

“CONCIENCIA PERCEPTIVA Y CONCIENCIA ONÍRICA. DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA”

Profesora M^a Carmen López Sáenz.
Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid

Introducción

A la fenomenología se le suele acusar de priorizar la percepción, de oclocentrismo y, a la vez, de esencialismo, logocentrismo y hasta de conciencialismo. Este etiquetaje olvida la lucha de Husserl contra el psicologismo y el científicismo, así como la máxima del existencialismo y hasta las raíces fenomenológicas de éste. Desconoce, además, la constante crítica merleau-pontiana al intelectualismo, al empirismo y, en general, a los dualismos que han marcado nuestra historia y se han grabado en nuestra lógica.

En este trabajo recordaremos otro olvido, el de la fenomenología genética, complementaria de la estática, que atiende a la motivación de las acciones, tanto por actos ya cumplidos, como por afecciones. Esta fenomenología centrada en los procesos, en la historia, constata la génesis en la pasividad y considera esenciales, tanto las relaciones entre actividad y pasividad¹, como la conexión de la pasividad del yo con la de todos los otros para que un mundo y un tiempo se constituyan para nosotros como objetivos. Merleau-Ponty tuvo acceso a escasos manuscritos husserlianos sobre la misma, pero, desde entonces, se propuso continuarla pensando los impensados del propio Husserl y de otros filósofos como Bergson, Freud y Sartre, ayudado incluso por la literatura².

Aunque toda la obra de Merleau-Ponty continúa esta fenomenología genética y en sus obras tempranas apunta ya su interés por la pasividad, sólo se ocupará sistemáticamente de ésta en su curso del Colegio de Francia de

1954-1955. Paradójicamente, esa “sistematicidad” ha llegado a nosotros en forma de notas de sus lecturas, cuya reconstrucción e interpretación nos permitirá aquí defender la tesis de que, en uno de sus fenómenos, el del sueño, la conciencia persiste y no simplemente como conciencia perceptiva debilitada, como piensa Bergson, ni como una conciencia vacía, como cree Sartre, ni siquiera como el inconsciente freudiano, sino como otra modalidad de lo que es en la vigilia, o sea, como otra expresión de la conciencia encarnada o cuerpo vivido, desde cuyo simbolismo originario se comprende el onírico.

Esta investigación surgió ante dos extrañezas: en primer lugar, esa que hasta al profano le produce que la conciencia lúcida se duerma; en segundo lugar, otra conocedora de que la actitud fenomenológica es la de la conciencia intencional despierta y, sin embargo, ha pensado tantos fenómenos-límite de la conciencia reflexiva, como el sueño, incluido ese que carece de sueños.

Así hemos querido practicar, una vez más, el acto instituyente del filosofar y, al mismo tiempo, contribuir a despertar el interés por el desarrollo de la fenomenología genética y recordar a uno de sus adeptos.

1. La génesis de la actividad desde la pasividad

En el curso sobre la pasividad, al que acabamos de hacer referencia, Merleau-Ponty reflexionaba sobre la falsa alternativa, presente aún en el paradigma perceptivo, entre sujeto soberano y mundo de la vida en el que éste se inserta. Se ocupaba, para ello, de estados como el sueño, el inconsciente y la memoria que parecen excluir la decisión de un sujeto, pero, que tras su análisis, revelan que pasividad y actividad son constitutivas de la conciencia encarnada que somos, de modo que la pasividad no es lo opuesto a la actividad, sino su germen. Ambas componen la reversibilidad de nuestro ser, por la que todo acto tiene dos caras (p. e. hablar-escuchar, percibir-ser percibido, soñar-ser soñado, etc) más bien que dos polos o una *nóesis* y un *nóema*, respectivamente. La pasividad, se manifiesta ya de manera fronteriza en nuestra actividad revelando que toda iniciativa surge del interior del ser: “Sueño, enfermedad, muerte presente hasta en sus actos, por tanto, pasividad lateral”³; no imposibilita la actividad, sino que se anuncia de manera tangencial en toda acción y, por eso, “la pasivi-

dad frontal es imposible”⁴. No tiene sentido considerarla ni como un principio causal, ni como un objeto de conciencia, sino más bien como el horizonte desde el que ésta se destaca.

Así es como el filósofo dialectiza la pasividad descubriendo su vinculación con la actividad y a la inversa. Defiende una pasividad sin pasivismo⁵, es decir, una pasividad asumida que, por eso, ya no es pura, sino vinculante. Análogamente, considera que el activismo irreflexivo es, en el fondo, pasotismo; en otros términos, actuar por actuar vale tan poco como pensar por pensar. Algo parecido sucede cuando basamos la identidad personal en la continuidad de la autoconciencia, ignorando esas interrupciones de la misma que sufrimos regular y prolongadamente cuando dormimos. Paradójicamente, la atención exclusiva a la continuidad del presente en la vigilia nos encierra en un sueño⁶, puesto que nos reduce a sujetos conscientes y compulsivamente activos cuando, en realidad, estamos inmersos en la pasividad y toda nuestra vida transcurre en interacción con ella (baste el ejemplo de la necesidad de la escucha para la comunicación o el silencio y los espacios en blanco en el habla y la escritura, respectivamente).

Sin embargo, la filosofía apenas ha pensado la pasividad de la que arranca nuestra actividad, de la misma manera que ha obviado el cuerpo, que nos arraiga y permite que demos sentido a lo que aparece, o el mundo que nos interroga proporcionando un “campo” desde el que se abren horizontes y se ofrecen las cosas en perspectiva. Estos fenómenos cuestionan la convicción tan extendida de que los seres humanos son activos y, por ello, se oponen a la pasividad de todo lo otro. Habría que decir, más bien, que nuestra vida es activa y pasiva, del mismo modo que lo es lo no humano: “porque hay sistemas simbólicos y una inscripción, a su nivel, de todo lo que adviene”⁷, es decir, porque, tanto lo humano como lo no humano es suelo (*Boden*) de sedimentaciones que reviven incluso en los sueños. Por todo lo antedicho, la revalorización de las esferas pasivas no es una exigencia de ontología regional, sino que resulta imprescindible para superar la ontología dualista.

En las notas de *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty continúa pensando la problemática de la pasividad de la conciencia bajo la forma del cuerpo del espíritu, que tanto había estudiado en su *Fenomenología de la Percepción*. En esta obra, ya declaraba como conclusión a sus indagaciones sobre el tiempo, que la pasivi-

dad no es la simple recepción de una acción externa, sino nuestro ser-en-situación —determinado por ella, pero también actuante en ella— y que “no somos incomprensiblemente una actividad unida a una pasividad, un automatismo rematado por una voluntad, una percepción coronada por un juicio, sino completamente activos y completamente pasivos, porque somos el surgimiento del tiempo”⁸. Vivimos la temporalidad pasiva y activamente; sólo retenemos una parte de lo que ocurre en ella, mientras que la otra permanece inconsciente en la memoria o en el sueño.

En las notas de sus cursos, Merleau-Ponty revalorizará lo onírico en relación con la fundación de la existencia en el cuerpo fenoménico. Se propondrá una arqueología de la experiencia vivida para seguir la marcha de la reflexión que se dirige a todo lo que la precede y cuya dinámica es inseparable de las capacidades corporales que aseguran nuestro anclaje en el mundo. Esta continuidad entre cuerpo y conciencia explica que determinadas acciones humanas entren en el sueño y que sus estímulos provengan tanto de la percepción como del psiquismo.

Merleau-Ponty nunca cesó de indagar en esa relación oculta que se manifiesta siempre que se toma una iniciativa, e incluso cada vez que surgen ideas⁹. Éstas se establecen en la vida intencional anónima que, más tarde, será esclarecida por la autorreflexión. De su génesis pasiva se sigue que yo soy incapaz de asistir al surgimiento de una idea, de la misma manera que no puedo captar mi nacimiento; ambos sólo son aprehendidos por mí como ya nacidos. Por eso dice Merleau-Ponty: “no soy yo lo que me hace pensar como tampoco soy yo quien hace latir mi corazón”¹⁰. El detonante de estos procesos motrices, que implican al sujeto como al objeto, no es una decisión premeditada del yo; análogamente, hay sentidos que yo no constituyo y de los que no soy propietario.

Por tanto, la vida no es pura actividad, sino que es desbordada, tanto por la pasividad originaria como por la secundaria. Según Husserl, la primera es anterior a todas las actividades de la razón. Se compone de pulsiones, instintos, sensaciones y afecciones; la segunda es la sensibilidad que contiene ya algún sedimento de la razón. Por ella se comprende que todo acto recaiga en un estado inactual del que sólo tenemos una conciencia pasiva y permite que la actividad se continúe teleológicamente. Esta pasividad secundaria instituye un fondo sensible que no necesita del yo activo para subsistir y amplía la

conciencia a la pasividad asociativa. Husserl nos recuerda, así, que todo yo depende de un fondo oscuro hecho de disposiciones originarias y naturales, de un alma sensible (*sinnliche Seele*) compuesta por habitualidades¹¹ que quedan a disposición de la vida intencional. Cuando nos dormimos abandonamos esta intencionalidad, entendida como cumplimiento de actos, pero éstos no cesan de remitir a la pasividad y de afectarnos.

2. La pasividad que actúa en el sueño (*sommeil*) y en los sueños (*rêves*)¹²

Uno de los fenómenos que participan de ambas pasividades es el sueño. Freud descubrió que en los sueños habita esa energía pulsional de la pasividad originaria que determina a la conciencia; por su parte, la fenomenología insiste en la sedimentación de la conciencia perceptiva en la onírica. Ambas pasividades no son externas al sueño, sino constitutivas del mismo, en el sentido de que actúan como su origen y revierten, más tarde, en la vigilia.

