

Alvaro Zamora

El cogito también sueña

Summary: *This essay considers the Descartes's conception of dream life but principally in his Meditations. The subject is treated in the phenomenological's theoretic perspective (specially Sartre's philosophy and Dieter Wyss's phenomenological-anthropological works).*

Resumen: *Este ensayo considera la concepción de la vida onírica en la filosofía de Descartes -particularmente en sus Meditaciones Metafísicas- dentro de la perspectiva teórica de la fenomenología (principalmente desde la filosofía de Sartre y los trabajos fenomenológico-anropológicos de Dieter Wyss).*

I. Los materiales oníricos

Fue Jorge Luis Borges quien, presa de la fascinación por viejas filosofías, urdió la posibilidad de dar vida a un hombre hecho con materiales oníricos. En su ficción¹ propuso la existencia de cierto mago taciturno venido del Sur, cuya tarea era soñar un hombre para imponerlo luego a la realidad. El mago soñó muchos años, eludiendo las tentaciones de la vigilia, modelando lentamente cada imagen, temiendo al fracaso amenazante. Finalmente engendró un mancebo imaginario de cabellos innumerables, lo instruyó en ritos religiosos y lo envió al mundo. Pero aquel mago soñador de hombres, habría de descubrir más tarde que él mismo era un fantasma, creado en las jornadas de otro durmiente mágico.

Ese cuento de Borges remite, entre otras cosas, a mitos antiguos y a una problemática filosófica de larga historia: la realidad o irrealidad del sueño, así como sus implicaciones metafísicas y epistemológicas.

Podría pensarse que Borges quiso construir la ficción de un dios soñador que, como en las filosofías de la modernidad, sostiene la realidad toda con el poder de sus *cogitaciones*.

Como indica Freud en *La interpretación de los sueños*, ya en Aristóteles, Hipócrates, Macrobio y Artemidoro, por ejemplo, se hallan intentos por explicar la naturaleza del sueño. Informa Freud, además, que los "autores antiguos anteriores a Aristóteles no consideraban el sueño como un producto del alma soñadora, sino como una inspiración de los dioses, y señalaban ya en ellos dos corrientes contrarias que habremos de hallar siempre en la estimación de la vida onírica. Se distinguían dos especies de sueños: los verdaderos y valiosos, enviados al durmiente a título de advertencia o revelación del porvenir, y los vanos, engañosos y fútiles, cuyo propósito era desorientar al sujeto o causar su perdición"².

Esta problemática antigua se halla remozada en la obra de Descartes y se desarrolla luego en el pensamiento contemporáneo.

Según Descartes, el sueño no brinda certeza alguna sobre la realidad, sino, por el contrario, "vanas ilusiones"³. En tal sentido podría ubicarse al lado de aquellos antiguos que concibieron el sueño como algo desorientador y maligno. Pero la concepción del sueño en Descartes, a diferencia de las antiguas, está ligada al descubrimiento de la subjetividad trascendental que, como continente abierto, se convierte en un motivo central de la razón filosófica. De allí la posibilidad del método, es decir, la posibilidad del trabajo epistemológico que teñirá las redes conceptuales de la filosofía posterior. De allí también la posibilidad de hacer inteligible el germen ontológico, sobre el que ha de fundarse toda posible fórmula del conocer (Kant, Hegel, Husserl, etc.).

El aspecto positivo de ese tema cartesiano consiste en afirmar la inteligibilidad del mundo. Paradójicamente, con su formulación del cogito sólo puede afirmar la realidad del pensamiento. En efecto, con el descubrimiento del cogito Descartes llega a una playa segura en el océano de la duda, pero las arenas de esa costa son tan densas, que atrapan a la conciencia en el país del solipsismo. El cogito cartesiano es como las ruinas de la ficción borgiana: un mundo solitario, donde todas las certezas pueden ser tan sólo una creación autorregulada.

Kant trató luego de evitar las trampas del cartesianismo, pero sus deudas con él son muchas. Como indica Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*, el *ego-cogito* está en los fundamentos de la filosofía crítica⁴. También es cierto que el concepto cartesiano se halla en el origen de todas las corrientes psicológicas que procuran dar cuenta del sujeto empírico. En tal sentido Néstor Braunstein ha podido afirmar que la "doctrina cartesiana impregnó tenazmente a la psicología académica desde aquel entonces hasta nuestros días"⁵ y que, pese a su idealismo, señaló incluso "el camino para las propuestas materialistas mecanicistas"⁶, al proponer la doble naturaleza del ser humano.

Descartes descubrió el cogito-racionalista. En su edificio filosófico sólo quedó la certeza última del pensamiento puro, al que se subordina toda posibilidad existencial y cognoscitiva. La imaginación y cualquier otra forma de apercepción de las vivencias (*Lebenswelt*, en la fenomenología; *mundo de la pseudoconcreción* en Karel Kosik) carecen, en la doctrina cartesiana, de realidad (estatuto ontológico). Pese a ello, el pensamiento contemporáneo tiende a reconocer que la imaginación es condición trascendental de la conciencia y no simplemente una facultad psicológica. Sartre, por ejemplo, ha escrito contra Descartes que es "tan absurdo concebir una conciencia que no imagine como concebir una conciencia que no pueda efectuar el cogito"⁷. Más radical es a este respecto Dieter Wyss, cuando se pregunta por el *lugar* que ocupa lo racional en un mundo que *se aparece*, a fin de cuentas, como irracional, mas no a la inversa⁸.

