Globethics Repository



Los suenos, el tiempo y la pasividad M. Zambrano y la fenomenologia

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Saenz, Maria del carmen Lopez
Publisher	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 08:02:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172908

La lámpara de Diógenes, revista de filosofía, números 14 y 15, 2007; pp. 59—77.

Los sueños, el tiempo y la pasividad. M. Zambrano y la fenomenología

María del Carmen López Sáenz

María Zambrano reconocía que su pensamiento se adentró en temas por los que Ortega rehusó transitar.[1] Ella pretendió repensar la razón vital del maestro intentando acercar todavía más la razón a la experiencia vital de la que arranca. De la misma manera, el fenomenólogo, M. Merleau—Ponty se propuso hacer filosofía de la no filosofía sin objetivarla, alimentándose de ella como muestra la vida perceptiva, que es mucho más que vida biológica.

No cabe duda de que la divulgación orteguiana de la fenomenología en España influyó en su alumna. Ésta optó por la filosofía entendida como logos, pero sin perder de vista el mundo de la vida, obligando a la razón a "entrar en realidad",[2] poniendo así en práctica la máxima fenomenológica de la "vuelta a las cosas mismas", a la experiencia vivida intersubjetivamente, pues, como dice Zambrano, tal es la condición de la vida humana: verse a sí misma viéndose en otro, con otro.[3] No es otra la intersubjetividad fenomenológica d el mismo en el otro y del otro de sí que toma a los otros como horizonte permanente de mi existencia. Estas relaciones resultan imprescindibles para buscar la objetividad, no en el solo pensamiento, sino también en el amor total.[4] Desde él, María se irá alejando de la razón histórica orteguiana para aproximarse a la razón vital que desarrollará a su manera. Su filosofar estará guiado por dos formas de razón: la mediadora y la poética;[5] la primera le ayudará a persistir en su opción por la filosofía, ante los absolutos de la claridad del estilo de Ortega y la impenetrabilidad del de Zubiri.[6] Finalmente, descubrirá que lo mejor para su propio pensamiento no es ninguno de estos opuestos, sino una razón emotivamente dirigida al pensamiento filosófico. Como la fenomenología merleau—pontiana, Zambrano se decantará así por una buena ambigüedad en lucha contra los dualismos heredados.

Poco a poco, se encontrará haciendo una filosofía que aprehende de un nuevo modo lo real a través de la razón poética. Su obra *Filosofía y poesía* mantiene la esperanza de que ambas vuelvan a fundarse en un logos capaz de verdad y al que contribuyan cada una a su modo, la filosofía avanzando en la historia y la poesía deshaciendo la historia en busca del sentir intemporal.

Si con el pensamiento descubrimos la realidad, cuando sentimos descubrimos nuestra propia realidad.[7] La filosofía será tanto más pura cuanto más busque la realidad global que no es sino "lo otro", que permite al pensamiento engendrarse. No sólo descubrimos realidades a través de éste, sino también sintiendo. 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 ínferos para iluminarlo.

Como ella, Merleau—Ponty busca la continuidad del ser—en—el—mundo en el nivel del sentir, por considerar que éste no es meramente reproductivo, sino también productivo. Habita más allá de la alternativa entre receptividad y actividad, puesto que implica una relación con lo que se presenta y también una desocultación. Por otra parte, todo sentir es sentirse y tener conciencia de ello. Sentir no es el sentimiento entendido como un estado de la conciencia, sino el sentirse sensible—sentiente. La fenomenología describe su experiencia originaria como modelo de la presencia indivisa de un ser sentiente en el seno de la vida sensorial y que, en virtud del cuerpo vivido, se despliega en cada experiencia. Esta reversibilidad acontece gracias a la carne (*Leib*) y ejemplifica la dimensionalidad en la que se produce la relación, tanto entre la esfera pasiva y la activa del cuerpo, como entre el sujeto y los objetos, lo cual muestra que la actividad se halla hasta tal punto ligada a la pasividad que "las cosas nos tienen, y no somos nosotros los que las tenemos".[8] Esto es así porque el sentir no es propiedad de la conciencia aislada, sino adherencia carnal del sentiente a lo sentido y de éste a aquél.

El común interés por el sentir impulsa a ambas filosofías al lirismo que, en ocasiones, adopta un estilo casi fragmentario para permitir sugerencias, para dejar constancia de que lo impensado forma parte también de la pensabilidad. Si así es su estilo y éste, merleau—pontianamente entendido, no es una simple forma, 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 ha pasado por ser irracional sólo porque fue condenado al silencio,[9] acallando así gran parte de las virtualidades de la racionalidad. Su propuesta de una razón ampliada a todo aquello que la precede y la excede, a lo sensible, a las emociones, las afecciones e incluso a las pasiones, da cuenta de la riqueza del sentir, de la reversibilidad de sentirse sintiendo que proviene de la encarnación del logos o existencia, de este doble movimiento que implica vivir en la razón y buscar la razón de vivir.

Zambrano, transitando por la razón vital de Ortega, incorporada en la circunstancia, penetrará en la razón poética para sacar de su penumbra al sentir. Esta razón sentiente no sólo arroja luz sobre lo externo, sino también sobre lo interior; se hace cargo de sus entrañas y se propone interpretar lo pre—lógico para que vida y conocimiento marchen a la par.

La influencia de la inteligencia sentiente de Zubiri en la filósofa salta a la vista, aunque ella apuesta por la razón poética para aproximarse creativamente, revelando así verdades que alimentan la vida y salvan las circunstancias. Gracias a ellas, el sentir ilumina antes que el juicio, de manera que es una experiencia inefable, un entendimiento sin mediaciones que nace de los rincones recónditos del ser y lo trasciende. Esta concepción descansa, sin duda en la posibilidad fenomenológica de la intuición de las esencias y abre la posibilidad de un conocimiento artístico[10] y poético, no estrictamente conceptual.

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 alma[11] que pone orden en nuestro interior. "Saber del alma" es el que se funde con el vivir, tal vez una utopía para los seres temporales que precisan detener el fluir para pensarlo, pero, al menos, un telos para quienes tienen

la sapiencia de aceptar que no hay saber absoluto. Dicha sabiduría la encuentra Zambrano 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 lo infernal de las entrañas y el logos actúa como hermeneuta viviente de la vida. La analogía con la carne (*Chair*) como reversibilidad merleau—pontiana entre lo interior y lo exterior es evidente.