El yo no se duerme como una masa, sino después de una especie de motivación que va preparando el sueño y responde a una intención. De ahí que, en el sueño se refleje con extraordinaria evidencia que “la pasividad es esa extraña actividad que viene sin llegar a nuestras decisiones, nos lleva tanto como la llevamos”¹³. Así entendido, el sueño no sólo forma parte de nuestra vida orgánica, sino también de la fenoménica. Tiene un carácter activo, ya que actúa como un proyecto, no como decisión que anticipa un futuro, sino como deseo presente que se equilibra sobre lo que está por venir.

Es uno de los temas elegidos por Merleau-Ponty para dar cuenta de su nueva comprensión de la pasividad. Otro es el inconsciente; ninguno es abordado como degradación de la conciencia; se trata de posibilidades internas de ésta, la cual no es negatividad pura —como en Sartre—, sino conciencia perceptiva. En tanto tal, no es conciencia tética de sí, es decir, no consiste en la conciencia de percibir; es una relación simultánea entre el perceptor y lo percibido, una interrelación sensible y no meramente visual. El sueño tampoco es un objeto de conciencia, como se aprecia cuando la idea de dormirse impide justamente hacerlo.

Contrariamente a Merleau-Ponty, Sartre lo considera un caso límite de pasividad, entendida por oposición a la actividad. El sueño, en Sartre es un fenómeno puramente fisiológico en el que subsiste una débil presencia del mundo por la que el durmiente se despierta y, cuando lo hace, sabe que sigue en él. Ahora bien, esto no es auto-evidente, porque no siempre es la energía meramente sensorial, sino también su relación con el resto de la vida psíquica lo que nos despierta; por ello, cualquier palabra no nos hace despertar; sólo la que pronuncia nuestro nombre en voz baja. Esto implica que, de algún modo, el durmiente distingue las sensaciones, que no se limita a reaccionar ante estímulos, por débiles que éstos sean en el sueño.

Merleau-Ponty piensa el sueño (*sommeil*) como el retorno al cuerpo indiferenciado. En efecto, la primera condición para dormirse es abandonar nuestra verticalidad, la tensión entre nuestra vida interna y externa, entre abajo y arriba, como indica la posición tumbada que adquirimos. El cuerpo se relaja y se cierra al mundo; así es imposible la discriminación que exige la vida perceptiva y su distinción entre lo real y lo imaginario. El cuerpo pierde su papel de encarnación de las funciones sensoriales y motrices, pero no del todo, porque nos despierta, lo que denota que, en cierta medida, vigila; lo hace porque no es mero organismo, sino campo sensorial abierto, portador de la relación con el mundo, los otros y el pasado. Cuando duerme, continúa manteniendo alguna relación con la conciencia perceptiva, al menos esas que hacen posible el sueño. Sin embargo, ese cuerpo se torna indiferenciado, como el mundo y, con él, la conciencia pierde sus determinaciones; concretamente, la intencionalidad que le permitía establecer diferencias entre términos.

Por su parte, Sartre sólo analiza el sueño (*rêve*) que se produce cuando dormimos, único tema posible para una filosofía de la conciencia¹⁴; lo describe como construcción imaginaria de una conciencia vacía¹⁵, debido a que dormir es ausentarse del mundo presente introduciéndose en la inconsistencia de lo imaginario. No se da cuenta de que la negación del mundo en el sueño también es una manera de mantenerlo, que la conciencia que duerme no es pura nada, sino que está repleta de vestigios del pasado y del presente. La distinción entre lo real y lo onírico no puede ser la de una conciencia llena de sentido y otra carente de él. Es más, según Merleau-Ponty, lo imaginario sólo puede ser pensado desde la potencia propia del sueño, el cual no nos encierra

en una irrealidad absoluta, sino que tiene su propia dinámica y suministra las ficciones sin ser él mismo una modalidad de la conciencia que imagina.

Frente a la convicción generalizada de que al dormir abandono el mundo y pierdo la conciencia de lo propio, de manera que mi sueño nunca es mío en el sentido de un estado presente, Merleau-Ponty muestra que el durmiente no ha retirado de hecho su interés mundano, sino que está completamente entregado a él. Aunque no pueda relacionarse libremente, ni delimitar lo propio en confrontación con lo ajeno y en la continuidad de la relación yo-otro posibilitada por la movilidad externa. El nivel de la indiferenciación del sujeto que sueña no se opone al del sujeto vigilante ni a la preservación de su mundo. Soñamos en y con el mundo, recogiendo las resonancias del universo común que determinan nuestro microcosmos. Ciertamente, lo soñado se reintegra en la vigilia como en su lugar verdadero, de la misma manera que la imagen monocular lo hace en la percepción binocular, pero ambas son tan reales como necesarias. El sueño (*sommeil*) sólo supone un retroceso provisional al estado vegetativo en la misma medida en que la vida despierta permite (y hasta exige) dichos retrocesos.

Cuando la conciencia duerme, sigue produciendo ciertos rendimientos que no se reducen a objetos suyos. El acto de dormirse no es completamente un acto, sino un dejarse llevar por eso que no es preciso sintetizar, porque “el sueño de la conciencia no es la mera conciencia de dormir”¹⁶. Por su parte, el estado de vigilia no es presencia absoluta de sí, sino proceso de diferenciación de la conciencia que, precisamente por ser tal, puede recibir motivaciones y estímulos del mundo y del sueño. En éste se forma la conciencia onírica que, aunque no es idealizante, actúa en la vigilia como satisfacción de deseos liberados de las excitaciones externas. Por consiguiente, “dormir no es ni presencia inmediata en el mundo ni ausencia pura, sino ser *aparte*”¹⁷, un ser que es subjetivo-objetivo, como la conciencia perceptiva, pero que, a diferencia de ella, “es involución provisional, la desdiferenciación, es el retorno a lo inarticulado, el repliegue en una relación pre-personal con el mundo, que no está verdaderamente ausente, sino, más bien, distante. En esta relación global, el cuerpo marca nuestro lugar en el mundo con el que continúa entretejiendo un mínimo de relaciones que harán posible el sueño (*rêve*)”¹⁸. Éste no es una simple variedad de la conciencia que imagina durante la vigilia; si lo fuera, que-

darían sin explicar el despertar de la conciencia y el peso que un sueño puede tener para nosotros.

A pesar de su significatividad, apenas puede decirse que el sueño sea un fenómeno, puesto que sólo aparece de manera indirecta; únicamente dos de sus componentes se ponen de manifiesto: 1) la transición de la vigilia al sueño (adormecimiento) y el correspondiente paso de éste a aquélla (despertar), y 2) la producción de sueños o imágenes específicamente articuladas. Podemos describir estos rasgos esenciales gracias a actos de rememoración que, naturalmente son realizados por el yo despierto. Únicamente ante él y por reflexión retrospectiva se desvela el yo durmiente; de ahí la conclusión de Husserl: “el sueño no tiene sentido más que por relación con la vigilia y lleva en él la potencialidad del despertar”¹⁹. Merleau-Ponty dialectiza esta solución considerando que también el yo vigilante puede ser clarificado por el que sueña. En realidad, no aceptaría la distinción husserliana de dos yoes en el sueño: el mundano que duerme y otro desmundanizado que, al no estar guiado por los intereses que articulan la vida vigilante, sueña²⁰. Husserl no explica cómo es posible que este último yo desinteresado despierte, es decir, sea afectado. Desde una filosofía de la conciencia resulta difícil comprenderlo, ya que ésta nunca inicia *per se* la apertura al mundo y a sí misma. No es, por tanto, actividad pura de un sujeto, sino que se edifica sobre un fondo de pasividad ya dado. Es más, la propia conciencia posee una dimensión pasiva, en tanto que puede ser afectada. De la misma manera, el yo sólo se comporta cuando es conmovido. Antes de que su conciencia sea intencionalidad en acto, es intencionalidad motivada por lo ya ahí.

Husserl comprende la afección como motivación y no como un mecanismo ciego. Insiste en su dinamicidad, en su poder para despertar una intención dirigida al objeto y una relación de motivación —no causal— entre la persona y el mundo²¹; no es, por tanto, receptividad pura, sino una tendencia a ser afectado que es previa al *cogito*. Ni siquiera la “afección sensible” puede considerarse mera receptividad, puesto que descansa en un moverse cinestésico. Merleau-Ponty comprenderá este movimiento en base a nuestro esquema corporal; afirmará la encarnación de la conciencia y de las diversas dimensiones implicadas en la misma, hasta el punto de que “no hay que preguntarse por qué tenemos, además de las ‘sensaciones representativas’, las afecciones, ya

que también aquéllas (consideradas 'verticalmente' en su inserción en nuestra vida) son afecciones, presencia al mundo por el cuerpo, carne al igual que el lenguaje"²².

La afección del yo es obra de la pasividad y se halla presente en todos los niveles de la constitución: en el nivel de la esfera *hylética*, el presente viviente, las sensaciones, pulsiones e instintos afectan al yo, excitan su conciencia²³; en el nivel de la esfera trascendente, el yo es afectado por la sedimentación de objetos que ha constituido genéticamente. Esta pasividad produce continuamente un campo de pre-donaciones, y hasta donaciones ulteriores, motivadoras del yo a través de síntesis pasivas que organizan la unidad del flujo de la vida. Esto significa que la vida intencional comprende actos cuyo verdadero agente no es el yo, correspondientes a unificaciones asociativas que tampoco él realiza.