Para Descartes la imaginación no es una condición *necesaria* del ser y del conocer. A propósito escribe:

⁴ "no puedo formar juicio más que de las cosas que me son conocidas: he reconocido que existía, e indago quién soy yo,

yo que he reconocido que existo. Ahora bien, es muy cierto que esta noción y conocimiento de mi ser, así tomado de un modo preciso, no depende de las cosas cuya existencia no me es aún conocida; ni por consiguiente, y con mucha mayor razón, de ninguna de las que son imaginadas e inventadas por la imaginación. E incluso estos términos de figurar e imaginar me señalan mi error, pues figuraría, en efecto, si imaginara que soy una cosa, puesto que imaginar no es más que contemplar la figura o la imagen de una cosa corpórea. Pues ya sé ciertamente que soy y que al mismo tiempo puede suceder que todas estas imágenes, y en general que todas las cosas que se refieren a la naturaleza del cuerpo, sólo sean sueños o quimeras. En consecuencia, veo claramente que tendría tan poca razón en decir: estoy despierto en este momento y percibo algo real y verdadero; pero, puesto que no lo percibo aún con suficiente claridad, me dormiré expresamente para que mis sueños me representen esto mismo con más verdad y evidencia. Y así, reconozco con certeza que nada de cuanto puedo comprender por medio de la imaginación pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso recoger y apartar su espíritu de este modo de concebir para que él mismo pueda reconocer muy distintamente su naturaleza"⁹.

Aquí Descartes percibe plenamente que la conciencia imaginaria no es una conciencia reflexiva. Lo que la fenomenología le reprochará luego, es el haber caído en el substancialismo, no percibiendo que toda conciencia supone la correlación *noéma-noésis*. Esto ha de ser tan válido para la imaginación como lo es para la reflexión.

El problema de la conciencia imaginaria es que no *se da a sí misma* como objeto, esto es, no se refiere a sí misma, sino a una totalidad (el mundo) que aparece simultáneamente como irrealizante-irrealizada. Con otras palabras: mientras que la conciencia reflexiva se da como una conciencia de saber, que tematiza un *determinado aspecto del mundo* o a otras conciencias (tomándolas como su objeto, merced a una intencionalidad tética u oblicua), la conciencia imaginaria y toda *forma* de conciencia-no-reflexiva "aparece como creadora, pero sin proponer como objeto a ese carácter creador"¹⁰. La *irrealización* consiste aquí en la capacidad esencial de la conciencia para anonadar lo *inmediato* y proponer su objeto como inexistente, existente-en-otra parte o ya-no-existente. La *propuesta existencial* remite sin embargo, en todos los casos, al polo noemático de la correlación intencional. Análogamente a la percepción y a la reflexión, la conciencia imaginaria supone el paso de lo óntico a lo ontológico, porque en ningún caso puede hablarse de una conciencia desprovista de asidero ontológico.

Descartes hizo del cogito una substancia, pues comprendió la necesidad de dar fundamento ontológico a toda enunciación epistemológica. La

substantialización del cogito es, sin embargo, innecesaria y procede de lo que Sartre llamó *ilusión de inmanencia*¹¹, pues supone que el *ego* del yo-pienso es el *habitante* de todo acto consciente. Pero en realidad ese *ego* es algo diferente, a saber: el polo donde se unifican las conciencias *ya vividas*. El "Yo que aparece en el horizonte del 'yo pienso' no se da como productor de la espontaneidad consciente. La conciencia se produce de frente a él"¹².

Es la *ilusión de inmanencia* lo que lleva al mago soñador de Borges a creer que el hijo de sus sueños puede adquirir la densidad de las cosas, para salir al mundo y habitar entre los hombres. Pero la imaginación es sólo una conciencia *hambrienta de exterioridad*, no una matriz hacedora de cosas. Por eso es que, a diferencia de ese soñador mágico, el artista debe manipular los objetos y materiales del mundo, para poder objetivar en él las formas del arte.

Descartes identificó la *negatividad* de la imaginación, pero no supo ligarla a la verdad del cogito, negando, además, estatuto de realidad a lo que el pensamiento posterior ha denominado *experiencia existencial*. Jaspers ha indicado con precisión el problema que esto supone:

"Descartes habla de 'aplicación' del espíritu a los cuerpos (...). La imaginatio no tiene para sí misma ninguna independencia, pero, es un indiscutible medio de ayuda del entendimiento (...); pero esa imaginación es en todos lados también fuente de error, en tanto que el que está ligado a ella no comprende porque no piensa libremente"¹³.

La vida onírica, en Descartes, está subsumida dentro de la problemática de la imaginación. Según indica en la Primera Meditación, el sueño es algo que debe ponerse en duda, como si fuera cosa de locos, dado que en los sueños me represento "cosas iguales o a veces menos verosímiles que estos insensatos [los locos] cuando están despiertos"¹⁴.

Posterior a Descartes, la antropología filológica y las ciencias sociales consideran ambos fenómenos (vida onírica, psicopatología) como fenómenos constitutivos de la realidad humana.

Desde Freud se ha entendido que las imágenes soñadas son una forma esencial de la relación del sujeto con el mundo. El cogito freudiano se revelaría a sí mismo en el enmascaramiento-creativo de la imagen onírica. No obstante, el padre del psicoanálisis no se emancipó totalmente de la tradición mecanicista cartesiana, ya que, para dar cuenta de la constitución del sujeto, sostuvo el

dualismo de inconsciente-consciente, así como la idea decimonónica de instinto.