La metáfora del corazón designa una realidad inabarcable por la razón que sobrevive de eso que precedió al pensamiento. Sin embargo, cuando María apela a una visión por el corazón, no está empleando una metáfora estilística, sino apelando precisamente al sentir. El saber sobre el alma comienza, pues, por su escucha, por la recuperación de su piedad acogedora, esa piedad que es "matriz originaria de la vida del sentir".[12]

Por lo que respecta a la fenomenología radical de Merleau—Ponty, no se contenta con sentir, sino que pretende restaurar su génesis por todos los medios. El sentir es, al mismo tiempo, reactivación corporal del mundo y motivación originaria ejercida por el mundo sobre el cuerpo; es fuerza incoativa y hasta obra que resulta de ella. No consiste tan sólo en una acción del sujeto, sino también en una afección y una pasión frente a una fuerza que viene de fuera. De ahí que Merleau—Ponty identifique el inconsciente con el sentir, "ya que no es la posesión intelectual de lo que es sentido sino des—posesión de nosotros mismos en su provecho, apertura a lo que tenemos necesidad de pensar para reconocerlo".[13] Bien entendido que el inconsciente no es lo opuesto a la conciencia perceptiva sino su trasfondo que, como el sentir, es reversibilidad sujeto—objeto, acogida de la alteridad que implica una des—apropiación.

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. La pasión zambraniana por la razón es tal que la concibe como fundamento de la comunicación: "la razón es pura manifestación, es la comunicación misma. Puede quedar sin decir, no por ello será menos comunicable".[14] Al señalar que la razón es pura manifestación, la pensadora no la está equiparando con un fenómeno más, sino más bien con la manifestabilidad, es decir, con la condición de posibilidad de todo aparecer. Ese horizonte que, en sí mismo, jamás se manifiesta, también comunica a través de la pluralidad fenoménica, mediante la confesión y la palabra poética. Incluso la razón latente es comunicable, lo cual enlaza con la prioridad fenomenológica del querer decir sobre lo dicho. Toda una fenomenología de la intención comunicativa podría derivar de aquí. Una de las modalidades de la misma sería el mensaje de los sueños.

María quiere saber del alma para investigar cómo se transforma el vivir por el conocimiento interior, el cual no es sino una forma de comunicación posible por la razón poética. Ésta es capaz de lograr ese saber vital, porque ha perdido el miedo a ser radical que, como diría Merleau—Ponty, no es sino ir a la raíz o, en términos zambranianos, llegar al corazón de las cosas. Para lograrlo, no basta con actuar sobre ellas, sino que es preciso penetrar en la pasividad, en ese otro lado de la vida.

Esta particular manera de vivenciar une a Zambrano con la fenomenología. Se caracteriza por el uso de una epojé que pone entre paréntesis, sin anularlo, lo dado por sentado con objeto de retornar reflexivamente a él. No es otro el sentido de la verdadera re(con)ducción al yo consciente que se propone la fenomenología

y que, como Merleau—Ponty constata, choca siempre con un residuo irreducible: la vida pre—reflexiva y sus estratos mundanos.

> La fenomenología, especialmente en su dimensión genética, ha tenido el valor de considerar filosóficamente este nivel pre—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 tácito.[15]

En Husserl, la actividad de la reflexión se despierta sobre un fondo de pasividad, de manera que el yo reflexivo está ya pre—constituido en la esfera pasiva. Así como la experiencia del objeto sensible es reflexión que tiene lugar sobre el fondo del mundo irreflexivo, la auto—experiencia del yo obedece a la tematización que se destaca desde el fondo de la vida anónima. El yo no surge, por tanto, de la nada, sino que se desarrolla en el horizonte de la vida. De la misma manera, Zambrano busca el fundamento en lo originario, en lo pre—reflexivo de donde brota toda reflexión, en el entrelazamiento de la filosofía con la no filosofía. De ahí su interrogación por los sueños para despertar en nuestra percepción actual esa relación entre sujeto y mundo que desaparece en el análisis reflexivo y que, sin embargo, también posee sentido.

Resulta imposible hacer un inventario exhaustivo del contenido y vocabulario de los sueños, porque están hechos de acontecimientos formadores de matrices simbólicas. Por ello, tanto la fenomenología, como Zambrano, esclarecen su forma, con la esperanza de que así se revele también la del estado originario de la vida. Para comprender la forma del sueño, su carácter de representación de un argumento, Zambrano emprende una fenomenología del mismo. Entiende la fenomenología como método,[16] pero ni siquiera se ciñe al método husserliano, sino al estudio del fenómeno, de lo que se manifiesta, del sueño.

Según ese análisis, la forma del mismo se define por:

1) La pasividad del sujeto que duerme entregado a una realidad que imposibilita la acción.
2) La ausencia de tiempo propio y el dominio del tiempo del mundo: "durante el sueño la vida está enclaustrada en el cosmos".[17]
3) El predominio de la materia y la reintegración en la fysis.
4) La carencia de espacio del sujeto que sueña.

Sobre el primer rasgo digamos únicamente, por ahora, que la forma del sueño realiza una singular epojé pasiva consistente en dejar el tiempo, el espacio, el mundo, el yo y los otros de carne en hueso en suspenso. La fenomenología zambraniana del sueño dejará constancia de que el sujeto que sueña no es activo, puesto que no supone un ejercicio de la voluntad ni del juicio. A pesar de ello, en el sueño todo es posible.

Por lo que respecta a las otras características de la forma—sueño, en primer lugar, resulta significativa la constante vinculación zambraniana de los sueños con el tiempo y apenas con el espacio. Enlaza así con la centralidad husserliana del tiempo de la conciencia y con su interés por los fenómenos, como el sueño, 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.

En los sueños viene dada pasivamente una epojé que suspende la sucesión temporal y la realidad cotidianas, mientras el durmiente se entrega a la vida pre—reflexiva. Si el tiempo de la conciencia despierta coincide con el de su objeto, el de la conciencia onírica penetra en todos los tiempos, es tras—temporal. La ausencia de tiempo subjetivo en los sueños, calificada en ocasiones de "atemporal" por Zambrano, es concebida también como descenso a los ínferos del tiempo. Allí el sujeto se ve privado de su presente vivido y, como consecuencia, de su libertad. Y, sin embargo, los ínferos, en su pasividad, anticipan la realidad; en ellos se ha depositado la pre—historia y sus sombras determinan todo proyecto. Por consiguiente, allí se producen las primeras manifestaciones del existir, del salir de sí de la psique hacia la persona.