El yo que duerme forma parte de ese flujo vital, aunque sea, según Husserl, una pseudo-subjetividad y hasta una pseudo-conciencia por su carencia de objetividad intencional. Su vida no es mundana, sólo fluye, sin experimentar nada, pero es ... aunque no algo vivenciable. En la vivencia, siento relacionándome intencionalmente con lo sentido y en el sueño ni juzgo ni tematizo y nada es objeto de deseo ni de voluntad. Entre los sueños y las vivencias hay, pues, diferencias estructurales. Aquéllos carecen de una completa *Deckung* (coincidencia) entre intención y *Erfüllung* (cumplimiento); en las vivencias, en cambio, la conciencia es transparente a sí misma y esto implica la inmanencia y la certidumbre absoluta del objeto. Sin embargo, aún no siendo plenamente vivenciables, los sueños no se dan como ilusiones; es más, algunos de ellos como las pesadillas son manifestaciones de la conciencia y no meros reflejos automáticos.

Ciertamente, los momentos en que el soñador es consciente de que sueña son escasos y, con frecuencia, sólo se constatan al despertar, pero ¿puede haber manifestaciones de autoconciencia y de actividad intencional, durante el sueño? Sólo podríamos responder afirmativamente por lo que respecta a los sueños en los que se es activamente consciente de estar soñando. La mayor parte de las veces no son de este tipo. Incluso se podría dudar de su existencia y pensar que la conciencia de soñar surge en los despertares de cada fase del sueño. En relación con ello, los casos de personas capaces de despertarse habitualmente siempre a la misma hora o a una hora intempestiva si así lo han

decidido, hacen pensar que son capaces de registrar el paso del tiempo cuando están dormidas; eso requiere la persistencia de algún núcleo de conciencia, de modo que el sueño no se presenta como suspensión total de la subjetividad que experimenta, sino como conciencia alterada, relajada del poder subjetivo, ese que ni siquiera en la vida vigilante es absoluto.

Las vivencias conscientes y su intencionalidad permiten comprender la relación del sujeto con el mundo, pero también contribuyen a ello las efectuaciones anónimas de la vida sobre las que se fundan dichas vivencias; por otra parte, éstas pueden continuar de manera modificada sin necesidad de un yo que reflexione sobre ellas. La intencionalidad explícita deviene, entonces, implícita porque pasa de la actualidad a la inactualidad de la conciencia, de la posición frente al objeto a la de horizonte. Así, por ejemplo, una flor es objeto de mi acto perceptivo, mientras que el prado desde el que se destaca es pre-dado, aunque yo no me dirija hacia él. A diferencia del yo despierto cuya atención se centra en la flor percibida, el yo del sueño no la distingue de su fondo. Recordemos, sin embargo, que el yo que duerme sigue siendo el mismo que despierta, su mismidad está fuera de duda en razón de la continuidad pasiva de la conciencia, que no viene dada sólo por la temporalización, sino también por la memoria del cuerpo en el que está encarnada.

Cuando dicha conciencia es afectada, se abre al sentir y a la cosa estableciendo continuamente relaciones consigo misma y con el mundo, bien entendido que el “sentir” no es pura inconsciencia, sino acogida de la alteridad y apertura a la pasividad. Sentir tampoco es el sentimiento entendido como un estado de la conciencia, sino el sentirse sensible-sentiente; en él, actúa la intencionalidad corporal (*Fungierende Intentionalität*); no es, por tanto, un simple acto de recepción, sino movimiento o deseo de sentir más; como el vector de la flecha, señala una dirección, aunque no pone el contenido de la misma. Al no existir movilidad externa en el sueño no puede hablarse de intencionalidad operante. A pesar de ello, el cuerpo durmiente está todavía del lado de la pasividad de la carne y debe responder a ciertas afecciones mundanas, ya que, incluso en el sueño sin sueños, sigue respirando, latiendo y cambiando de postura.

Así pues, en el sueño no desaparecen todas las sensaciones, sino que se distiende la urgencia de las mismas que proviene del mundo. Se produce una

relajación de las retenciones y las protenciones y el sujeto se instala en un presente indefinido. Por eso, Merleau-Ponty asegura que “hay en los sueños una suerte de intencionalidad cuyos contenidos son ciertas concreciones que ‘tapizan’ nuestra vida”²⁴ y le dan continuidad. Sin embargo, el criterio que orienta al yo que aún vigila en el sueño no es esta continuidad entre pasividad y actividad, sino el de la superioridad del mundo de la vigilia en base a que éste continúa tras el sueño, mientras que el mundo del sueño se disipa con sus contenidos oníricos.

El psicoanálisis enseña que esta creencia es falsa. Lo que habita en los sueños constituye pasivamente el sentir o, en palabras de Merleau-Ponty, “el inconsciente es sentir, ya que no es la posesión intelectual de lo que es sentido sino desposesión de nosotros mismos en su provecho, apertura a lo que tenemos necesidad de pensar para reconocerlo”²⁵. La prioridad que Merleau-Ponty concede al sentir por encima del conocer de *survol*, no implica, sin embargo, la primacía de lo inconsciente; el sentir incluye a éste, pero también a lo consciente. Lo que pone de relieve en esta cita el filósofo es que, en tanto dimensión del sentir, el inconsciente no es una ficción, sino un acontecer de la verdad fundado en la dialéctica de la conciencia perceptiva entre la acción y la pasión: “El inconsciente como conciencia perceptiva es la solución buscada por Freud: porque es preciso que la verdad esté ahí para nosotros y que no sea poseída”²⁶ como un dogma, sino como *Offenheit*. Tenemos la verdad como apertura, como subjetivo-objetiva, actividad y pasividad; no nos preexiste, pero tampoco es obra nuestra, sino intercambio entre el mundo listo para ser percibido y la percepción que se apoya en él. Por tanto, la verdad no se halla en un inconsciente inhibido e inaprensible, sino en el contacto perceptivo. De este modo, la interpretación filosófica del inconsciente, propuesta por Merleau-Ponty, no le impone una segunda conciencia más verdadera, sino que lo aborda como una de esas pasividades que quedan sedimentadas en la vida perceptiva. Si la sedimentación originaria se produce en los “campos”, la secundaria —a la que se adscribe el inconsciente— instituye las matrices simbólicas. En virtud de ambas, tiene lugar la “adherencia a un ‘mundo privado’ sólo a través del cual hay un mundo común”²⁷, y a la inversa. Dicha adherencia tiene su raíz en la verticalidad de la carne, en eso que Merleau-Ponty denomina en sus primeras obras “campo”.

La conciencia y el pensamiento son participaciones laterales —no posiciones frontales— en el campo perceptivo y sus elementos poseen una articulación interna que los hace significativos sin necesidad de referencia a un orden de ideas que existan en otro mundo. Esta lateralidad no es una imperfección, sino la garantía de que la implicación no anula las diferencias, no encubre el misterio del sueño con significaciones externas. Esto es precisamente lo que resguarda el simbolismo del sueño y explica que no pueda traducirse sin traicionarse.

3. El simbolismo onírico y su relación con el simbolismo originario

Si Sartre considera que la actividad de la conciencia onírica es falsa, de mala fe, porque fantasea, Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, constata que el yo que sueña no imagina, sino que percibe, puesto que ve las cosas soñadas con constancia y vivacidad; únicamente cuando despierta se le revela el mundo soñado como no percibido. No sólo no admite que sueño y percepción puedan disociarse, sino que, además, reconoce en la vigilia la latencia de una conciencia onírica que indica la persistencia del mundo para mí en el mundo común, así como el carácter relacional de nuestra vida, caracterizado por desapropiaciones y apropiaciones, proyecciones e introyecciones. Con la vida onírica y la despierta ocurre lo mismo que con estas fases que no se oponen entre sí, sino que comunican, de modo que no sólo hay residuos vigilantes y perceptivos en el sueño, sino que también hay onirismo en la vigilia. Éste no es la nada de la conciencia que imagina, como dice Sartre, sino que se da ya en “filigrana”²⁸ en la conciencia perceptiva, como huella y contraste con la misma.

Así es como Merleau-Ponty se suma al carácter vital que Freud asignó a la conciencia onírica, poniendo de manifiesto que “nuestros sueños no están circunscritos al momento en que los soñamos e importan en bloque fragmentos enteros de nuestra duración preestablecida en nuestro presente”²⁹. Freud tuvo el mérito de reconocer la importancia de los sueños para el psiquismo, así como de distinguir su contenido manifiesto (el sueño recordado) de su contenido latente (el material correspondiente reprimido y descubierto tras el análisis). En éste último descubrió la procedencia del material anímico del sueño, el sentido de lo soñado y las razones de su olvido³⁰. Observó, además, que los

estímulos del sueño provienen de la vida perceptiva: “El sueño no actúa nunca con nada que no sea digno de ocupar también nuestro pensamiento despierto, y que las pequeñeces que no llegan a atraer nuestro interés durante el día son también impotentes para perseguirnos en nuestro sueño”³¹. El contenido del sueño procede de lo vivido que, mientras lo fue, pasó desapercibido y en el sueño es recordado. Ahora bien, es posible que la memoria falsee esa parte del sueño que conserva al mismo tiempo que deja perderse gran parte de él, porque, durante el sueño, no tenemos el control del objeto. Sin embargo, el sueño nunca es la repetición de un suceso vivido; parte de un detalle de éste, pero luego representa una laguna o sustituye su continuación por algo ajeno.

Freud, mostró que el sueño determina la vida consciente y que las impresiones que produce no dependen de su contenido manifiesto, sino de su contenido latente, en base a que su contenido afectivo no sufre la transposición que nos muestra su contenido representativo³²; por ejemplo, en el sueño no nos afecta la muerte de seres queridos, porque no es eso lo que el soñador desea, sino el reencuentro con ellos.