La fenomenología es heredera del cartesianismo, pero se deslinda de su psicologismo mecanicista. En diversos fenomenólogos es posible hallar interpretaciones de la vida onírica, que procuran entender la conciencia-de-sueño como parte constitutiva del cogito. Es el caso de la concepción fenomenológica de la unidad de la conciencia, tal como aparece en Sartre.

En lo referente al problema de la conciencia onírica, es de particular interés esa corriente fenomenológica que germinó cuando Ludwig Binswanger introdujo la ontología existencial de Heidegger en las teorías psicopatológicas y en la psicología profunda¹⁵. Esta orientación teórica retoma las consideraciones husserlianas referentes a los fenómenos de la *Lebenswelt*, el *pensamiento pre-predicativo* y el replanteamiento del origen del ego-cogito. En esa línea teórica se halla la obra de Dieter Wyss quien, frente a la tradición racionalista (de Descartes hasta el mismo Husserl), considera densamente los problemas de la conciencia onírica.

El cogito *también sueña*. La intencionalidad onírica remite al mundo, mas no racionalmente, esto es, como vivencia en lo probable, sino en lo posible (das Mögliche)¹⁶. Esta dimensión de lo posible remite al mundo en forma particular. Como observa Wyss, en el sueño la conciencia *se vuelve* sobre el ego y *alcanza* el mundo a través de él, para recrearlo imaginariamente. Mientras que la conciencia de la vigilia "se entrelaza, para el acto de la percepción, nuestro yo con lo percibido, en una unidad inseparable"¹⁷, en el sueño el durmiente "mira hacia adentro y se percibe a sí mismo o a su self"¹⁸. Este *self* es "hipótesis y condición para las síntesis espaciales, temporales y lógicas (...) boceto permanente de nuestras necesidades, (...) posibilidades no vividas (...) sedimentación de nuestra experiencia del tiempo"¹⁹.

Frente al cogito racionalista de Descartes, esta posición fenomenológica rescata la experiencia existencial y revalorla la función antropológica de lo irracional, sin renunciar a las posibilidades de entender también racionalmente aspectos del mundo.

II. Entre el sueño y la vigilia

"Soy hombre", escribe Descartes en la Meditación Primera, "por consiguiente suelo

dormir y representarme en sueños cosas"²⁰. He aquí que el cuerpo padece el cansancio y debe desligarse de la percepción para descansar. Como otras máquinas, él debe hacer pausas durante ciertos períodos. Mas, como se sabe, en el sistema cartesiano la realidad del pensamiento no está agujereada por el vacío. La substancia pensante no se interrumpe durante el dormir: el yo-cogito es un absoluto.

Ese yo-cogito se ve afectado, sin embargo, por el estado corporal del *dormir* en que aparece el *sueño*²¹. Según Descartes, en tal estado "veo (...) manifiestamente que no existen señales concluyentes ni señales lo bastante ciertas por medio de las cuales pueda distinguir con nitidez la vigilia del sueño"²². La única garantía de que el sujeto está en período de vigilia descansa en la existencia de Dios: "como Dios no es engañoso -escribe en la Cuarta Meditación-, se sigue necesariamente que en esto no estoy engañado"²³.

Así concebido, el sueño supone al menos dos problemas. El primero es ontológico: la existencia de las dos substancias y, por ende, el problema de establecer los vínculos correspondientes entre ambas. Aquí están implicadas, además, las ideas de imaginación y de percepción (¿cuál es la realidad *en-sí* de tales facultades que suelen engañar al cogito y desviarlo del buen camino de la verdad?), así como el tema de la estructura del Ego-cogito (Ego-sueño).

El otro problema es epistemológico y remite al asunto fundamental de toda la gnoseología cartesiana, a saber, la posibilidad de que el hombre conozca algo.

Ambos problemas aparecen en todas las variantes de la interpretación contemporánea de la vida onírica, aun cuando las mismas remitan a proyectos antropológicos o filosóficos irracionales. Esto no es extraño, dado que en el fondo de todo estudio del sueño se halla el ego, como polo unificador de las vivencias.

En relación con estos asuntos, Sartre ha indicado que el cogito cartesiano "obtiene su certeza por el hecho de desarrollar y proponer como objeto lo que es estructura implícita y no-tética de la conciencia reflexiva"²⁴.

He aquí un aspecto prerreflexivo del cogito, que Descartes no ha visto. Se trata de que toda reflexión proviene "de que mi conciencia primitiva e irreflexiva debía contener en sí una especie de saber latente y no posicional"²⁵, el cual puede ser luego explicitado, puesto en duda o, incluso, rechazado.

Con la noción de *cogito prerreflexivo* es posible asir el fundamento ontológico que Descartes no pudo dar a la percepción ni a la imaginación, así como precisar la diferencia entre ambas estructuras intencionales, sin recurrir, para ello, a la garantía divina. En lo referente al sueño, la conciencia onírica se explicita como un fenómeno de *creencia*: dado que los objetos soñados no se dan en *persona* (noéma), el polo noemático de la intención onírica se revelaría como una existencia creída o creíble.