La atemporalidad de los sueños determina su carácter absoluto,[18] no real. Al no estar sometidos al flujo temporal, resulta improcedente decir siquiera que duren o que pasen cayendo en el pasado; los sueños sólo se desvanecen. Accedemos a lo que en ellos se manifiesta simplemente dejándolos ser. Por ello, los sueños nunca acaban de ser vividos, a diferencia de las vivencias de cada uno de los actos de conciencia vigilante. Éstas, sin embargo, no se oponen radicalmente a aquellos, 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 desnace (…) Cuanto más pasivo más ardiente, cuanto más, al parecer, abandonado más activo".[19] La pasividad del fondo de sombras es actuante, a pesar de que en él no se ha introducido aún el tiempo de la conciencia. Algo semejante puede observarse en el estudio merleau—pontiano de la intersubjetividad,[20] cuando su renuncia a continuar pensando en el dualismo yo—otro, desde una perspectiva conciencialista que divide el ser en sujeto y objeto, lo conduce a reconocer que en torno a cada individualidad hay un aura de generalidad o una "atmósfera de socialidad".[21] Otro y yo aparecen en mi medio universal del ser, sobre el horizonte del mundo compartido. De la misma manera que el otro, el sueño no puede ser para mí un mero objeto de pensamiento, sino el fondo del mismo, algo así como la atmósfera general de la vida despierta.

Los sueños revelan ocultaciones espontáneas que, al estar encubiertas por la atemporalidad, no pueden encontrar su lugar. Se manifiestan en el sueño como el "estado inicial de nuestra vida"[22] 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. Eso que aparece de nuestra vida en los sueños se nos resiste, es independiente y no podemos modificarlo; al mismo tiempo, es lo más subjetivo y espontáneo.

La forma—sueño permite 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, la psique sólo permite al hombre padecer su realidad como algo dado que le concierne.

La psique de los sueños no está separada de la conciencia ni del cuerpo. En realidad, la carencia de tiempo subjetivo todavía nos somete más al cuerpo y al mundo que, en la vida consciente, damos por descontados, al peso de la materia.

Esto es así porque, cuando dormimos, la conciencia y su realidad se anegan; entonces nos hundimos en la inmanencia, nos corporeizamos y cedemos a la gravedad. 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 cuerpo,[23] 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 incorporarse,[24] que no es otra cosa que el entrar el yo en el cuerpo. Durante el sueño, el primero no sólo no está en el segundo, sino que la conciencia pensante está separada del cuerpo. La conciencia sentiente, en cambio, yace con él permitiéndole "flotar" o "sumergirse" o "estar rodeado"[25] 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 hasta concluir que no hay lucidez en la carne que nos ancla en el mundo.

¿Qué pasa entonces con el sentirse sintiendo, con la reversibilidad carnal? En los sueños zambranianos no existe; "el sentir aparece por sí mismo, irrumpe"[26] al margen de la conciencia del mismo, del inmediato sentir que se está 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 es inherente al sueño, no al Yo, no al sujeto".[27] 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 ambigüedad del sueño, su doble finalidad: 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*.[28] 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",[29] y viceversa, experimentamos cuando nuestras actividades se sedimentan y retornan pasivamente.

Finalmente, la abespacialidad del sueño está ligada a la ausencia de tiempo y explica el carácter compacto del mismo.

En la vida atenta, el horizonte proporciona ejes de orientación, permitiendo así andar caminos que ordenan el paisaje y permiten moverse en una dirección. Según Merleau—Ponty, el espacio vital es el paisaje sin geografía, el espacializado desde la razón encarnada que somos. Si el sueño carece de espacio objetivo, cuenta, sin embargo con alguna reminiscencia de este otro espacio paisajístico. Se podría decir que el espacio onírico realiza una reducción 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 corporal, se halla el asociado al tiempo que se ordena desde el centro de la persona y que caracteriza a los sueños creadores de Zambrano. A diferencia del espacio lleno de otros sueños, éste tiene vacíos y, por ello, no impide la acción. La espacialización corporal está ligada, asimismo, al espacio gozado al que se refiere la filósofa y que

se opone al espacio del pensamiento.[30] El espacio se goza en virtud de su profundidad, la cual procede de la intimidad del corazón y de las entrañas generadoras: "la profundidad impone tanto y es tan misteriosa porque es el espacio que sentimos crearse, por la acción de algo que está a punto de traicionar su ser para ofrecerlo en una entrega suprema",[31] como una llamada amorosa que da espacio sin ser pura espacialidad.

De manera análoga, Merleau—Ponty considera que el espacio del sueño es la profundidad; gracias a ella, se escenifica el acto más secreto por el que elaboramos nuestro medio.[32] La profundidad no es la tercera dimensión geométrica, sino dimensionalidad traspasada de afecciones, puesto que es más intensiva que extensiva. En la profundidad, las cosas no se sitúan objetivamente, sino modalizando la aprehensión que el cuerpo fenoménico hace de su entorno. Por eso, en el sueño todo es profundo, íntimo, todo afecta al mismo tiempo que sucede, lo cual significa que se produce algún tipo de cambio. Zambrano define el sueño como "inmovilidad de un movimiento",[33] porque en la vida humana nada hay completamente inmóvil.

De la tras—temporalidad de las matrices simbólicas presentes en los sueños procede la profundidad de su espacio que explica la ubicuidad del sueño, su capacidad de salvar las mayores distancias sin posarse en ningún espacio concreto. Finalmente, lo soñado se disuelve en la vigilia, no porque sea pensamiento vacío, pura nada, sino porque se sitúa allende el espacio objetivo.

Los diferentes grados en que estos rasgos estructurales del sueño a los que nos hemos referido se plasmen en las ensoñaciones concretas, determinarán diversos tipos de sueño, desde la perspectiva zambraniana. Éstos pueden reducirse fundamentalmente a dos:

> 1) El sueño—historia más espontáneo que emana de la psique en pasividad, identificada ésta como inmersión en la atemporalidad que se hace materia. Revela el fondo de la psique que se halla merced a la determinación del pasado y los deseos incumplidos. En el nivel más bajo estarían las pesadillas; en el nivel más elevado si situarían los sueños que recuperan algo perdido que puede integrarse en la historia.
>
> 2) El sueño creador en el que se manifiestan acciones a realizar, al menos en círculos (sin avanzar, pero moviéndose en el conflicto), hasta que el sujeto empieza a apropiárselo, se deshace del personaje y despierta la persona.