Contrariamente a Freud, Sartre describe la conciencia onírica como nihilización; así confunde la nada de la conciencia (su premisa ontológica) con la conciencia de la nada. Merleau-Ponty piensa que lo que sueña en nosotros no es la conciencia, ya sea reflexiva o pre-reflexiva, tampoco el cuerpo desprovisto de conciencia, sino nuestro campo de existencia, que arranca del campo perceptivo. Éste incluye campos afectivos y se aleja del mundo común permitiéndose variaciones imaginativas sobre él: “Soñar es dejar jugar todo ese campo afectivo, los parentescos, las alusiones. Soñar no es yo pienso que, sino pensamiento según núcleos significantes que no están presentes como objetos”³³, pero tampoco como meras ilusiones, porque el sueño es “figuración de un tejido de pensamientos”³⁴.

El campo de existencia es eminentemente corporal. No es uniforme, sino que tiene niveles “existenciales” que engendran diversos tipos de conducta. El sueño es uno de ellos, uno de los estratos más bajos de la conciencia encarnada que somos. Ciertamente, en el sueño ésta no es afectada por estímulos presentes, sino que “está al servicio de existenciales”³⁵ o acontecimientos recientes que se hacen eco de otros arcaicos; no es, por tanto, conciencia de objeto, sino

despliegue de un mundo para mí, cuyos elementos están en relación por su ambivalente participación en mi vida.

Así pues, la vigilia y el sueño son menos heterogéneos que lo que Sartre cree; no se identifican con la conciencia perceptiva por un lado y, por otro, con la conciencia que imagina. Si los sueños fueran un simple capricho de ésta, no se explicaría que tuvieran tal peso para nosotros cuando despertamos y los relacionamos con nuestro pasado o con los presagios del futuro. Merleau-Ponty diría que, tanto la vida real como la soñada participan de lo imaginario y que las relaciones que mantenemos con el mundo y los otros tienen cierto carácter onírico: “Hay, pues, onirismo en la vigilia y, a la inversa, un carácter cuasi-perceptivo del sueño —lo mítico”³⁶.

El compromiso del *rêve* con la vida atenta se observa claramente en la fase intermedia del sueño, que es, al mismo tiempo, sueño (*sommeil*) y mundo, o en las ensoñaciones diurnas. En ambas se puede afirmar con claridad que hay algo que sueña cuando dormimos, otra modalidad de la conciencia perceptiva, un fondo en el que echan raíces los sueños. Ciertamente, ni ese algo, ni las conductas que tienen lugar en el sueño son verificables; no alcanzan ninguna *Erfüllung*, pero, como el mito, son el suelo nutricio del *logos*. Todos estos elementos se van sedimentando y, cuando son reactivados instituyen una situación que conforma el yo y sus horizontes.

Así pues, sueño y vigilia son modalidades de la vida y tienen un campo común al que remite toda desviación perspectiva y cuyo grado de articulación inferior es la pasividad. Esto significa que el sujeto merleau-pontiano será aquél al que están abiertos los campos práxicos y sensoriales, pero también imaginarios e ideológicos. El objeto, por su parte, no está frente al sujeto, sino en interrelación con él, hasta el punto de que el ser humano no es un sujeto puro, sino sujeto-objeto.

Los sueños simbolizan la vida y, cuando ésta los recupera para sí, la re-simbolizan. Para rescatarlos, hay que retroceder a la pasividad y ésta revierte sobre la vida enriqueciéndola, orientando y proporcionando horizontes a las acciones. Sólo así es posible entender la afirmación merleau-pontiana, “la noción de simbolismo onírico es la piedra de toque de una teoría de la pasividad”³⁷. El sueño es simbolismo, es decir, algo que *significa* otra cosa, análogamente a la relación que se produce entre lo real y lo imaginario. Soñar

no es, pues, abandonar todo contenido mundano, sino escuchar el secreto natal y la fuente viva del mundo propio, la manera originaria de organizar la conducta que nos permite coexistir sin abandonar nuestras diferencias.

Mientras que el simbolismo sartreano del sueño es negativo e inexacto y el de Freud, secundario, Merleau-Ponty afirma que el del *rêve* no posee primariamente sentido noemático; tampoco puede concebirse únicamente como derrumbamiento de la estructura intención-*Erfüllung* de la conciencia, porque implica cierto compromiso entre el cuerpo activo y el cuerpo pasivo, entre la subjetividad-objetividad de su comportamiento. El cuerpo vivido se comporta y, gracias a ello, enlaza la sensibilidad pasiva de la actitud natural con la actitud trascendental, marcada por la conciencia y la idealidad; por eso es nuestro vehículo de ser-en-el-mundo, en el sentido de que es “simbolismo primordial”³⁸ y origen de todos los simbolismos artificiales en la medida que amplía sus sentidos incorporando los que el mundo le ofrece. Por eso, sólo comprendemos el simbolismo onírico desde el cuerpo vivido y alterando la secular concepción del sentido como adecuación entre las cosas y sus representaciones. Del mismo modo, la conciencia onírica se ha de comprender como la conciencia, siempre encarnada, pero ahora transformada, y capacitada para acoger el sentido que el sueño simbólicamente propone. Ciertamente, en él no hay *Sinngebung*, pero sí deslizamiento del sentido sobre los materiales, como puede apreciarse, por ejemplo, en ese modo de pensamiento hecho de impresiones que libera un sueño interrumpido.

El simbolismo del cuerpo hace manifiesta la interrelación entre sueño y vigilia, entre la imagen y lo percibido, así como las huellas de la presencia de una conciencia encarnada que saca de su ausencia a la pasividad, puesto que es la fuente de las elaboraciones simbólicas y medida universal de todas las regiones afectivas del sueño³⁹. El suyo no es un simbolismo que remita a un estado primitivo, susceptible de ser traducido al lenguaje de la vigilia, sino un simbolismo constitutivo que alberga acontecimientos vitales que nos afectan y hacen aflorar nuestros deseos, reactivados, en ocasiones, por algo que sucede en la vida atenta. En este sentido, Freud aseguraba que los afectos y sentimientos producidos durante el sueño eran reales y equivalentes a los de la vigilia⁴⁰ (hemos soñado con ladrones, pero hemos sentido realmente miedo) y, por eso, el sueño apela a ser comprendido como una experiencia. Solemos

evaluar los afectos en relación a contenidos de representaciones, pero éstas son tan débiles al soñar que desconciertan nuestro juicio; ahora bien, para Freud, lo único valioso en la vida psíquica son los sentimientos que suscita y que intenta anegar la represión⁴¹.

Merleau-Ponty cifra la gran aportación del padre del psicoanálisis en el descubrimiento del inconsciente y su determinación de la conciencia. Freud demostró la existencia de procesos anímicos enérgicos que permanecen lejos de la conciencia; afirmó, así mismo, que el pensamiento intelectual complejo podía desarrollarse sin la intervención de la conciencia de los individuos⁴² (neuróticos, análisis oníricos, etc.); de ahí su extraordinario interés por la interpretación de los sueños, el reconocimiento de su valor cognoscitivo y terapéutico. Merleau-Ponty achaca a sus continuadores haber perdido de vista lo más interesante de su obra, que no es la concepción del inconsciente como un segundo “yo pienso” ignorado por el primero, “sino la idea de un simbolismo primordial, originario, de un ‘pensamiento no convencional’, cerrado en un ‘mundo para nosotros’, responsable del sueño y, en sentido más general, de la elaboración de nuestra vida”⁴³.

Desde nuestra perspectiva, autores como Jung escaparían a esta crítica, puesto que busca el sentido propio del sueño, diferenciado del que proyectamos en él cuando lo interpretamos. Por otra parte, Jung pretende completar la interpretación freudiana causal con otra finalista que no se reduce a un proceso puramente intelectual, pero constituye una regulación psíquica, “un contrapeso absolutamente indispensable a toda actividad ordenada”⁴⁴. Para la concepción finalista de los sueños, el simbolismo de éstos tiene su propio valor, el cual no está clausurado y tampoco es exterior a las imágenes oníricas; el símbolo no oculta, sino que enseña. El terapeuta confiere a la interpretación de los sueños una necesidad práctica más que teórica: “Como lo inconsciente es matriz no sólo de los sueños, sino también de los síntomas psicógenos, la cuestión de la posición de lo inconsciente adquiere una importancia práctica especial”⁴⁵. El sueño comunica en un lenguaje simbólico ideas reprimidas y la concepción finalista lo interpreta en relación con la situación consciente momentánea, con el contexto en el que interviene el protagonista y sus propias interpretaciones, como si el sueño fuera un texto más. El sueño posee capacidad compensadora de dicha situación. A su vez, Jung considera la conciencia en relación con el

contenido inconsciente. Esta interrelación explica que el sueño pueda tener el valor de una representación orientada a un fin. No obstante, Jung distingue esta función compensadora de los sueños de su función prospectiva, por el hecho de que la primera considera lo inconsciente en su dependencia de la conciencia, añadiéndole todos los elementos del día anterior que han permanecido infraconscientes a causa de la represión o de su debilidad. En este sentido, “la compensación representa una *adecuada* autorregulación del organismo psíquico”⁴⁶. Al fin y al cabo, el sueño se nutre de percepciones subliminales y, por ello, no está en discontinuidad con la vida consciente, pero Jung reconoce la autonomía de lo inconsciente, en razón de su ser involuntario.