La conciencia onírica es una estructura intencional imaginaria que *pone sus objetos*²⁶. Es lo que en el pensamiento de Dieter Wyss corresponde a *lo posible*²⁷: el mundo de los sueños es un mundo propio, que se crea y recrea como creencia. Ese mundo, sin embargo, remite oblicuamente a la alteridad, ya que sus objetos han sido aprendidos en la vivencia personal. Wyss escribe:

"A la pregunta de qué percibe el durmiente en el sueño, contestamos: a sí mismo. Este self, sin embargo -y esto es lo realmente increíble de todo el acontecer del sueño, que casi ha sepultado la interpretación racional- este self es el mundo. Es el mundo porque se refiere al mundo, pero también porque el mundo se orienta hacia este self. Remite a esquimales y elefantes, pachás o mendigos, al diablo en persona o a los ángeles binaventurados, los padres, los difuntos, los hermanos, en pocas palabras, a todas las personas conocidas o desconocidas de nuestra existencia. A este mundo lo podemos crear, hacer surgir y desvanecerse"²⁸.

No sucede así con la conciencia perceptiva, pues en ella la "evidencia no sería asimilable a la especificación de la creencia: la evidencia es la presencia para la conciencia del objeto en persona; es la *implesión* (*Erfüllung*) de la intención"²⁹. Esto ha de ser válido también para el cogito-reflexivo, pues "la naturaleza perceptiva de la conciencia reflexiva tampoco es objeto de creencia, sino que es un dato inmediato y evidente"³⁰.

Para enmarcar los problemas gnoseológicos de la concepción del sueño que aparece en las *Meditaciones Metafísicas*, conviene recordar que la percepción no es, para Descartes, fuente de conocimiento verdadero alguno. Al respecto dice que ha "experimentado a veces que esos sentidos le eran engañosos" y que "es propio de la prudencia no confiar jamás en los que nos han engañado una vez"³¹. Igual desconfianza le merece la imaginación que, según escribe en la Sexta Meditación, "no es de ningún modo necesaria a mi naturaleza o a mi esencia, es decir, a la esencia de mi espíritu"³².

Lo anterior no remite únicamente a la distinción entre imaginar y percibir, sino también al tema de la duda metódica, que debería permitir un acceso eventual al discernimiento de la verdad. Remite, además, a la explicación cartesiana de la posibilidad del error.

En lo correspondiente al sueño, sería preciso que Descartes demarcara los límites de posibilidad dentro de los cuales se puede determinar que una *cogitatio* se refiere a lo onírico y otra a la vigilia. Sobre estos asuntos escribe Sartre:

"Descartes no establece el carácter dudoso de la percepción con base en una inspección directa de ésta, como haría si dijese: cuando percibo, no sé muy bien si percibo o si sueño. Por el contrario, da por sentado que el hombre que percibe está conciente de que percibe. Simplemente señala que el hombre que sueña, por su lado, tiene una certeza análoga. (...) Por lo demás (...) el durmiente tendría que concluir su juicio 'sueño' con razonamientos y comparaciones que le mostrarían la incoherencia o el absurdo de sus imágenes. Pero tal hipótesis es de una inverosimilitud que salta a la vista: para que el durmiente razonase e hiciese comparaciones, tendría que estar en plena posesión de sus facultades discursivas, luego ya despierto"³³.

Pareciera que Descartes se dio cuenta de esos problemas. Su ideología de los sentidos externo e interno no constituye, sin embargo, una solución de los mismos, sino, por el contrario, un escollo más para dar coherencia al sistema. Esto, por cuanto el discernimiento gnoseológico recaerá siempre, a fin de cuentas, en la garantía divina. Recuérdese que la certeza se alcanza, en su sistema, cuando el entendimiento *ve* clara y distintamente la idea que se le presenta. Cuando el juicio se emite precipitadamente, se cae en el error.

El entendimiento yerra porque la voluntad *no le da tiempo* de asir las ideas claras y distintas. Esa voluntad que precipita el juicio es *el atributo humano*, una mácula impresa por Dios en su criatura, por la que, según Descartes, "no hay motivo de queja"³⁴, pese a que "es más extensa que el entendimiento"³⁵. No hay motivo de queja, porque tal facultad "no debe ser llamada privación, sino sólomente negación"³⁶. Con otras palabras: el hombre es finitudo frente a la infinitud de la divinidad (pensamiento siempre actual). El carácter de esa finitudo deviene libertad. Sartre afirma que el aspecto negativo de la libertad -tan ampliamente desarrollado por la filosofía contemporánea- se expresa en Descartes como "la responsabilidad del hombre frente a lo verdadero"³⁷. De esta forma, es posible hablar de la verdad del juicio sólo si ella corresponde, efectivamente, con el

sistema de los pensamientos, cuyo fundamento metafísico es el cogito-dios. La consecuencia de esto se clarifica en la idea spinociana de que sólo hay libertad cuando el hombre se adhiere a lo verdadero, es decir, al orden de las esencias.

La libertad cartesiana aparece por un lado como autonomía, esto es, *negatividad*; pero, por otro lado, pierde ese carácter, ya que su ejercicio aparece determinado desde su origen, debido a que, como apunta en la Cuarta Meditación, puedo elegir algo "porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento"³⁸.

Como los sueños del mago que inventó Borges en sus *Ficciones*, la libertad cartesiana está determinada de pies a cabeza. En un sistema donde el cogito es absoluto substancial, los errores humanos tendrían que ser entendidos como expresión de una voluntad ajena y absolutamente libre: el genio maligno sería Dios. Habría allí un prejuicio metafísico, según el cual sólo en él se halla esa libertad que es "pura productividad, es el acto extratemporal y eterno mediante el cual Dios hace que existan un mundo, un Bien y Verdades eternas"³⁹.