En sus diferentes formas los sueños se revelan como la primera forma del despertar de la conciencia. Siempre están escindidos entre la claridad de la vigilia y la sombra y, por ello, dan cuenta de la vida, que no siempre es lucidez. Como en ella, en el sueño el ser se va quedando sin aquello que vive, pero lucha por retenerlo haciendo que deje huella. Cuando emerge la realidad parcial del sueño en la vigilia absolutizándose, alcanzamos un presente inmóvil en el cual el sueño pervive como obsesión; el sujeto del mismo es incapaz de existir de manera centrífuga, sólo puede hacerlo de manera centrípeta. En cambio, si estos vestigios se desprenden de toda fatalidad, comienza un sueño creador en el que puede vislumbrarse el despertar de la conciencia a la poiesis.

El sueño creador es aceptado por la conciencia y por el alma y es germen de creación. Ésta culmina en la palabra actualizadora de la libertad y legitimadora de la racionalidad poética de los sueños. La esencia de tal palabra no es expresar, sino revelar manifestando y el sueño nos enseña a hospedarla sin pretender agotar nunca su significado, buscando siempre la palabra adecuada en el telar del poema. Tal vez, verdaderamente sólo sueña el poeta,[34] porque él sabe iluminar la tragedia que no puede ser clarificada por la luz, sino por la acción—pasión de la poiesis. Este sueño se realiza desentrañándose y transformándose poéticamente, permitiendo así una apropiación subjetiva del tiempo.

El tiempo del sueño creador actúa como modelo de la restitución de la fenomenología originaria de la memoria, como sede de las retenciones de la experiencia que continúan determinando nuestras protenciones 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 ocupa de fenómenos como el sueño, el inconsciente y la memoria que ilustran que pasividad y actividad son constitutivas de la conciencia impuramente carnal y que la pasividad no se opone a la actividad, sino que es su germen: "sueño, enfermedad, muerte presente hasta en sus actos, por tanto, pasividad lateral",[35] o manifestación fronteriza de la misma en todos nuestros actos. Revela que todo acceso al mundo es la otra cara de un retroceso y, en definitiva, que la pasividad es el otro lado de la actividad. Arranca del cogito tácito y actúa como trampolín hacia la conciencia reflexiva, pero uno y otra son, en Merleau—Ponty, corporales.

De ahí que, a pesar de que ambos filósofos aspiren a encontrar ese nivel pre—reflexivo en el que toda reflexión tiene su origen, aunque constaten que el presente es el modo temporal del ser humano, Zambrano considera que ese presente es una condensación del tiempo mundano operada por la conciencia vigilante y que ésta sólo puede ser conciencia del presente. Reduce así la sucesión temporal y, con ella, la realidad, incluso la humana, subyugada por la subjetividad consciente; ésta le hace vivir al hombre como en un sueño, en una pasividad velada por su continua actividad. Sólo el sueño creador puede despertarle de este engaño.

A la inversa de Zambrano, Merleau—Ponty piensa que lo que está condensado no es el presente, sino el mundo de la conciencia onírica.[36] Dicha condensación se funda en el "yo sueño", el cual es una experiencia universal, pero singular (una aventura que se vive en solitario) en la que la conciencia, en lugar de desplegar un mundo conceptual, desarrolla un universo onírico. De ahí la ambivalencia constitutiva de los sueños, el hecho de que parezcan tan evidentes y plenos mientras soñamos y, al despertar, se nos revelen repletos de lagunas.

En realidad, todo soñar es ya un cierto despertar, porque si no lo fuera los sueños pasarían desapercibidos. Con esto queremos decir que el sueño no es pura pasividad, sino que guarda la posibilidad de transmitir alguna experiencia recóndita y de aumentar así nuestro conocimiento para que podamos actuar despertando del letargo de la simple materia.

De hecho, Zambrano concede prioridad al sueño creador, porque es el más despierto y ha recuperado ocultaciones determinantes para la vida atenta. Estos sueños están aquilatados por la conciencia, pero no proceden de ella; inauguran

una manera de pensar en espiral[37] que comienza con la recepción de lo sombrío y continúa con la profundización en el saber interior, el cual resulta así ampliado hacia el exterior. Recabemos que, para Zambrano, pensar es acción creadora y el conocimiento su resultado.

La máxima expresión del sueño creador es el sueño monoeidético, el cual no cuenta una historia, sino que intuye esencias. Desde el trasfondo de la atemporalidad, las dimensiones temporales tienden a ordenarse en torno a un centro de revelación. A partir de él, el sujeto despierto es capaz de unificar la dispersión de lo vivido en las ensoñaciones y expresar la claridad que van adquiriendo. Este sueño acaba estableciéndose en la vigilia mediante imágenes que guían las acciones. El motivo esencial del mismo es que aparece en el propio sueño, como un primer grado de despertar, como encuentro con algo que le falta al ser para cumplirse; para ello, es preciso ver renacer en las imágenes oníricas esa pasividad reveladora que sólo entendemos a medias o captamos con violencia por la percepción.

En estos sueños hay trascendencia y ésta es el signo de lo específicamente humano. Ahora bien, la trascendencia no consiste únicamente en salir de sí activamente, sino que también se padece. Padecer la realidad, según Zambrano, es sentirse afectado por ella y revelar así lo más propio y, lo esencial del ser humano, del ser en el que se da el tiempo, el que se padece a sí mismo actualizándose.

El fluir temporal de los sueños nos permite descifrar ese ser que padece su propia trascendencia, ya que sin pasividad, sentida y presentida, no hay actividad, tiempo, ni saberse temporal. 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 y como condición de posibilidad de la misma.

Como Zambrano observa, "la situación efectiva del hombre es padecer y trascender, y no sólo padecer, sino padecerse; soportar la carga de su pasividad".[38] Es decir, el padecer es inseparable del trascender y no es meramente pasivo pues supone una aceptación auto—consciente del mismo. Esta pasividad no es un simple estar inactivo, sino que se manifiesta provocando un padecer en el sujeto humano,[39] el cual realiza y siente lo que padece. De la misma manera, en Merleau—Ponty el sentir no es meramente pasividad, sino sentirse sensible y sentiente, objeto y sujeto. El padecimiento resulta mitigado por la reversibilidad siempre inminente.