Una vez corregida esta crítica excesivamente fuerte de Merleau-Ponty a los continuadores de Freud, es destacable que encuentre, como él, en la literatura, ejemplos de simbolismos oníricos y tratamientos no reduccionistas de lo inconsciente. Uno de ellos es Proust, que en *A la búsqueda del tiempo perdido*, supo describir la experiencia del sueño como un inconsciente que no es lo contrario de lo consciente, sino que surge de las impresiones de la conciencia perceptiva. Por tanto, el inconsciente no es, como pensaba Freud, una traducción de contenidos latentes, sino que posee cierta claridad que no proviene de la razón despierta, pero que puede provocar acciones ligadas a las sensaciones soñadas y hasta esclarecer la vida vigilante. Esto muestra que el sueño está ligado a todas las experiencias de nuestra vida, sean conscientes o inconscientes, voluntarias o involuntarias.

4.-Hacia una hermenéutica no reduccionista de la conciencia onírica

De la mano de Proust, Merleau-Ponty apunta otra hermenéutica de los sueños distinta de la reconstructiva. Considera que la interpretación tendría que abordar el sueño, no como una cosa dicha, sino como un eco a través de la totalidad. “Es este sistema de ecos lo que constituye el onirismo de la vigilia”⁴⁷, es decir, el despliegue de imágenes y creencias perceptivas, el flujo y reflujo de nuestros actos. La hermenéutica onírica debería preservar ese halo de misterio que siempre acompaña a la vida de los sueños, pero también a la despierta. El enigma de la continuidad en la discontinuidad que es la vida

lúcida se debe a la relación lateral que somos los seres en situación y que mantenemos en cada una de las deformaciones coherentes que imprimimos al mundo y que no puede ser completamente traducida a representaciones y a pensamientos conclusos.

Freud nos enseñó que la estructura del pensamiento onírico brota de los deseos infantiles. Siguiendo a Merleau-Ponty, éstos no deberían ser interpretados empleando nuevos dualismos (por ejemplo, distinguiendo, como hace Freud, los contenidos manifiestos incoherentes y la lógica de los contenidos latentes de los sueños), sino reconociendo que la conciencia convencional no es la única generadora de símbolos. Entonces, la infancia que nos determina —aunque nunca completamente— no se concebiría como una fijación que acaeció en la vida consciente, sino como un modo distinto de volver a hablar la lengua de lo contiguo. Desde esta nueva perspectiva, el recuerdo infantil no detenta la clave del sueño; tan sólo es una manifestación de esa conciencia a la que se retorna y que se caracteriza por estar guiada por sentimientos inmediatos⁴⁸, por vivir en el mundo sin objetivarlo. Esta conciencia sincrética no es exclusiva del niño, ni del sueño, sino también de algunas conductas de la conciencia adulta en su vida despierta.

Por otra parte, en el sueño no sólo intervienen recuerdos de la infancia, sino que ésta renace verdaderamente y, por ello, la conciencia onírica no es conciencia objetiva en ninguna de sus dos modalidades: ni conciencia de significación, ni conciencia de un recuerdo, sino “un *emblema*, i.e. un acontecimiento-marco”⁴⁹, un conjunto de existenciales vertidos en deseos, capas de significaciones reunidas por su relación con una potencia, con un “yo puedo”, previo al “yo pienso”.

Husserl participaba, en cierto modo, de esta concepción del inconsciente como alteridad de la conciencia. Para él, la vida no se reducía a un continuo actuar, sino que también era un padecer y una afección, hasta el punto de que la vida sólo devenía fenómeno en virtud de esa dimensión pasiva constitutiva de la conciencia que engloba incluso lo que de inconsciente hay en la misma⁵⁰.

Así entendido, como integrante de la conciencia, el inconsciente no puede tematizarse sin reconstrucción. Sin embargo, el pensamiento latente que hay en él no es concebible como un residuo posado en nuestro fondo; tampoco es aprehensible mediante el pensamiento convencional que objetiviza lo que pre-

tende conocer. Éste es propio de un observador absoluto y desinteresado incapaz de abrirse a lo vivido, que no es inconsciente como tampoco lo es el sueño renacido. Puedo vivir más cosas que las que me represento y mi ser no se reduce a lo que aparece de mí, porque vivir no es únicamente tener conciencia, sino también volver hacia lo que adviene. Esto ya se muestra en la percepción, la cual trasciende el dualismo entre sujeto y objeto desde el momento en que el primero se proyecta en el segundo al mismo tiempo que se percibe en él. Es así como hasta la sensación comporta un “germen de sueño o de despersonalización”⁵¹, como la que experimentamos con estupor cuando nos sabemos sumidos en ella.

La actividad vital desde el fondo de la pasividad permite comprender la proximidad del sueño a la percepción, porque, como ella, opera una reducción del modo objetivista de pensar. Un sueño no es un acto puro de un sujeto reflexivo, pero la reducción de la vida consciente que tiene lugar en él no re(con)duce a la nada de una libertad absoluta, como pretende Sartre, sino a la connaturalidad del viviente con su medio. De ahí que el significado de los sueños no pueda conocerse desde fuera y como si se tratara de un objeto, sino más bien aprehenderse por compromiso con esas configuraciones que nos ayudan a comprender: “La pasividad no puede comprenderse sino como *pensamiento événementielle*”⁵², no intelectual, puesto que no hay donación de sentido, sino acogida de su acontecer en una situación.

La pasividad sólo puede entenderse a partir de este pensamiento aconteciente cuya significación no es *Sinngebung*, sino acogida en una situación, porque la vida de la conciencia, su flujo activo-pasivo no es donación de sentido por la conciencia constituyente, “sino el hecho de que algo *advient* a alguien”⁵³. A pesar de todos los intentos por pensar el quiasma, el algo y el alguien perduran en esta afirmación, pero no equivalen sin más al objeto y al sujeto, respectivamente, pues el primero acontece en relación con el segundo, como filtrado por el sentido que ambos generan; por su parte, el alguien no es el sujeto aislado, sino abocado al mundo y a los otros.

La misma síntesis aconteciente a la que nos referíamos es propia de la memoria del pasado, “no se la puede comprender más que suponiendo todos los sectores del pasado presentes (no representados) en el durmiente de modo que pueda, en un breve rayo de luz, hacer aparecer allí determinado detalle en el

que se atestigua la presencia del todo. El cuerpo aquí instrumento de una presentificación de todo un sector global del pasado que sólo desarrollo una vez despertado”⁵⁴, puesto que el cuerpo no sólo me inserta en un espacio físico, sino también en un espacio-tiempo, “i. e. en los lugares del espacio antropológico que están situados de otro modo siguiendo el momento de una duración con la que se relacionan. Lo importante es que a esta conclusión no se llega por razones, sino por un cierto peso de los posibles, del mecanismo metafísico —*Cfr.* Leibniz”⁵⁵. Merleau-Ponty se está refiriendo aquí a la memoria corporal. Ésta se relaja en el sueño, pero se pone de manifiesto inmediatamente al despertar.

Proust también se interesó por esa memoria, así como por los sueños y, en general, por todas las manifestaciones que permiten comprender mejor lo que hay de subjetivo en los fenómenos. Le impresionaba la distancia que los sueños franquean hasta hacernos creer que son modos de recuperar el tiempo perdido, la intensidad de sensaciones y sentimientos nocturnos que se disipan al despertar cuando intentamos restituirlos⁵⁶. A través del narrador de *À la Recherche*, Proust se despierta, como lo hacemos todos, tomando conciencia lentamente de su cuerpo en el espacio y en el tiempo para darse cuenta finalmente de la identidad de su yo, el cual no es más que el vínculo con todo lo anterior. Observemos con que meticulosidad es descrita esta situación en la novela: “Pero a mí, aunque me durmiera en mi cama, me bastaba con un sueño profundo que aflojara la tensión del espíritu para que éste dejara escapar el plano del lugar en el que me había dormido y, al despertarme a medianoche, como no sabía dónde me hallaba, ni en el primer momento quién era, en mí no había sino el sentimiento de la existencia en su simplicidad primera tal y como puede vibrar en el fondo del animal; [...] pero entonces, el recuerdo —no todavía el del lugar en el que estaba, sino en el de algunos lugares que había habitado y en los que podría estar— descendía a mí como un socorro para sacarme de la nada [...] El caso es que cuando yo me despertaba así, con el espíritu conmocionado para buscar, sin lograrlo, dónde estaba, todo giraba en torno a mí, en la oscuridad: las cosas, los países, los años. Mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, intentaba, según fuera su cansancio, determinar la posición de sus miembros para de ahí inducir la dirección de la pared y el sitio de cada mueble [...] Su memoria, memoria de los costados, de las rodillas, de los hombros le ofrecía sucesivamente la memoria de las distintas alcobas en las

que durmiera [...] mi cuerpo se iba acordando para cada sitio de cómo era la cama, de dónde estaban las puertas, de a dónde daban las ventanas, de si había un pasillo y, además, de los pensamientos que al dormirme allí me preocupaban y que al despertarme volvía a encontrar”⁵⁷.

Como Proust, Merleau-Ponty se extraña de ese despertar, de esa resurrección continua del cuerpo “ni más ni menos difícil de comprender que cualquier retorno de lo olvidado”⁵⁸. Ambos se sienten atraídos por la situación del cuerpo propio como punto cero de toda orientación, pero también como manifestación de la unión de la materia y el espíritu; por eso, se interrogan por el cuerpo dormido, por ese estado de pasividad en el que parece que la conciencia se haya evaporado, esa dispersión que se reúne al despertar reanudando la vida consciente y reingresando en el mundo compartido. Conciben el cuerpo, en la vigilia y en el sueño, como guardián del pasado porque, a pesar de las alteraciones que lo hacen casi desconocido, mantiene una relación sustancial entre lo que era y lo que todavía es.