La idea de productividad divina que aparece en el cartesianismo puede analogarse, en las concepciones contemporáneas de la vida onírica, con la actividad imaginaria del sujeto durmiente. En la fenomenología aplicada de Dieter Wyss, por ejemplo, el durmiente recrea el mundo imaginariamente en sus sueños y allí "todo es posible, el número primo verde no menos que la cuadratura del círculo, un edificio cuadrangular que a la vez parezca redondo. El sueño es el dominio de lo posible"⁴⁰. Una diferencia de esa conciencia onírica con el cogito-dios cartesiano consistiría, fundamentalmente, en que el cogito fenomenológico remite siempre a la alteridad (*cogito cogitum cogitata*), mientras que el cogito cartesiano permanece sumido en el solipsismo de su substancialidad. Otra diferencia consiste en que el pensamiento contemporáneo concede a la imaginación un carácter creador-creativo que no aparece en Descartes.

Merecen atención aquí, los análisis que se presentan en las *Meditaciones metafísicas* sobre la facultad de imaginar. La imaginación es allí un *algo* que se impone al cogito-racionalista, el cual en principio *no sueña*, sólo piensa. Cuando Descartes indica que pensar no es sólo entender sino además "sentir, pensar, imaginar"⁴¹ parece indicar que tales acciones pueden incluirse en los

límites del cogito, mas sólo en el sentido de que la duda los tematiza y el cogito los segrega de su propia realidad que, en el lenguaje de Hegel, sería una realidad en sí, dado que no se lo concibe como negación, ni correlato -como en la filosofía contemporánea- sino como plenitud de ser, como substancia. *Sentir* sólo podría ser el producto de la proposición eidética reflexiva *existo sintiendo*. Pero una proposición como esa es tan sólo una especificación particular e indirecta del *pensar* -que- existo.

En el racionalismo cartesiano las imágenes se pueden imponer al hombre, pero ¿que podría imponerse a la conciencia sino la pasividad? o, con otras palabras: ¿cómo puede negársele estatuto real a eso (la imaginación) que se impone a la conciencia, que crea en ella falsas imágenes, las cuales sólo podrán ser desechadas (como conocimiento) por el acto libre (siempre posible) de la voluntad?

No parece que Descartes halle solución para esta problemática, primero, porque desde la duda metódica ha cerrado el acceso al mundo de la vida (no hay certeza en la experiencia existencial) y segundo, porque su concepción substancialista del cogito sepulta, en la fosa del solipsismo, la verdad alcanzada por el método. Tampoco parece conveniente esa tesis según la cual las pasiones y los juegos imaginarios, son provocados por los movimientos locales de la sangre u otros eventuales órganos que afectan -merced a cierta causalidad inexplicable- la realidad límpida del cogito.

Para que pueda establecerse alguna fórmula de unidad apropiada entre la corporalidad y la conciencia, es preciso primero evitar los senderos del substancialismo. Según Sartre⁴², las dificultades de Descartes para vincular el cuerpo y la substancia pensante, proceden de confundir las dimensiones ontológicas del cuerpo-para-mí y el cuerpo-para-el otro. Descartes se adentra en los análisis de la corporalidad con el prejuicio de que el cuerpo es una propiedad del sujeto, cuando en realidad es una estructura de su ser-en-el-mundo.

La afirmación fenomenológica de que la conciencia existe su cuerpo como conciencia ("existo mi cuerpo", escribe Sartre en *El ser y la nada*) implica "que el cuerpo no puede ser para mí trascendente y conocido"⁴³, a menos que imponga a la corporalidad esa perspectiva particular de la conciencia *tética*. Sartre ejemplifica esto con la experiencia del dolor: "para la conciencia irreflexiva, el dolor *era* el cuerpo; para la

conciencia reflexiva, el mal es distinto del cuerpo"⁴⁴.

La concepción fenomenológica del cuerpo (Merleau-Ponty, Sartre, Wyss, etc.) no niega que el organismo tiene funciones vitales, como suponen algunas corrientes positivistas que confunden el trabajo fenomenológico con las simples descripciones fenomenistas. Es cierto, sin embargo, que la preocupación fundamental de la fenomenología ha sido la de investigar los límites del campo trascendental. Algunos esfuerzos de la Antropología Médica, han ligado esa problemática ontológico-epistemológica, con estudios de las ciencias biológicas y médicas. Es el caso de Viktor von Weizsäcker y, muy particularmente, Dieter Wyss quien, paralelamente a las preocupaciones ontológico-antropológicas y terapéuticas, se ha dedicado a la investigación de problemas en el campo de la medicina y la biología. En sus *Neue Wege in der psychosomatischen Medizin*, por ejemplo, estudia el significado clínico y psicopatológico de las funciones del organismo. Esos estudios enriquecen sus trabajos posteriores sobre la conciencia onírica. Especial interés tienen aquí sus consideraciones respecto al papel de las funciones orgánicas en la fase del dormir.

"Las funciones de nuestro organismo, de nuestro cuerpo, continúan con su actividad durante el sueño, aún cuando en parte con otra rítmica, la llamada rítmica circádica, esto es, que la actividad de nuestros órganos no se apaga durante el sueño (...). Las funciones de la vista, del oído, no menos que las de todos los órganos sensoriales, deben asimismo continuar durante el sueño: gustamos, olemos y tocamos en el sueño como en la vigilia, aún cuando a las funciones se les haya quitado la relación con el mundo exterior. El durmiente está absolutamente solo consigo mismo o, como ya dijera Heráclito: para los que están despiertos hay un mundo único y común pero, en el sueño, cada uno se vuelve a su mundo particular"⁴⁵.