También Zambrano es consciente de que pasividad y actividad se co—implican: "aquello que sucede fatalmente puede suceder luego activamente, aquello que el hombre padece es ejecutado por él".[40] Los sueños creadores reúnen estas dimensiones alternas que definen al ser humano y le arrastran al círculo mágico de la totalidad de la vida que, como vemos, no es aprehendida únicamente como un sentido simbólico del sueño.

Ciertamente, Zambrano considera valiosos los símbolos analizados por los psicoanalistas, pero no tanto por lo que ocultan, como por lo que revelan y que no son sino las entrañas. Esto significa que el símbolo es ya razón y que el simbolismo del sueño es capaz de transformar imágenes ya racionalizadas. Reconoce que los sueños monoeidéticos son jeroglíficos, enigmas a descifrar. El error consiste en querer interpretarlos empleando la razón analítica, porque el método de la misma lleva a los sueños a la conciencia excluyendo las sombras. En cambio, una razón ampliada, la razón poética, arroja luz sobre ellos sin alterarlos, albergan-

do también lo sombrío y dejándose despertar pasivamente a la realidad onírica sin imponerle otra. Esta pasividad acogedora es, asimismo, una des—posesión, un vaciado total necesario, tanto para dormirse en la luz como para estar despierto en la oscuridad.

Merleau—Ponty, por su parte, tampoco pretende interpretar el simbolismo mediante la razón dominadora, sino que se remonta a sus orígenes, llegando a afirmar que la fuente primera de toda elaboración simbólica es la corporeidad, en virtud de sus conductas,[41] gracias a las cuales enlaza la sensibilidad pasiva de la actitud natural con la actitud trascendental, marcada por la conciencia y la idealidad. La continuidad entre cuerpo y conciencia explica que determinadas acciones humanas entren en el sueño.

Frente a la clásica asociación del cuerpo con el padecer y de la conciencia con el actuar, el filósofo que huyó de los dualismos, dice que el cuerpo es "simbolismo primordial"[42] y, por ello, medida universal de todas las regiones afectivas del sueño. Éste, a diferencia del estado de vigilia, es una adhesión sin distancia; de ahí que los papeles se intercambien. En virtud de la total unidad del cuerpo y la conciencia, del yo y las cosas, el rol jugado se transforma en sufrido. El soñador no sólo encarna al protagonista de su sueño, sino incluso el de todos los otros personajes, cuya distribución es completamente fortuita. Hasta se podría decir que él es también el escenario del sueño, el horizonte de esa forma—sueño que se destaca desde sus afecciones.

El núcleo de la filosofía zambraniana es, pues, el sueño creador, entendido como fuente de todo pensamiento y de toda acción que no sean imitativos. Gracias a él, se desoculta el ser que yacía entre los entes. Para sacarlo a la luz no bastan ni las impresiones, ni el concepto. Es necesario recuperar la idea merleau—pontiana de percepción que reúne los fenómenos separados de mi presente y de mi pasado bajo la invocación de la *Urdoxa* husserliana, de esa confianza en el horizonte mundano pre—dado. Pero no sólo las percepciones participan de esta adhesión al mundo, sino también los sueños. Cuando los confundo con realidades o a la inversa, prevalece esa familiaridad. Se trata de una creencia en el mundo que es pasiva por ser previa al juicio, pero que nos proporciona certeza sobre el mundo previo a la reflexión. Sería preciso reconducir la mirada a esa fuente, a la visibilidad que condiciona toda visión, al horizonte desde el que vemos, gracias al cual, "ver es siempre ver más que lo que se ve",[43] 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.

El arte y la poesía siempre ayudaron a la filosofía a ver de otro modo, a "volver a las cosas mismas" (Husserl), al "corazón" (Zambrano), escuchando la voz de su silencio para captar su realidad muda, pero tan real como la existencia. Ese logos mudo no siempre puede ser expresado por la mente discursiva y, sin embargo, es indispensable para el lenguaje y la comunicación[44] ¿Qué sería de ambos sin las pausas o los espacios en blanco? Recortándose desde el mundo del silencio del sueño creador surge la palabra. Tal vez la esencia del lenguaje sea ésta, pero no brota de la nada, sino que se destaca desde la visibilidad silenciosa.

Una vez reconocida la importancia del silencio, de las sombras, después de haber tomado conciencia de que la pasividad no sólo reside en esas zonas, sino también en gran parte de la vida "despierta", Zambrano y Merleau—Ponty nos recuerdan que el hombre es el ser que transciende su sueño inicial, su mero estar

ahí. La tarea de la vigilia es conocer el ser que se manifiesta en sueños y hacer que salga de sí, que exista y, haciéndolo, trascienda el ser recibido; por eso, el hombre debe deshacer el círculo de la pasividad de sus sueños. Ha de emerger de la atemporalidad de los mismos y crear el tiempo de la vida de la persona.

No es de extrañar que la fenomenología se ocupe del sueño como vacío de la experiencia en el que se evidencia el significado de la conciencia temporalizante. Naturalmente, ese vacío sólo es constatado al despertar, al darnos cuenta de que hemos soñado. Por tanto, somos incapaces de experimentar el sueño como presente, aunque tampoco se trata de una experiencia pasada recordada.

Husserl sólo distinguía tres niveles de conciencia que pueden darse en el sueño: la vigilia (*Wache*), el sueño en el que se sueña (*Schlaf*) y el sueño profundo en el que no se sueña (*tiefer Schlaf*). Sin embargo, hay diferentes fases de adormecimiento que ponen de manifiesto que la asimilación de la vigilia a la actividad, y del sueño a la pasividad, son precipitadas, como intuirá Merleau—Ponty. El sueño es una sucesión continua de despertares seguida de adormecimientos, de la misma manera que los diferentes grados de vigilia se prolongan y disipan, tanto en el sueño como en la vida atenta.

Zambrano, por su parte, piensa el paso del sueño a la vigilia, como si no hubiera instantes de adormecimiento. Tal vez por eso, como Merleau—Ponty, no se detiene en el sueño sin sueños. Éste es esa experiencia particular compartida por todas las personas que, al despertar, sólo nos deja la sensación de haber descansado en una absoluta indiferenciación. Husserl se centró en él por considerarlo un fenómeno del límite para su propia fenomenología de la conciencia intencional.