El despertar es el único criterio que nos permite distinguir que algo sea un sueño o no; tiene lugar cuando nos damos cuenta de que nuestro cuerpo en el lecho está del lado del mundo y de que creemos verdaderas las imágenes oníricas por los hábitos intelectuales que enfrentan un mundo exterior al yo y que persisten como la memoria misma del cuerpo motor. Es sintomático de esta “fe perceptiva” en el mundo y de la Verticalidad del ser que, cuando queremos asegurarnos de que no estamos soñando, nos palpemos para comprobar que sentimos sintiéndonos.

Frente a la hermenéutica reconstructiva, la hermenéutica filosófica de lo soñado en la que piensa Merleau-Ponty no anula la interpretación psicológica, pero se niega a considerar el sueño como una segunda conciencia censurada por la primera. Lo aborda como percepción que toma contacto con un montaje y despierta sus resonancias. De este modo se explica que algunos sueños que parecían tan evidentes afloran, al despertar, plagados de lagunas; esto no se debe tanto a la censura consciente, como a la condensación de la propia conciencia onírica⁵⁹ que, a su vez, está en continuidad con el espesor propio de la estructura perceptiva.

El sueño es conciso en comparación con la amplitud de las ideas latentes, de ahí que la relación escrita de un sueño sea mucho más breve que el análisis

de aquéllas. El contenido esencial de estas ideas latentes se halla centrado de otro modo en el sueño. Los sueños parecen retomar otros contextos que sólo fueron esbozados en la realidad. La intensidad de toda una serie de pensamientos se acumula sobre un solo elemento representativo; a esta condensación se debe la extraña impresión que produce el sueño recordado. Con la ayuda de todo un procedimiento complejo de condensaciones, desplazamientos y agregaciones, el sueño cumple lo que la vigilia no había desarrollado hasta el final, porque se concentraba en el presente inmediato y descuidaba otros motivos a los que no atendimos, pero que, sin embargo, permanecen ahí y resurgen ante una pequeña sensación que nos solicita. Esa sensación permanece en nuestro campo y remite a otras a las que está asociada.

Así pues, la transición de la vigilia al sueño no ocurre tanto por la similitud de contenidos, como gracias a una sensación vivida asociada a otras evocando nuestra relación, placentera o no, con una situación que tuvo lugar y en la que presiento haber sentido lo mismo. La conciencia despierta es frecuentada por estos sueños que gravitan a su alrededor, como sus zonas no temáticas, oscuras, proyectadas por la fuerza centrípeta de la conciencia más que por la centrifuga.

Los residuos de la vida vigilante que han quedado depositados en el sueño no sólo proceden de la relación de la conciencia con el mundo de la vida cotidiana y la actitud alerta que adoptamos en él, sino de la *epojé* de la misma que realizamos cuando decidimos dormir. También hacemos *epojé* de ese mundo cuando reflexionamos, aunque por razones que no son tan opuestas como parecen: en el primer caso, para relajar la conciencia y la censura; en el segundo, para ejercer el estado de máxima lucidez.

Para concluir este apartado, digamos que el interés de Merleau-Ponty por la interpretación de los sueños no se centra ni siquiera en el descubrimiento freudiano de la censura cotidiana de los mismos o en el simbolismo de ésta, sino en la proyección de deseos y temores en el sueño⁶⁰. Éstos, así como el fondo inconsciente, son la base preobjetiva de toda percepción⁶¹; por tanto, no niegan la conciencia, sino que constituyen una modalidad preobjetiva de la misma a la que denominamos “conciencia onírica” y que, como hemos visto, no se distingue radicalmente de la perceptiva, porque ésta también es una conciencia sedimentada que no constituye, pero que es afectada ¿Ocurre lo mismo en el sueño profundo en el que parece haber desaparecido toda afección?

5.-El sueño (*sommeil*) sin sueños (*rêves*) en el flujo temporal

A diferencia de Merleau-Ponty, para quien el sueño era, ante todo, un retorno al simbolismo originario, Husserl se centró en el sueño sin sueños por considerarlo un fenómeno-límite para su propia fenomenología de la conciencia intencional. Ciertamente, este sueño instala al *ego* en el límite cero de la vida consciente, pero el yo dormido siempre se despierta y se dirige al mundo que ha constituido. La afección se ha extinguido por completo y, a pesar de ello, se sigue temporalizando. El problema de la temporalización del sueño plantea una cadena de interrogantes que, aquí sólo apuntaremos: ¿Cómo el flujo de las vivencias puede temporalizar sin temporalizarse? ¿Cómo integrar en ese flujo vital el sueño carente de sueños, en el que ya nada del mundo parece afectar a la continuación de la vida? El sueño no consigue detener el fluir de ésta, aunque él mismo suponga una interrupción; la vida continúa, pero el yo durmiente no se posiciona ante ella ni toma ninguna actitud, sino tan sólo la de permitir que el sueño advenga. La conciencia perceptiva duerme ¿Ha desaparecido la conciencia onírica?

En estos sueños, un interés decreciente por el mundo nos traslada al mínimo de “vitalidad consciente”⁶² y provoca que la autoconciencia se torne indiferenciada, pre-egóica; sin embargo, de ella proviene la plasticidad de la conciencia reflexiva, la cual no surge, por tanto, de la nada, sino que se desarrolla en el horizonte de la vida, en el que gradualmente nos sumergimos en la esfera de la anonimidad. Los sueños profundos no son una experiencia de la nada, sino que, gracias a ellos, comprobamos, de nuevo, que la vida es ósmosis entre lo personal y lo anónimo, que la subjetividad siempre está ligada a la objetividad y que toda experiencia remite a la reversibilidad entre el sentir y lo sentido que es la carne en tanto dehiscencia, la cual, “siendo individual es también dimensión universal”⁶³. Si bien, la carne del cuerpo durmiente no ejerce su reversibilidad, no aparece ante la conciencia como cuerpo vivido, sigue siendo una potencialidad suya que se reactiva en la vida despierta. El sueño profundo nos hace reconocer, sin embargo, que la vida atenta no es ni constante ni homogénea. Merleau-Ponty lo hace sin ambages, constatando que el movimiento que define la existencia es doble: va de lo anónimo a lo personal y a la inversa. Sus notas sobre el sueño se suman a esta revalorización

del vivir pasivo, comprendido ahora en su relación con la vigilia, como fundamento positivo y sustancial de los actos de conciencia. Por tanto, el sueño no se diluye en ella; cuando no se sueña durante el sueño, no es porque éste sea pensamiento vacío, pura nada, sino porque se sitúa en lo pre-espacial y en lo atemporal⁶⁴ o eterno; como dice Merleau-Ponty, “la eternidad es el tiempo del sueño y el sueño remite a la vigilia, de la que recibe todas sus estructuras”⁶⁵. ¿Cuál es, pues, el tiempo despierto en el que se enraíza esa eternidad? Es el campo de presencia en sentido amplio, con su doble horizonte de pasado y de futuro originario y la infinita apertura a otros campos cumplidos o posibles. Así pues, la eternidad no es otro orden más allá del tiempo, sino “la atmósfera del tiempo”⁶⁶ que invade el campo de presencia con sus retenciones y protecciones: “Un hombre que duerme no está en ninguna parte, en ningún tiempo, posiblemente por todas partes y en todo tiempo. Al despertar, es preciso que halle algún índice que le designe el lugar y la hora que es. Se dirá: pero él se acuerda. No, no se trata de un lote de recuerdos —o los recuerdos están condicionados por un sistema en el que en otra cosa: una vista global, un sistema en el que se instalan”⁶⁷. Nuevamente, observamos cómo Merleau-Ponty apoya estas reflexiones en Proust: “Un hombre que duerme mantiene a su alrededor el hilo de las horas, el orden de los años y de los mundos. Instintivamente los consulta al despertarse y lee en un segundo el punto de la tierra que ocupa, el tiempo que ha transcurrido hasta su despertar, pero sus rangos pueden confundirse y quebrarse [...]”⁶⁸. Nos acordamos de los sueños no porque realmente éstos sean recuerdos, sino porque se hallan condicionados por el cuerpo vivido. Cuando el sueño es ligero, el cuerpo tiene el lugar y la identidad personal: sabe dónde está y qué es, porque el cuerpo es la capacidad general de habitar diversas situaciones. Por él, se tiene un espacio en tanto identidad desde la que se abre un campo. Cuando el sueño es profundo, el yo carece de espacio; el cuerpo durmiente apenas vislumbra su posición; no es más que “una fatiga que sólo tiene una forma, al menos mientras está embotado e inmóvil. Desde que se dispone a moverse, hay un lugar, en la forma de su actitud, algo que anuncia un tiempo, un lugar”⁶⁹. Una actitud del cuerpo propio es un estilo, una forma particular de habitar y reactivar lo sedimentado; existencialmente significa todo lo que ha revivido. Ese anuncio podría ser lo pre-espacial o el “espacio onírico”; consiste en una reducción espontánea del

espacio objetivo hasta llegar a las fuentes subjetivas de nuestra existencia y manifestar una espacialidad originaria centrada en el cuerpo propio que podríamos denominar “profundidad”. Si, como dice Merleau-Ponty, el sueño escenifica el acto más secreto por el que elaboramos nuestro medio⁷⁰, es porque su espacio es la profundidad, que no es la tercera dimensión, sino la dimensionalidad; en ella, las cosas no se sitúan objetivamente, sino modalizando la aprehensión que el cuerpo fenoménico hace de su entorno.