La corporalidad se recupera así en un cogito no-racionalista, que elude los laberintos del substancialismo metafísico. El tema del solipsismo reaparece, ya no como la cárcel sin ventanas de la substancia cartesiana, sino como un refugio privado, donde la conciencia onírica recrea imaginariamente las posibilidades del mundo de la vida.

III. Un refugio sin tiempo

Decía Heidegger que "la temporalidad constituye el sentido original del "ser ahí"⁴⁶. Descartes intuyó apenas su importancia en la Meditación Sexta, donde dedicó un último esfuerzo a distinguir la vigilia del sueño:

"puedo emplear mi memoria para entrelazar y unir mis conocimientos presentes con los pasados (...); ahora encuentro una diferencia muy notable en el hecho de que nuestra memoria no puede jamás enlazar y unir nuestros sueños unos con otros y con todo el curso de nuestra vida, lo mismo que suele unir las cosas que nos suceden estando despiertos"⁴⁷.

Este tema del tiempo en la conciencia soñante tiene especial importancia en las interpretaciones contemporáneas del sueño. Freud, por ejemplo, postuló que los procesos inconscientes carecen de perspectiva temporal y en la *La interpretación de los sueños* escribió, que la memoria es "la más singular y menos comprensible"⁴⁸ de las peculiaridades del sueño. La memoria se le presentaba como uno de los puentes entre la conciencia vigilante y la conciencia onírica. La estructura conciencia-de-recuerdo (memoria), ha sido descrita por Sartre como una *intención* donde el objeto está *dado-presente -en-el-pasado*, no simplemente *dado-ausente*⁴⁹.

En relación con los aspectos existenciales del tiempo escribe D. Wyss en *Traumbewußtsein?*, "... es sei jedoch nur erinnert, daß *Zeit* und *Mangel Erleben* als weitgehend identisch anzusehen sind"⁵⁰. El mismo señala que es "la destemporalización de la conciencia onírica" la que anula "la diferencia de la realidad de la vigilia"⁵¹.

Descartes no ha atendido a esa temporalidad constitutiva que se revela en el cogito. Esto, por cuanto su Dios trasciende "el tiempo por un don de ubicuidad temporal que equivale a la intemporalidad"⁵². No obstante allí, en la última de sus *Meditaciones*, es donde se halla un punto de arranque para acceder a la exégesis de la experiencia del tiempo. En efecto, la posibilidad de que la memoria enlace los acontecimientos presentes con el pasado, remite a un aspecto de temporalidad que sólo se da en la vigilia.

Pese a que en Descartes la unión de los instantes pasados y presentes es "una simple relación externa y abstracta entre sustancias temporales"⁵³, su idea advierte que en la vigilia, a diferencia del sueño "puedo enlazar sin interrupción el sentimiento que tengo de ellas con mi vida restante"⁵⁴. Wyss es quien desarrolla esta problemática en forma más densa. El mismo resume:

"La facultad de temporalizar fragmentos del recuerdo es, en suma, determinante para nuestra experiencia de la realidad de la vigilia. La facultad de temporalizar se extingue al dormir, en el sueño nos movemos (...) en una conciencia, cabalmente la conciencia onírica, a diferencia de la vigilia, que se destaca

por los siguientes factores: 1) Es la consecuencia de la actualidad y presencia pura, en la que, por ejemplo, nos parecen tan actuales los difuntos como en el presente de la realidad; 2) es una vivencia de transformación constante de una imagen onírica a otra imagen onírica; 3) se distingue por último por un ámbito de duración, de la vivencia de la actualidad"⁵⁵.

En la vigilia se articulan las experiencias en el orden temporal de pasado, presente y futuro (proyecto). La experiencia onírica es como un refugio donde se pierde esa temporalización: en el sueño todo se vive como presente.

IV. Consideración última

Parafraseando a Borges, puede decirse que comprender la materia incoherente y vertiginosa de que se componen los sueños, es un empeño tan arduo como "tejer una cuerda de arena" o "amonedar el viento sin cara"⁵⁶.

La posibilidad de reconocer la esencia y los problemas de la conciencia onírica, depende de la forma en que se asegure el campo trascendental. La existencia del yo-cogito debe suponer la existencia del mundo.

El cogito cartesiano permanece recluido en un círculo de ipseidad que, como en las ficciones borgianas, inventa no sólo su propio universo personal, sino que genera en sí misma la imposibilidad de acceder a cualquier realidad trascendente. Por eso Husserl consideró funesto el giro cartesiano "que convierte el *ego* en *substantia cogitans*, en la humana y separada *mens sive animus* y en punto de partida para conclusiones regidas por el principio de causalidad; en una palabra, el giro mediante el cual Descartes llegó a ser el padre del realismo trascendental"⁵⁷.

La moderna interpretación de los sueños no está exenta de ese legado cartesiano. En el mismo Freud se hallan herencias del dualismo mecanicista, que opaca la comprensión esencial de los fenómenos psíquicos. Es innegable, sin embargo, que el psicoanálisis abrió el horizonte de la interpretación onírica. Desde entonces, los esfuerzos para interpretar el fenómeno onírico se multiplicaron en diversas doctrinas y metodologías⁵⁸.

