por reflexión retrospectiva, de modo que, "el sueño no tiene sentido más que por relación con la vigilia y lleva en él la potencialidad del despertar"³³; a su vez, éste se produce desde el fondo del adormecimiento.

La vida interesada no es una vida que actúa constantemente, sino que también acontece, proyecta, es afectada y siente; es más, la vida sólo se manifiesta en virtud de sus horizontes pasivos. La vida humana es resultado de una continua sedimentación del sentido, de manera que recibe su impulso de su límite, de la pasividad, incluida la vida desinteresada del sueño. La dialéctica ininterrumpida entre éste y la vigilia es lo que asegura la unidad de la vida.

De la misma manera que no hay ruptura entre la percepción y el sueño, la fenome-

³¹ Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, ed. cit., p. 300.

³⁰ Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité. Notes de tours au Collège de France (1954-1955)*, p. 268.

³¹ Cfr. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-37. Ha XXIX*, 1993, p. 195.

³² Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, ed. cit., p. 106.

³³ Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie. Ha IX*, 1962, p. 209.

nología acepta la continuidad entre el yo durmiente y el despierto; el primero es anterior a la afección que le hace despertar; posee otro modo de la conciencia, que Husserl llama “inconsciente”. Éste no es susceptible de presentación; sólo podemos reconstruirlo. Como es sabido, Freud lo hizo hasta encontrar un sustrato, la libido, del que los sueños eran manifestaciones. Zambrano, por su parte, lo situó en el padecer trascendente de la *psique* y, como Merleau-Ponty, se opuso a que el ser humano fuera reducido a él. La filósofa considera que hay una herida de la *psique* más originaria, su simple estancia en un ser temporal. Desde la perspectiva merleau-pontiana, el sueño no es una determinación pulsional, sino un modo de suspensión del pensamiento categorial para volver a hablar la lengua de lo inmediato o la vivencia del mundo sin objetivarlo.

Los dos se negaron a concebir el inconsciente como lo opuesto a la conciencia; incluso rechazaron relegar los contenidos de los sueños a un lugar residual de la conciencia. Ambos fueron conscientes de la ambigua pasividad del sueño: “extraña actividad que viene sin llegar a nuestras decisiones, nos lleva tanto como la llevamos”³⁴ y de su imbricación con la vida atenta, la cual no es sólo conciencia, sino también apertura a lo que acaece. Esta combinación de actividad y receptividad es lo que caracteriza a las obras de arte y a cualquier acción y creación verdaderamente vividas.

Zambrano y Merleau-Ponty estaban convencidos de la reversibilidad de ambas. De ahí su interés por el sentido no convencional que habitaba los sueños. Merleau-Ponty sabe que en el sueño no hay *Sinngebung* (constitución de sentido), sino deslizamiento del sentido sobre la materia de los sueños y acogida de un acontecimiento en una situación. El sentido que habita los sueños es latente, un eco

desde la totalidad: “Es este sistema de ecos lo que constituye el carácter onírico de la vigilia”³⁵, que comunica con la vida del sueño. La hermenéutica de esta vida debería abordar el sueño como un eco a través de la totalidad y no como algo cerrado en sí.

Nos entregamos al sueño abandonando por un tiempo nuestra existencia resuelta. Lo buscamos conscientemente como cuidado necesario para reemprender con más energía el proyecto vital, de modo que, esa necesaria pasividad se convierte en condición de posibilidad de todos nuestros intereses y actividades. En otras palabras, la vida anónima en la que nos sumergimos cuando dormimos subtiende la vida personal³⁶. El acontecer viviente es la continuidad entre ambas. Es más, el sueño creador zambraniano, cuando es aceptado y desarrollado por la persona, constituye su verdadero despertar de esa vida que, de tan cotidiana, ha perdido su sentido verdaderamente activo. La exclusiva atención a la continuidad del presente en la vigilia acaba encerrándonos en un sueño. Por su parte, Merleau-Ponty ilustra con su crítica a Sartre, que el activismo de la conciencia conduce a la ausencia de compromiso.

Evidentemente, el sueño no es ámbito en el que se filosofe, porque, mientras soñamos no nos hacemos preguntas. El sueño acontece y, cuando nos planteamos algo, entonces despertamos. Ejemplifica, sin embargo, esas pasividades que nos acontecen; por su parte, la vida reflexiva que caracteriza a la filosofía tampoco es actividad espontánea, sino que se edifica sobre el fondo de aquéllas; es respuesta a la interrogación silenciosa del mundo. Los sueños también nos interrogan, pero sólo podemos responderles desde nuestra razón apasionada por todas las dimensiones de la vida, por oscuras que éstas sean.

³⁴ Merleau-Ponty, M., *L' institution. La passivité. L' institution. La passivité. Notes de tours au Collège de France (1954-1955)*, p. 189.

³⁵ Merleau-Ponty, M., o.c. p. 204.

³⁶ “El sueño no es un absoluto, sino “una actualización del fondo, de ese fondo en el que parece descansar la realidad sosteniéndola”, Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, ed. cit., p. 127.

Lo curioso no es sólo que la conciencia lúcida se duerma, sino también que, siendo la esencia de la fenomenología esta conciencia intencionalmente dirigida al mundo, haya sido esta filosofía una de las que más ha pensado el sueño. Siguiendo sus pasos, es posible profundizar en estas realidades ocultas por las dicotomías. Así, Zambrano supo del error de la escisión entre sueño y vigilia; comprendió que hay un sueño que puede ser lúcido y un despertar sin dejar de soñarnos. Como Merleau-Ponty, se negó a re(con)ducir la realidad del sueño a la conciencia; quiso llegar al residuo que siempre subyace a la reducción, a la vida pre-reflexiva en la que toda conciencia se origina. Lejos de hacer *epojé* de la creencia en la realidad del sueño,

ambos lo convirtieron en tema de la razón vital, lo admitieron como parte en sombra de la vida, una parte esencial, desde la óptica de Zambrano³⁷, por tratarse de una acción del hombre y un producto de su pasividad. Ella reflexionó filosóficamente sobre el sueño, porque fue fiel a su proyecto de aunar filosofía y poesía. Su razón poética se reveló así, una vez más, filosófica, pues, como la fenomenología, comprendió la importancia vital de la pasividad y de la entrega reflexiva. Con la fenomenología compartió el deseo, el *telos* de una racionalidad ampliada, una tarea temporal gestada en las fuerzas dormidas sobre las que la filosofía puede arrojar su luz si sabe escuchar en silencio hasta encontrar palabras que la saquen de su sueño.



JORDI MORELL: *Paissatge XXI* (díptic). 2006

³⁷ “El soñar es la esencia misma de la vida”, Zambrano, M., *El sueño creador*, ed. cit., p. 40.