En efecto, en el sueño todo es profundo, íntimo, todo afecta al mismo tiempo que sucede: “Las cosas nos tienen y no somos nosotros quienes las tenemos. Que el ser que ha sido no puede dejar de haber sido. La ‘Memoria del Mundo’. Que el lenguaje nos tiene y no nosotros a él. Que el ser habla en nosotros y no nosotros de él”⁷¹. Esta memoria del mundo no es una huella impresional, tampoco conciencia del mundo, sino la carne del mundo en el presente, “un ‘siempre nuevo’ y siempre ‘lo mismo’ —una suerte de tiempo del sueño (*sommeil*) (que es la duración naciente de Bergson...)”⁷². En el sueño persiste ese tiempo en el que no hay conciencia de la diferenciación entre sujeto y objeto, pasividad y actividad, aunque eso no significa que no haya diferencia real entre ellos, una diferencia que, en Merleau-Ponty, es diacrítica, relativa al sistema al que pertenece.

No es de extrañar que Merleau-Ponty acuda a Bergson para intentar comprender el insólito tiempo del sueño, porque este filósofo dedicó un ensayo a reflexionar sobre este fenómeno que aquí nos ocupa. En él consideraba que el sueño y la percepción obedecían al mismo mecanismo receptor de impresiones reales a través de los órganos de los sentidos y de recuerdos que se insertan en ellas y aprovechan su vitalidad para retornar a la vida⁷³. Por tanto, el sueño no era, para Bergson, aislamiento del mundo exterior; es más, el durmiente recibe sensaciones que pasan desapercibidas al hombre consciente y que, en cambio, son captadas cuando se relaja de la tensión vigilante que supone la acción y se separa de los otros. Entonces, no sólo continúa teniendo sensaciones interiores, sino también exteriores.

En la vigilia y en el sueño intervienen, por consiguiente, las mismas facultades, tensas o relajadas, respectivamente, de modo que “el sueño es toda la vida mental entera menos el esfuerzo de concentración”⁷⁴ y el yo que sueña es idéntico al que vigila, sólo que está distraído. El sueño no crea nada, sino que

recuerda⁷⁵. No es incapaz de lógica, sino indiferente ante ella. Así niega Bergson el misterio del sueño. En cambio, Merleau-Ponty asegura que el sueño sigue una lógica vital por la que el mundo conlleva de manera inmediata las emociones del soñador. La suya no es la lógica binaria; se trata de una lógica promiscua, pero que no releva a la lógica de la conciencia perceptiva, sino que sigue, como ella, esta razón de implicación y de adhesión. Así es la lógica del “yo sueño”, el cual es un universal subjetivo cuya conciencia no construye un mundo conceptual, sino onírico.

Cuando Merleau-Ponty asegura que esa conciencia onírica no es un vacío, sino una matriz de “verdades inminentes”⁷⁶, está entendiéndola como conciencia de segundo grado, en términos freudianos, como conciencia de una significación latente; con ella, quiere hacer valer la influencia innegable de esa lógica en nuestra vida plena y en su racionalidad ampliada. Reacciona, así, contra la reducción de ambas a la conciencia vigilante y devuelve a ésta a sus raíces corpóreo-mundanas. De ello se sigue su negativa a concebir el sueño como conciencia de dormir y la vigilia como conciencia de estar despierto. En realidad, sueño y vigilia modalizan al Ser vertical, que es movimiento anclado en el mundo; éste no es simple objeto para una conciencia, sino otra participación de la razón, y “la Razón está también en este horizonte —promiscuidad con el Ser y el mundo”⁷⁷. Esta razón relacional es la del sujeto comprometido carnalmente. Su anclaje mundano se plasma en la confianza que prevalece, finalmente, tras la confusión de los sueños con realidades o a la inversa. La distancia entre ambos, sin embargo, no es absoluta, porque sueños e ilusiones participan de esta adhesión al mundo y, como las percepciones, están abiertos a un horizonte de posibles verificaciones.

La vida subjetiva nunca despierta por completo; sólo se despereza desde el fondo del adormecimiento y es resultado de una sedimentación continua. En el estado inmediatamente anterior al sueño, se detecta una de las principales peculiaridades de la vida onírica: el pensamiento por imágenes de las que surgen representaciones involuntarias dispersas. Según Freud “el sueño piensa predominantemente en imágenes visuales”⁷⁸, aunque trabaje también con impresiones de los otros sentidos. El soñador no es consciente de que se desenvuelve entre alucinaciones, sino que las experimenta y esto es lo que separa

fundamentalmente al sueño de la ensoñación diurna, la cual, por otra parte, nunca se confunde con la realidad.

Hemos querido mostrar con este trabajo que la actividad interesada de la vigilia recibe su impulso de su límite: de la pasividad-inactualidad del sueño. Esta dialéctica entre ambos no relativiza nuestro ser-en-el-mundo, sino que asegura la concreción y unidad de la vida, porque, si bien es el *ego* activo el que se posiciona, siempre está mezclado con el yo pasivo, tanto porque es afectado, como porque es receptividad. Si lo que separa la actividad de la pasividad es la atención de la conciencia, la distinción tradicional entre receptividad y espontaneidad se desvanece, ya que aquella sería la etapa inferior de ésta que, además, no es pasividad originaria. La conciencia siempre está encarnada y en el mundo; su situación originaria es la pertenencia a la pasividad y a la actividad y la experiencia es “la inversión singular de la actividad en pasividad”⁷⁹, aunque también a la inversa, experimentamos cuando nuestras actividades se sedimentan, se habitualizan y retornan pasivamente.

El sueño reparador no sólo es una necesidad orgánica, sino que resulta imprescindible ese abandono de la conciencia vigilante para que resurja la actitud reflexiva y para la autoconciencia de la finitud y la encarnación. La necesaria pasividad del sueño se convierte, entonces, en condición de posibilidad de todas nuestras actividades y atenciones a la vida. En otras palabras, la vida anónima en la que me sumerjo cuando duermo subtiende mi vida personal; el encadenamiento entre ambas es el del acontecer viviente del que el despertar sólo es un momento parcial. La continuidad no es, por tanto, la continuación de determinado modo de individuación, sino ese flujo que no se detiene cuando lo pensamos.

Esta paradoja es la de nuestra existencia misma, la de la pasividad en la que se produce toda actividad, pero que no se pondría de manifiesto sin ésta, porque sólo desde la razón despierta y comprometida, nos damos cuenta de la necesidad de este caldo de cultivo constitutivo que por sí mismo es incapaz de fenomenalizarse y de mostrar las articulaciones que lo unen con la vigilia. En otras palabras, no sabríamos de la existencia de la conciencia onírica si no fuera desde la conciencia despierta; sin ella, los sueños pasarían sin decirnos nada, sin que tomáramos conciencia de cuánto nos afectan.

Esperamos haber mostrado que penetrar reflexivamente en la pasividad no es hundirse en arenas movedizas que imposibilitan la acción, porque ambas no se oponen, como tampoco los sueños y la vida despierta. No sólo hay padecer y pasividad en los sueños, sino en toda manifestación y como condición de todo aparecer. Pensar las dimensiones pasivas de nuestro ser no es un diletantismo si entendemos la reflexión como un abrirse infinito a lo irreflexivo del que se nutre y a lo pre-reflexivo que la posibilita. Esta vigilancia de la pasividad, sin afán de dominarla por entero, nos permite comprender mejor las ambigüedades de nuestra vida atenta y dejar un espacio a su misterio.

Notas

¹ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. *Husserliana XI*. Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 342. Mientras que la conciencia intencional dirigida a actos de posicionamiento es representativa y conduce a síntesis conceptuales objetivantes, la intencionalidad presente en los niveles de pasividad, estudiados por la fenomenología genética, es operante (*Fungierende*) y sintetiza los datos de manera asociativa. Además de esta obra husserliana, central para quienes desean profundizar en estas síntesis pasivas, es recomendable el estudio de Alfredo Ferrarin (ed.) *Passive Synthesis and Life-World*. Pisa, Ed. ETS, 2006.

² Léase al respecto, M^a Carmen López Sáenz, “Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty”, en M^a Carmen López, M^a Luz Pintos, (editoras) *Investigaciones Fenomenológicas. Número especial: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario 1908-2008*, pp. 299-334, 2008. http://www.uned.es/dpto_fim/info_gral/invfen.htm

³ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003 p. 182. En nuestro trabajo, “El alcance hermenéutico de la evidencia husserliana”, en César Moreno, Alicia de Mingo, (editores), *Signo, intencionalidad y verdad. Estudios de fenomenología*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2005, pp. 261-275, justificamos la concepción merleau-pontiana del cuerpo como condición de posibilidad del nóema frente a la husserliana de éste como momento de la conciencia. Desde la óptica de M. Merleau-Ponty, lo primordial es la relación, de la que *nóema* y *nóesis* sólo son momentos abstractos. Mientras que Husserl se centra en la realidad constituyente o en la relación del *nóema* con la realidad intencionada, lo que le importa a Merleau-Ponty es la realidad siempre ya dada desde el cuerpo y en el mundo.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *ibídem*. p. 181.

⁵ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *ibídem*, p. 159.

⁶ En recientes artículos sobre “El Quijote”, he considerado este motivo de la ambigüedad de la contraposición sueño-realidad, como ejemplo de la articulación de los diferentes sistemas de relevancias en el mundo común. Véase mi artículo, “Los mundos diversos: Alfred Schutz lee El Quijote”, en *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, pp. 63-96 y “El Quijote como ejemplo de articulación de realidades múltiples”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI (2006), pp. 133-151.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 163.

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1979, p. 489. En mi contribución, “Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente* (aparecerá en 2010), me he ocupado de la síntesis pasiva de la temporalidad en la fenomenología revalorizando la memoria del cuerpo, tan esencial para Husserl, como para Merleau-Ponty, y Proust.