La fenomenología toma de Descartes el concepto del cogito, pero lo transforma en una pura fórmula intencional. La reducción eidética permite, mediante la abstracción *noema-noésis*, comprender que toda *cogitación* supone un correlato. Con este concepto trascendental, es posible tematizar los fenómenos de lo imaginario y lo

irracional, sin recurrir al dualismo ni al substancialismo. Por eso esta concepción ha sido integrada en diversas orientaciones de la psicología profunda.

El enfoque fenomenológico no procura desentrañar únicamente la significación temática (temas principales y secundarios) del sueño; sino, principalmente, comprender el sustrato alógico-irracional que aparece en el horizonte de sus posibilidades. Con razón considera Dieter Wyss, que la exégesis del sueño no es posible mediante interpretaciones racionalistas. Se trata, pues, de una labor tan ardua como el empeño mágico del soñador borgiano, más no así de imposible.

Notas

1. Cfr. Borges, J.L., *Ficciones*. Alianza Ed.: Madrid, 1986.

2. Freud, S. *Obras completas* 3 tomos, Tomo I., 3. Ed., Biblioteca Nueva: Madrid, 1973, pág. 350.

3. Descartes, R., *Obras escogidas*. Editorial Sudamericana: Buenos Aires, 1967.

4. Merleau-Ponty indica al respecto: "Das Cogito enthüllt mir nicht nur die Gewißheit meiner Existenz, indem es mir eine generelle Methode an die Hand gibt: mittels der Reflexion in jedem Bereich das reine Denken zu erforschen, das jeweils maßgebend ist; z. B. im Falle der Wahrnehmung das Denken des Wahrnehmens und den Sinn des Wahrgenommenen zu analysieren, was beides dem Sehen eines Wachststückes immanent ist, es beseelt und von innen her trägt. Man kann sagen, Descartes war hier sehr nahe dem modernen Begriff des Bewußtseins als des Brennpunktes, von dem alle Objekte, von denen der Mensch sprechen kann, und alle geistigen Akte, die auf sie abzielen, eine unbezweifelbare Klarheit empfangen. Mit Hilfe dieses Begriffs sollte dann Kant endgültig Skeptizismus und Relativismus überwinden, indem er die, deskriptiven und irreduziblen Merkmale der "äußeren und inneren Erfahrung als zureichendes Fundament der Welt anerkannte" (Merleau-Ponty, M., *Die Struktur des Verhaltens*, Walter de Gruyter & Co.: Berlin, 1976, pág. 226).

5. Braunstein y otros, *Psicología: ideología y ciencia*. Siglo XXI Editores S.A.

6. *Ibidem*.

7. Sartre, J-P., *Lo imaginario*, 3. Ed., Losada: Buenos Aires, 1976, pág. 278.

8. Cfr. Wyss, D., *Traumbewußtsein?*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1988, pág. 207.

9. Descartes, R., *Obras escogidas* pág. 217.

10. Sartre, J-P. *Lo Imaginario*. pp. 28.

11. Cfr. Sartre, J-P., *Lo Imaginario*. pp. 13-31.

12. *Ibid.*, pág. 67.

13. Jaspers, K., *Descartes y la Filosofía* Trd. O. Bayer. Ed. La Pléyade: Buenos Aires, 1973, pág. 63.

14. Descartes, R. *Obras escogidas*, pág. 217.

15. El llamado *Daseinsanalyse*, la medicina antropológica de V. von Weizsäcker, la antropología y fenomenología aplicada de D. Wyss, etc.

16. Wyss, D., *Traumbewußtsein?*, pág. 242

17. Wyss, D., "La conciencia onírica" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXVI, No. 63-64, dic. 1988, pág. 6.

18. *Ibidem*.

19. *Loc. cit.*

20. Descartes, R., *Obras escogidas*, pág. 217.

21. Se han acentuado los términos *dormir* y *sueño* para enfatizar la diferencia entre el estado de durmiente (sentido del verbo alemán *schlafen*) y la actividad imaginante durante tal estado (sentido del verbo alemán *träumen*).

22. Descartes, R., *Obras escogidas*, pág. 218.

23. *Ibid.*, pág. 217.

24. Sartre, J-P., *Lo imaginario*, pág. 243.

25. Cfr. Wyss, D., *Traumbewußtsein?* pp. 235-287.

26. Descartes, R., *Obras escogidas*, pág. 315.

27. Sobre las diferencias entre la conciencia onírica y las psicopatologías, Cfr. Wyss, D. *Traumbewußtsein?* pp. 295-322.

28. Wyss, D., "La conciencia onírica" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. pág. 5.

29. Sartre, J-P., *Lo imaginario*, pág. 245.

30. *Ibid.*, pág. 246.

31. Descartes, R., *Obras escogidas*, pág. 315.

32. *Ibid.*, pág. 272.

33. Sartre, J-P., *Lo imaginario*, pág. 242.

34. Descartes, R., *Obras escogidas*, pág. 259.

35. *Ibidem*.

36. *Ibid.*, pág. 260.

37. Sartre, J-P., *Situations I: El hombre y las cosas*, Trd. L. Echávarri., 3a. Ed., Editorial Losada: Buenos Aires, 1968, pág. 234.