Durante el sueño desaparecen las fronteras entre cuerpo y mundo, persona y cuerpo. Seguimos existiendo pero sin conciencia vivida de ello. La suspensión de ésta nos abre al universo onírico que, continuamente y de un modo latente, interfiere en aquélla y a la inversa. Sin embargo, esto no significa una ausencia completa de actividad consciente mientras soñamos, puesto que de los sueños se nos dan como tales y no como ilusiones; indudablemente, las pesadillas y los disturbios del sueño son manifestaciones de la conciencia y no meros reflejos automáticos.

Zambrano y Merleau—Ponty, ni siquiera afirmarían que la conciencia onírica es una alteración de la conciencia vigilante. Tuvieron la osadía de invertir la adscripción del sueño a la pasividad, encontrando en el sueño creador el germen de la verdadera poiesis e incluso de la autopoiesis, ya que "los sueños serían así etapas indispensables de la vivificación de aquello que es sólo vida en potencia, pasividad viviente".[45] La pasividad creadora recrea esa vida pasiva que pasa a formar parte de la vida vivida. Esa vida que fluye es condición trascendental del tiempo, pero la vida humana, además de ser temporal, acontece y proyecta.

Vivir humanamente no es actuar continuamente, sino también padecer, hasta el punto de que la vida sólo se manifiesta en virtud de sus horizontes pasivos. De ahí que el padre de la fenomenología acepte que la pasividad forma parte de la vida despierta y engloba incluso lo que de inconsciente hay en la misma[46]. Distingue el padecer de la cosa, es decir, el hecho de estar determinados pasivamente por algo y la reacción activa hacia ello. Pero incluso el acto libre es una "reacción a", de manera que la pasividad originaria es un residuo irreducible. En realidad, 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, además, no es pasividad

originaria. Según Husserl, ésta es anterior a los actos de la razón y se compone de pulsiones, instintos, sensaciones y afecciones originarias. La pasividad secundaria, en cambio, es la sensibilidad que contiene algún sedimento de razón. Esta última constituye un fondo sensible que no necesita al yo activo para subsistir. Por tanto, el yo de los actos libres depende de un fondo oscuro hecho de disposiciones originarias y naturales, de un yo pasivo provisto de habitualidades.[47]

El yo sigue presente en los sueños, aunque sea de manera pasiva, un yo durmiente que arroja un yo que sueña. Es activo en su sueño ya que puede despertarse, soñar, su cuerpo se mueve … 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.

La des—mundanización del yo dormido lleva consigo la ausencia de intencionalidad y, por tanto, de fenómeno y de autoconciencia. Al no existir movilidad externa en el sueño, ni siquiera puede hablarse de intencionalidad operante. No obstante, cuando el yo despierta reconoce que su autoconciencia ha estado continuamente presente. Durante su sueño, ha seguido habiendo posibilidad de constituir sentido.

En cambio, la vida del yo que duerme incluso sus sueños no cuenta ni siquiera con la conciencia onírica y, sin embargo, fluye y despierta. Es posible que esta vida no sea más que mera vida orgánica; una vida sin vivencias, incapaz de sentir relacionándose intencionalmente con lo sentido. Ahora bien, las vivencias previas no han desaparecido. En el fondo, la conciencia continúa.

Como es sabido, para Husserl, la conciencia es sólo flujo temporal y, por ello, no puede ser actualidad pura. Sus vivencias pueden continuar de manera modificada sin necesidad de que el yo las vivencie. La intencionalidad explícita y objetivante deviene entonces implícita porque pasa de la posición frente al objeto a la condición de horizonte. Tal intencionalidad horizóntica es, justamente para Merleau—Ponty, la que permite que el fenómeno se manifieste, porque éste aparece sobre un fondo de ausencia, gracias al cual se destaca. Esa intencionalidad latente no es propiedad de la conciencia atenta, sino de su fluir temporal; consiste en un intendere, un trascender la inmanencia, en el sentido zambraniano, que es también padecerla. Así se explica una cierta intencionalidad de la conciencia adormecida, que ya no distingue entre el campo de su atención y el fondo. Por eso, Husserl describe el sueño como un estado de tan débil afección que es incapaz de provocar una respuesta del yo.

En el sueño sin sueños, se diría que ha desaparecido toda afección y, a pesar de ello, continúa la temporalización. El sueño no consigue detener el fluir de la vida de los otros y de la propia, pero ésta es 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”;[48] a su vez, éste se produce desde el fondo del adormecimiento. La vida interesada es resultado de una continua sedimentación del sentido, de manera que recibe su impulso de su límite, de la pasividad desinteresada del sueño. La dialéctica ininterrumpida entre éste y la vigilia es lo que asegura la unidad de la vida y no sólo de la vida orgánica, sino también de la vida

psíquica. Esta última permite describir con evidencia intuitiva las vivencias del sueño profundo por contraste con las de la vida atenta.

Hay 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. Hay una herida de la psique más originaria, su simple estancia en un ser temporal. La filósofa se interesa por el inconsciente colectivo jungiano o, como ella dice, por un "inconsciente histórico" que no relega los contenidos de los sueños a un lugar residual de la conciencia, sino que admite que tengan el suyo propio.

De la misma manera, Merleau—Ponty renuncia a entender el inconsciente por negación de la conciencia; ni siquiera es, tan sólo, lo otro de la conciencia, sino lo que da cohesión a una vida. Lo inconsciente es sedimentación originaria de la vida perceptiva, puesto que es campo, y sedimentación secundaria, por ser matriz simbólica. Como sedimentación, el inconsciente revela la adherencia a un mundo privado sin el cual no habría mundo común. Los sueños proceden de él y nos hacen tomar conciencia del deseo y de sus éxtasis temporales: "el sueño nos lleva al futuro, ya que nos muestra nuestros deseos realizados; pero este porvenir, presente para el soñador, está modelado por el indestructible deseo a imagen del pasado".[49]

Junto a esta manifestación de los deseos en el sueño, podemos inferir que cierta motivación va preparándolo. Deseo y motivación corroboran que la pasividad del sueño no es frontal: "extraña actividad que viene sin llegar a nuestras decisiones, nos lleva tanto como la llevamos".[50] Dormirse requiere, en alguna medida, decisión, aunque con ella sólo permitamos algo que nos adviene. Por otra parte, la vida atenta 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 están convencidos de la complementariedad de ambas. De ahí su interés por el sentido no convencional que habita los sueños. Se trata de un sentido latente, un eco desde la totalidad. "Es este sistema de ecos lo que constituye el carácter onírico de la vigilia",[51] que comunica con la vida del sueño. Estos ecos resuenan continuamente en nuestra vida real en la que siempre establecemos relaciones con lo otro; entonces se produce una desapropiación y una apropiación. Algo similar ocurre con el simbolismo del sueño. El sueño es simbolismo porque significa otra cosa, por contraste con el pensamiento de la vigilia que se significa a sí mismo. Por eso, la hermenéutica de la ensoñación debería abordarlo, no como una algo dicho, sino como un eco a través de la totalidad.