⁹ En otros trabajos hemos estudiado con detalle la concepción merleau-pontiana de las ideas (Véase M^a Carmen López, “De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en la fenomenología de Merleau-Ponty”, *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, 14 (2007), pp. 171-193). Recientemente, hemos puesto en conexión la búsqueda proustiana de esencias con las ideas de Merleau-Ponty, las cuales no sólo se gestan desde lo sensible, sino que, al igual que él, una vez han sido sentidas, ya no se pueden ignorar; son singulares y generales a la vez; como el pasado, son “indestructibles para la vida” (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de Cours*. Paris, Gallimard, 1996, p. 194), dejan huella en la memoria corporal (Véase nuestro trabajo, “La verdad de las ideas sensibles”, en Javier San Martín, Tomás Domingo Moratalla, *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010). Con respecto a la temática que nos ocupa ahora, nos interesa destacar una cita de Merleau-Ponty en la que hace referencia al modo indirecto de donación de estas ideas, debido a que “‘tienen adherida nuestra condición mortal’, i.e. sólo parecen aprehensibles precisamente en el onirismo (*rêve*) del sensible, claves o dobles de nuestra experiencia” (Maurice Merleau-Ponty, *ibídem*, p. 194). Se abre así una nueva vía de reflexión en el sueño, en el que aparecen estas ideas sensibles que no se revelan ante la inteligencia separada, suponiendo que ésta pudiera existir así. Recientemente, ha aparecido la obra de Mauro Carbone, *Proust et les idées sensibles*. Paris, Vrin, 2008.

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 275.

¹¹ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. *Husserliana XI*, p. 342.

¹² En castellano traducimos *sommeil* (acto y resultado de dormir) y *rêve* (acto y resultado de soñar) con la misma palabra, “sueño”; para distinguirlas, sólo podemos hablar de “sueño” y “sueños”, respectivamente. Recurrimos al francés cuando queremos resalta esa diferencia o, en cita, cuando el autor así lo hace.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. Cit.*, p. 189.

¹⁴ En algunos trabajos sobre la relación entre Sartre y Merleau-Ponty he explicado con más detenimiento las consecuencias, tanto de la prioridad sartreana de la conciencia, como de la encarnación merleau-pontiana de la misma. Cfr. M^a Carmen López, “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre”, en Juan Fernando Sellés (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra: Serv. Pub. Univ. Navarra, 2004, pp. 83-115. Véase también, mi contribución, “El dolor de sentir en la filosofía de la existencia”, en Moisés González, (comp.) *Filosofía y dolor*. Madrid, Tecnos, 2006, pp. 381-438.

¹⁵ “El sueño es la perfecta realización de un imaginario cerrado”. (Jean-Paul Sartre, *L’imaginaire*. Paris, Gallimard, 1940, p. 319).

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité, Op. Cit.*, p. 176.

¹⁷ *Ibidem*. p. 196.

¹⁸ *Ibidem*. p. 268.

¹⁹ Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Husserliana IX*. Deen Haag, M. Nijhoff, 1962, pp. 209.

²⁰ Análogamente, Husserl distingue el yo actualmente activo que percibe y se posiciona, del yo pasado que sólo se presentifica ante éste y en su aquí y ahora. (Cfr. Edmund Husserl, *Analyse zur passiven Synthesis (1918-1926). Husserliana XI*, p. 308).

²¹ Cfr. Edmund Husserl, *Ideen II, Husserliana IV*. Den Haag, M. Nijhoff, 1952, párrafo 50, p. 189.

²² Maurice Merleau-Ponty, *Visible et l’Invisible, Op.Cit.*, p. 292.

²³ Edmund Husserl, *Analyse zur passiven Synthesis (1918-1926). Husserliana XI*, p. 163.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, *L’institution.Op. Cit.*, p. 207.

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris, Gallimard, 1968, p. 179.

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité*, p. 212.

²⁷ *Ibidem*. p. 213

²⁸ *Ídem*.

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Resumés de Cours, Op.Cit.*, p. 70.

³⁰ Cfr. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (Trad. Cast. *La interpretación de los sueños*, Barcelona, Planeta, 1985, p. 15).

³¹ *Ibidem*. P. 29.

³² Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité, op. Cit.*, p. 282.

³³ *Ibidem*, p. 280.

³⁴ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños, Op. Cit.*, p. 29.

³⁵ Maurice Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité, Op. Cit.*, p. 200.

³⁶ *Ibidem*. p. 194.

³⁷ *Ibidem*, p. 197.

³⁸ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de Cours, Op. Cit.*, p. 180.

³⁹ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception, Op. Cit.*, pp. 273-4.

⁴⁰ Cfr. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op. Cit.*, p. 465.

⁴¹ Cfr. Sigmund Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen y otras obras (1906-1908)*. *Obras Completas IX*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 41.

⁴² Cfr. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op. Cit.*, p. 638. "Una vez que la antigua antítesis entre vida consciente y vida onírica ha quedado despojada de toda significación por el reconocimiento del verdadero valor de lo psíquico inconsciente, desaparece toda una serie de problemas oníricos que preocuparon intensamente a los investigadores anteriores. Así, muchas funciones cuyo desarrollo en el sueño resultaba desconcertante, no deben ser ya atribuidas a este fenómeno, sino a la actividad diurna del pensamiento inconsciente" (*Ibidem*, p. 639). Repárese en esa carga activa que toma el inconsciente, frente a la pasividad habitualmente atribuida a todo lo que escapa a la conciencia. Y continúa "¿Qué misión queda, pues, en nuestra representación a la conciencia antes omnipotente y que todo lo encubría? Sencillamente *la de ser un órgano sensorial para la percepción de cualidades psíquicas*" (*Ibidem*, p. 641). Esta tesis reduccionista de la conciencia recae en un nuevo dualismo, el de su percepción de cualidades psíquicas frente a la percepción de cualidades y cantidades físicas de las que se encargarían otros órganos.

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de Cours*, *Op. Cit.*, 1952-1960. p. 69. Es destacable la psicología cognitiva por entender el sueño como proceso simbólico; sin embargo, no es originario, sino secundario, en tanto que reinterpreta y reorganiza en secuencias narrativas el material depositado en la memoria; lo aborda, entonces, como una forma de conciencia basada en la simbolización y en la representación del objeto simbolizado.

⁴⁴ Carl Gustav Jung., *Über psychische energik und das wesen der träume*. (*Energética psíquica y esencia del sueño*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 100).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 141.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *Op. Cit.*, p. 204.

⁴⁸ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Paris : PUF, 1942.

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *Op. Cit.*, p. 281

⁵⁰ Cfr. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischer Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-37*. *Husserliana XXIX*, Den Haag, M Nijhoff, 1993, p. 195.

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *Op. Cit* p. 249.

⁵² Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*. *Op. Cit.*, p. 280.

⁵³ *Ídem*.

⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, "Annexe", *L'institution, la passivité*, *Op. Cit.*, p. 276.

⁵⁵ *Ídem*.

⁵⁶ Cfr. Marcel Proust, *Le temps retrouvé*. Paris, Gallimard, 1972, pp. 277-8.

⁵⁷ Marcel Proust, *À la Recherche du temps perdu*, I, Paris, Gallimard, 1987, pp. 5-6.

⁵⁸ Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité*, *Op. Cit.*, p. 276.

⁵⁹ Maurice Merleau-Ponty, *ibidem*, p. 207. El carácter más importante de la elaboración del sueño, según Freud, es la condensación; consiste en la superdeterminación de sus elementos por el material de las ideas del sueño. Cada idea se halla representada por más de un elemento, por una situación (*Cfr.* Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op. Cit.*, p. 26). Ligado a la condensación está el desplazamiento que se produce en el sueño; ambos factores transforman el material latente del sueño en contenido manifiesto.

⁶⁰ *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *L' institution. La passivité*, *Op. Cit.*, p. 283.

⁶¹ *Ibidem*, p. 244.

⁶² *Cfr.* Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. Husserliana XIV*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 156.

⁶³ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et L' Invisible*, *Op. Cit.*, pp. 187-188. Véase este tratamiento, analizado más detenidamente por el filósofo, así como las implicaciones que dicho análisis comporta para la intersubjetividad, en M^a Carmen López, “Intersubjetividad como intercorporeidad”, *La Lámpara de Diógenes*, 8 y 9, vol. 5 (2004), pp. 57-71, especialmente pp. 62-66.

⁶⁴ He desarrollado la relación de los sueños y el tiempo en mi artículo, “Dos fenomenologías de la forma-sueño. M. Zambrano y M. Merleau-Ponty”, *Aurora*, n^o 8 (2007), pp. 16-26.

⁶⁵ *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *Op. Cit.*, p. 484.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 451.

⁶⁷ Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité*, *Op. Cit.*, p. 275.

⁶⁸ Marcel Proust, *À la Recherche du temps perdu, I*, *Op. Cit.*, p. 5.

⁶⁹ Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité*, *Op. Cit.*, p. 275.

⁷⁰ *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *Op. Cit.*, p. 326.

⁷¹ *Ibidem*, p. 247.

⁷² *Ibidem*, p. 320.

⁷³ *Cfr.* Henry Bergson, “ Le rêve”, *en Oeuvres*. Paris, PUF, 1984, p. 890.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 893.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 884.

⁷⁶ *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *L' institution. La passivité*, *Op. Cit.*, p. 269.

⁷⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Visible et l' Invisible*, *Op. Cit.*, p. 292.

⁷⁸ *Cfr.* Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op. Cit.*, p. 103.

⁷⁹ DASTUR, F., *Dire le temps: esquisse d'une chronologie phénoménologique*. Paris : Éncre Marine, 1994, p. 150.

Fecha de recepción del artículo: 23 de noviembre de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 26 de noviembre de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 25 de enero de 2010