38. Descartes, R., *Obras escogidas*, pág. 257.

39. Sartre, J-P., *El hombre y las cosas*, pág. 246.

40. Wyss, D., "La conciencia onírica" en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, pág. 6. Wyss considera esta idea de lo posible (Das Mögliche) en obras como *Beziehung und Gestalt* y *Traumbewußtsein?*

41. Descartes, R., *Obras escogidas*, pág. 315.

42. Sartre, J-P., *El ser y la nada*. Trad. J. Valmar., 4a. Ed. Editorial Losada S.A.: Buenos Aires, 1966, pp. 389-451.

43. *Ibid.*, pág. 417.

44. *Ibid.*, pág. 425.

45. Wyss, D., "La conciencia onírica" en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, pág. 4.

46. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*. Trd. J. Gaos, 2a. Ed., FCE: México, 1977, pág. 257.

47. Descartes, R., *Obras escogidas*, pág. 288.

48. Freud, S., *Obras completas*, pág. 359.

49. Cfr. Sartre, J-P., *Lo Imaginario*. pág. 268 ss.

50. Wyss, D., *Traumbewußtsein?*, pág. 219.

51. Wyss, D., "La conciencia onírica" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, pág. 5.

52. Sartre, J-P., *El ser y la Nada*. pág. 189.

53. *Ibid.*, pág. 190.

54. Descartes, R., *Obras escogidas*, pág. 288.

55. Wyss, D., "La conciencia onírica" en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, pág. 4.

56. Borges, J-L., *Ficciones*, pág. 64.

57. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Trd. M. Presas, Editorial tecnos S.A.: Madrid, 1979, pág. 34.

58. Wyss refiere al desarrollo de la moderna interpretación onírica así: "Die moderne Traumdeutung, die sich als wissenschaftliche im Unterschied zu früheren versteht, kann

im Prinzip in drei Etappen gegliedert werden. Die erste wird durch Freuds epochale 'Traumdeutung' gekennzeichnet, die zweite durch die komplexpsychologische Interpretation des Traumes durch C. G. Jung, die dritte dann durch die daseinsanalytischen Traumauslegungen" (Wyss, D. *Traumbewußtsein?*, Op. Cit., "Vorwort", pág. XI). Wyss explicita los aspectos metodológicos de tales orientaciones en su obra *Las escuelas de psicología profunda (desde sus principios hasta la actualidad)* (cfr. *Tercera Parte: aptdo. D, pgfr.*

f: "Los métodos reductivo (Freud), amplificatorio (Jung) y fenomenológico (Husserl, Heidegger) y su importancia para la psicoterapia"). Otra tendencia contemporánea se halla en Lacan.

A. Zamora
Instituto Tecnológico de Costa Rica
Departamento de Ciencias Sociales
Apto. 159 Cartago, Costa Rica.

Summary: The basic problem we deal with is the sinister's origin, its undesirable presence, the anguishing experience it provokes, its negative force, which is experienced with a great sense of impotence by human beings. The sinister is understood as a limiting, anguishing, terrific, instantaneous, inexplicable, and negative experience.

The sinister is described and explained as a critic and exemplifying way showing its origins, and continuing with its permanent history. This permanence is due to the fact that human beings are always confronted with reality. This last approach enables us to understand the sinister as a universal experience.

Resumen: El problema básico que se trata es el del siniestro, su presencia, su deseada, la experiencia angustiosa que provoca, su fuerza negativa, experimentada por el ser humano con gran impotencia. El siniestro es entendido como una experiencia límite, angustiosa, aterradoro, instantáneo, inexplicable y negativa.

Se describe y explica, de manera crítica y ejemplificada, lo siniestro desde su origen, su permanencia histórica, desde su condición del ser humano enfrentado a la realidad; esto último permite pensar que lo siniestro es una experiencia universal.

Enigma transformable, crisis inintermitente, interacción constante de fuerzas y personas. Fuerzas que prevalecen, fligoras que mueren. Consideraciones sobre lo que hay y lo que no hay. Empezar lo que no se puede, imposible. La fuerza de la sensibilidad y del intelecto se encara no se encasilla.

En nuestro diario vivir, todo transcurre rápidamente, nos detenemos un instante preciso cuando algo nos provoca una atención (justa o no), brota sus características indogitables, su particularidad, se redescubre lo conocido o se descubre lo desconocido, creando nuevas expectativas y otros horizontes; el algo se descubre en sí mismo, otros horizontes. Hay una presencia vital, a veces escondida, pasiva, en la vida cotidiana, la filosofía, la religión, la industria, a veces en el arte, la moda. Presentamos el mundo con una concepción limitada, formada por un conjunto de ideas diferentes.

Cambiar la realidad o mantener "la felicidad", las necesidades mandan y percibimos muchas cosas conforme con ellas. Acercarse a la realidad para conocerla o reconocerla, impregnada de hechos o de fe, desde diferentes puntos (religión, feos), que a veces convergen, se excluyen, se transforman.

El concepto y el fenómeno de lo siniestro es general; su definición es vaga; no es posible delimitar a una expresión conceptual un fenómeno profundamente humano, una posibilidad permanente a la que no se le puede negar existencia real y, a veces, fantástica (entendida como estado engañoso). Es una experiencia (conciencia y sensación), cuyo conocimiento y ocultamiento son simultáneos, al punto que su riqueza de contenido radica más en lo oculto, incomprendido, que en lo descriptible del fenómeno. Al profundizar en el tema, se alonde no sólo en estética, también en física, en religión, en antropología, en el vivir cotidiano del ser humano.

Entonces, en cuanto que es una experiencia humana en cuyo fondo no hay "luz" racional que lo ilumine, lo siniestro sólo se puede plantear un