A diferencia de Zambrano y Merleau—Ponty, Sartre define el simbolismo negativamente, como incapacidad de la conciencia para volver sobre sí, como conciencia vacía cuyos actos tienen lugar en lo imaginario,[52] fuera del sujeto y del mundo.

Husserl diría que el yo del mundo del sueño no imagina, sino que percibe, puesto que ve las cosas soñadas con constancia y vivacidad. Sólo al sujeto despierto se le revela el mundo soñado como no percibido. Merleau—Ponty es de la

misma opinión. Dormir no es, como en Sartre, la conciencia de dormir, sino una modalidad de la vía perceptiva, un camino de "involución provisional, la des—diferenciación, es 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".[53] Lo que sueña en nosotros no es la conciencia; tampoco el cuerpo, sino nuestro campo de existencia que se retira del mundo de la vida común y se permite variaciones imaginativas sobre él. La filosofía de la conciencia sartreana deforma esta secuencia asegurando que dormir es ausentarse del mundo presente introduciéndose en la inconsistencia de lo imaginario. Sartre 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 una pura nada, sino que está repleta de vestigios. Somos capaces de pensar lo imaginario del sueño porque éste no nos encierra en una irrealidad absoluta. Soñar no es, pues, abandonar el mundo, sino escuchar su secreto natal.

Sin llegar al extremismo sartreano, Freud considera que el simbolismo del sueño es inexacto y pretende adecuarlo a la conciencia. Por el contrario, para Merleau—Ponty, el sueño no es una determinación pulsional, sino un modo de volver a hablar la lengua de lo inmediato. El recuerdo infantil que da la clave de un sueño no es su causa, sino una manifestación de esa conciencia originaria a la que retorna el soñador. Ésta no es todavía categorial, puesto que se guía por sentimientos inmediatos[54] y vive el mundo sin objetivarlo o, mejor, operando una reducción del pensamiento objetivo que, lejos de re(con)ducir a la nada de una libertad absoluta, lleva al viviente a la connaturalidad con su medio.

Merleau—Ponty media entre Sartre y Freud afirmando que el sueño libera un modo de pensamiento en el que no hay *Sinngebung* (constitución de sentido), sino deslizamiento del sentido sobre los materiales y acogida de un acontecimiento en una situación, por lo que "la noción de simbolismo onírico es la piedra de toque de una teoría de la pasividad"[55] que mitiga el activismo absoluto de la conciencia sartreana[56] y pone en cuestión la ruptura operada por Sartre entre la vigilia (percepción) y el sueño (imaginario).

Pero, ¿qué ocurre con ese sueño que ni siquiera es simbolismo, con el sueño sin sueños? Tal vez, Merleau—Ponty y Zambrano lo obviaron por considerar que cuando dormimos siempre soñamos y que la aparente falta de autoconciencia de ciertos sueños sólo obedece a una amnesia espontánea.

Husserl, en cambio, se centró en el sueño profundo, pero sólo para probar que, en la vida vigilante hay interdependencia entre conciencia y autoconciencia. El interés decreciente por el mundo que se produce en los sueños nos traslada, por el contrario, al límite cero de "vitalidad consciente"[57] y a una autoconciencia anónima.

Nosotros nos adherimos a esta explicación husserliana sin necesidad de rechazar completamente la primera, puesto que, aún aceptando que soñemos constantemente, los sueños implican una inmersión gradual en la esfera de la indiferenciación y que la vida es ósmosis entre lo anónimo y lo personal. El fenómeno del sueño se suma a esta recuperación del vivir anónimo y pasivo, comprendido ahora como fundamento de los actos de conciencia y no como oposición frontal a la vigilia.

Nos entregamos al sueño abandonando por un tiempo nuestra existencia re-

suelta. 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 personal.[58] El acontecer viviente es la continuidad entre ambas. De ahí que Merleau—Ponty y Zambrano hayan relativizado el carácter absoluto del sueño; el primero, basándose en la fenomenología de la percepción y la segunda en el perspectivismo que concibe cada realidad como fragmento conectado a otros.

El sueño es un ejemplo de esas pasividades que nos acontecen, pero la vida consciente no es actividad espontánea, sino que se edifica sobre un fondo de pasividad; 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.

Como Merleau—Ponty ilustra con su crítica a Sartre, el activismo de la conciencia conduce a la ausencia de compromiso y, como Zambrano recuerda, la atención a la continuidad del presente en la vigilia nos encierra en un sueño, nos reduce a sujetos compulsivamente conscientes que ignoran la pasividad. Adentrarse en ésta no es hundirse en arenas movedizas que imposibilitan la acción, porque ambas no se oponen. La pasividad envuelve todos nuestros actos y éstos, por muy resueltos que nos parezcan, están cargados de afecciones y habitualidades. Por ello, es preciso reflexionar sobre las dimensiones pasivas de nuestro ser, entenderlas como apertura constitutiva a lo irreflexivo del que se nutren. Esta vigilancia de la pasividad redunda en una mejor comprensión de las ambigüedades de la vida atenta, que es la vida propiamente filosófica.

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. Ortega decía que el único intento que el hombre puede hacer para despertar es filosofar y definía la filosofía por oposición al sueño, como insomnio, infinita alerta, vocación por la vigilia, que es lucidez.

Merleau—Ponty dice que el aprendiz de filósofo es una conciencia que se despierta y habla; entonces, reacciona con extrañeza, como corresponde a la actitud reflexiva.

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 Zambrano,[59] 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 los ínferos y en las fuerzas dormidas sin temor a afrontar los límites de la conciencia.

Recepción del artículo: 19 de junio de 2007
Aceptación: 19 de septiembre de 2007

Notas

1 Cfr. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza editorial, 1989, p. 13
2 M. Zambrano, op. cit. p. 102
3 Cfr. M. Zambrano, op. cit. p. 48
4 Cfr. M. Zambrano, *España, sueño y verdad,* Madrid: Siruela, 1994, p. 103
5 Cfr. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma,* p. 9
6 Cfr. M. Zambrano, op. cit. p. 10
7 M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo.* Madrid: Siruela, 1992, pp. 98—99
8 M. Merleau—Ponty, *Le Visible et l´Invisible,* Paris: Gallimard, 1964, p. 247
9 "La tarea es ampliar nuestra razón para hacerla capaz de acoger lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón"(M. Merleau—Ponty, Signes. Paris: Gallimard, 1960, p. 154).
10 Cfr. LÓPEZ SÁENZ, Mª C., *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau—Ponty y Gadamer*. Madrid: UNED, 2000.
11 Cfr. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 21
12 M. Zambrano, *Para una historia de la piedad*. Málaga: Torre de las Palomas, 1989, p. 16
13 M. Merleau—Ponty, *Résumés de Cours.* Collège de France 1952—1960. Paris: Gallimard, 1968, p. 179
14 M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 54
15 En Mª C. López Sáenz, "Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau—Ponty a la ecofenomenología", Ludus Vitalis vol. XIV, nº 26 (en prensa), he desarrollado la íntima relación que la fenomenología merleau—pontiana establece entre naturaleza y logos y que confirma que la fenomenología no es ni un materialismo ni una filosofía del espíritu, sino desvelamiento de la capa pre—teórica en la que estas dos idealizaciones son trascendidas. Merleau—Ponty piensa que, en sus diez últimos años, Husserl considera como rasgo esencial de su fenomenología que el mundo de las idealizaciones se construya sobre el mundo pre—reflexivo, un Logos del mundo "estético", la Lebenswelt.
16 Cfr. M. Zambrano, *El sueño creador*, Madrid: Turner, 1986, p. 13
17 M. Zambrano, op. cit. p. 34
18 Cfr. M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, p. 6
19 M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*. p. 13
20 Un estudio más detallado de este aspecto en Mª C. López Sáenz, "Intersubjetividad como intercorporeidad", *La lámpara de Diógenes*. vol. 5 (2004), pp. 57—71
21 M. Merleau—Ponty, *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969, p. 198
22 M. Zambrano, *El sueño creador*, p. 14
23 M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, p. 23
24 Cfr. M. Zambrano, op. cit. p. 45
25 M. Zambrano, op. cit. p. 99
26 M. Zambrano, op. cit. p. 100
27 Ibidem.
28 Véase Mª C. López Sáenz, "La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau—Ponty", en J. Rivera de Rosales / Mª López Sáenz, (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: Estudios UNED, 2002, pp.179—207

29 F. Dastur, Dire le temps: esquisse d´une chronologie phénoménologique. Paris: Éncre Marine, 1994, p. 150

30 M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*. p. 56

31 M. Zambrano, op. cit. pp. 56—57

32 Cfr. M. Merleau—Ponty., *Phénoménologie de la Perception*. Paris : Gallimard, 1945, p. 326

33 M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*. p. 64

34 M. Zambrano, España, sueño y verdad, p. 95

35 M. Merleau—Ponty, *L´institution. La passivité*. Notes de tours au Collège de France (1954—1955), Paris: Belin, 2003, p. 182

36 Cfr. M. Merleau—Ponty, op. cit. p. 207

37 De nuevo, resulta curiosa la analogía con Merleau—Ponty; esta vez con su dialéctica sin síntesis o de transición que, para evitar detenerse, como la dialéctica hegeliana, propone avanzar dando vueltas alrededor de las cosas ampliando nuestro conocimiento sobre las mismas por analogía con la figura de la espiral.

38 M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*. p. 12

39 Cfr. Ibidem.

40 M. Zambrano, op. cit. p. 20

41 Cfr. M. Merleau—Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pp. 273—4

42 M. Merleau—Ponty, *Résumés de Cours.* Collège de France 1952—1960, p. 18

43 M. Merleau—Ponty, *Le Visible et l´Invisible*, p. 300

44 Véase acerca de la relación entre lenguaje y silencio en Merleau—Ponty, Mª C. López Sáenz, "La Parole as a Gesture of the Originating Differentiation", en B. Penas, Mª C. López Sáenz, (eds.) Interculturalism. Between Identity and Diversity. Oxford: Peter Lang, 2006, pp. 27—46

45 M. Zambrano, Los sueños y el tiempo, p. 106

46 Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischer Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Erganzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934—37. Husserliana XXIX, Den Haag: M Nijhoff, 1993, p. 195

47 Una vez cumplidos los actos, quedan retenidos los objetos constituidos en ellos. Lo retenido está formado de sensaciones y componentes que son subjetivos en la medida en que están a disposición del yo intencional. Merleau—Ponty considera que la matriz de las habitualidades es el esquema corporal y que éstas son acciones intencionales cuyo propósito es la acomodación a las situaciones. La pasividad de este esquematismo produce la sedimentación de los actos espontáneos del cuerpo natural entendido ahora culturalmente. (Véase a este respecto, Mª C. López Sáenz, "La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau—Ponty", en J. Rivera de Rosales, (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: Estudios UNED, 2002, pp. 179—207).

48 E. Husserl, Phänomenologische Psychologie. Husserliana IX. Dean Haag: M. Nijhoff, 1962, p. 209

49 M. Merleau—Ponty, *L´ institution. La passivité. L´institution. La passivité. Notes de tours au Collège de France* (1954—1955), p. 294

50 M. Merleau—Ponty, op. cit. p. 189

51 M. Merleau—Ponty, op. cit. p. 204

52 "El sueño es la perfecta realización de un imaginario cerrado" (J.—P. Sartre, L´imaginaire. Paris: Gallimard, 1940, p. 319).

53 M. Merleau—Ponty, *L´institution. La passivité,* p. 268

54 Cfr. M. Merleau—Ponty, *La structure du comportement.* Paris : PUF, 1942.
55 M. Merleau—Ponty, op. cit. p. 197
56 He desarrollado este aspecto comparativamente en Sartre y Merleau—Ponty en Mª C. López Sáenz, "El dolor de sentir en la filosofía de la existencia", en M. González, (comp.) *Filosofía y dolor.* Madrid: Tecnos, 2006, pp. 381—438, especialmente, apartado IV.
57 Cfr. E. Husserl, Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität II. Husserliana XIV*, Den Haag: M. Nijhoff, 1973, p. 156
58 El sueño no es un absoluto, sino "una actualización del fondo, de ese fondo en el que parece descansar la realidad sosteniéndola" (M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, p. 127).
59 "El soñar es la esencia misma de la vida" (M. Zambrano, *El sueño creador*, p. 40).