



**LA PRODUCCIÓN DE REALIDAD. UNA RESPUESTA AL ARTÍCULO DE
JULIA IRIBARNE SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DEL SUEÑO***

**PRODUCTION OF REALITY. A RESPONSE TO THE JULIA
IRIBARNE'S ARTICLE ON THE PHENOMENOLOGY OF DREAM**

Hans Rainer Sepp
Charles University Prague
Praga
hr.sepp@web.de

Resumen: En un ensayo de 2002 Julia Iribarne somete a crítica algunas teorías fenomenológicas sobre el sueño, agregando algunas descripciones de los fenómenos. En este ensayo se evaluará de modo crítico la contribución de Iribarne. En el primer apartado se esbozarán brevemente las principales conclusiones de una fenomenología del sueño tal fueron formuladas desde Husserl a Th. Conrad. En el segundo se contrastará con ellas la crítica de J. Iribarne. En el tercero se examinarán la solidez de sus objeciones antes de intentar, en el último apartado, desde la pregunta central sobre la producción de la realidad en un sueño, formular un resultado que lleva un poco más lejos, pero que igualmente solo puede ser provisional.

Palabras clave: Fenomenología del sueño, realidad, mitos, cultura.

Abstract: In a 2002 essay, Julia Iribarne subjected to criticism some phenomenological theories on sleep, adding some descriptions of phenomena. This essay critically evaluates the contribution of Iribarne. In the first section, it briefly outlines the main conclusions of a phenomenology of sleep that were made from Husserl to Th. Conrad. The second, it contrasts these theories with Iribarne's criticism. The third part examines the strength of their objections, before attempting to formulate, in the fourth and final section, from the central question about the production of reality in a sleep, a result that takes a little further, but it also can only be provisional.

Key Words: Phenomenology of Dream, Reality, Myths, Culture.

* El artículo se refiere a los sueños o ensueño, no al dormir. En la traducción se ha procurado utilizar las palabras de Julia Iribarne tal como aparecen en la versión de este o parecido texto publicada en 2002 en su libro *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, cap. XXI, "Aportaciones para una fenomenología de los sueños", pp. 369-395. (Nota del traductor)

En su ensayo "Contribuciones a la fenomenología de los sueños"¹, de 2002, Julia Iribarne se refiere a las teorías fenomenológicas sobre el sueño². Somete estas teorías a crítica y agrega algunas descripciones importantes de los fenómenos. En este ensayo se evaluará la contribución de Iribarne de modo crítico. Con este fin, voy a proceder en cuatro pasos: 1. En primer lugar, se esbozarán brevemente las principales conclusiones de una fenomenología del sueño, la forma en que fueron formuladas desde Husserl a Theodor Conrad. 2. En un segundo paso, contrastaré con ellas la crítica desarrollada por Julia Iribarne y, 3. examinaré la solidez de sus objeciones antes de intentar, 4. en la última sección, ante este trasfondo y desde la pregunta central sobre la producción de la realidad en un sueño, formular un resultado que lleva un poco más lejos, pero que igualmente solo puede ser provisional.

1. FENOMENOLOGÍA DEL SUEÑO DESDE HUSSERL A CONRAD

Después de 1930 Husserl presentó un breve análisis del sueño³. Ahí distingue Husserl el yo soñante del yo soñado. Mientras que atribuye al yo que sueña una capacidad ficcionante, imaginadora, el yo soñado, el yo fingido, para él, un yo que se encuentra en un estado de vigilia, incluso que percibe. Esta doble distinción entre un yo soñante y otro yo soñado, así como entre la imaginación y la percepción fue decisivo para el debate fenomenológico posterior.

Sartre profundizó este punto de vista de Husserl, que por entonces él desconocía, haciendo hincapié en *L'imaginaire* 1940⁴, en que la conciencia en el sueño no percibe, tanto más integrada en la actitud representativa del yo que sueña. El pseudo-mundo del sueño, ya atestiguado por Husserl, resulta para Sartre de una determinada relación de creencia del que sueña. Esto no debería ser necesariamente comprendido como una contradicción con la concepción de

¹ En *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, ed. CHEUNG Chan-Fai, Ivan CHVATIK, Ion COPOERU, Lester EMBREE, Julia IRIBARNE, & Hans Rainer SEPP. Web publicada en <http://opo-phenomenology.org/>. Ver *OPO I in Prague 2002*, Ensayo n.º 28.

² Comparar, al respecto, del autor: "Phänomen Traum. Ein innerphänomenologischer Dialog", en Ulrike KADI, Brigitta KEINTZEL y Helmuth VETTER (ed.), *Traum, Logik, Geld. Freud, Husserl und Simmel zum Denken der Moderne*, Tübingen: Kummerle, 2001, S. 110-124; "Dream", en: H. R. Sepp and Lester Embree (eds.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics (Contributions to Phenomenology*, vol. 59), Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010, pp. 75-80.

³ En una carta dirigida a Jean Hering después de 1930, HUSSERL, *Briefwechsel* (Husserliana Dokumente, Bd. III), ed. por. Karl SCHUHMAN en conexión con Elisabeth Schuhmann, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1993, Bd. 3, *Göttinger Schüler*, p. 119 s.

⁴ *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940, en alemán: *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, trad. de Hans SCHÖNEBERG, Reinbek 1971.

Husserl, sino que puede ser leída como una determinación más precisa: El yo soñante representa un mundo de ensueño y un yo del sueño de manera que se identifica con su producto, el yo soñado, y despierta en éste la creencia de que se comporta realmente en un mundo real. En consecuencia, Sartre distingue dos etapas de la siguiente manera: el soñante imagina un mundo y refiere el imaginado a sí mismo.

En contradicción con Sartre Jean Hering enfatizó, en varias publicaciones⁵, que el sueño no es una representación, sino que las vivencias oníricas son vivencias oníricas perceptivas. Motivado por la posición de Hering, Theodor Conrad, en los años sesenta, trató ofrecer un análisis del sueño que procedería de modo más detallado y relativamente más desarrollado frente a sus predecesores⁶, situando la discusión sobre una nueva base, al llevar la "vivencia del ensueño" al punto central. Inicialmente también diferencia una conciencia soñadora, "la producción del sueño", del sueño como producto. La imaginación es la implementación de un auto-desplazamiento: El soñar sería la ejecución de un autodesplazamiento; los que sueñan se separan de su aquí y se desplazan al allí soñado del sueño. El sujeto que sueña presenta, en la medida en que imagina, una presencia absoluta⁷. Con el hallazgo de que el que sueña, al imaginar, presenta y hace aparecer lo imaginado como real, Conrad se acerca a los análisis de Sartre, que probablemente le eran desconocidos.

De nuevo ve Conrad lo presentado al soñar como en dos etapas. Hay que distinguir entre un contenido material —lo soñado como el "entorno del ensueño, que como tal "solo es fingido [vorgetäuscht]— y un contenido vivencial, a saber, la vivencia actual como el "punto central al estilo de un sujeto 'en' el entorno del ensueño" y por lo tanto el núcleo interno del evento del ensueño, que ofrece una existencia "auténtica"⁸. En Conrad, por tanto, se especifica así la diferencia entre el yo que sueña y el yo soñado, convirtiéndose en distinción de la imaginación de algo real (efectuación de un sueño como vivencia de des-

⁵ Ver las referencias en el artículo citado en *supra* en la nota 2.

⁶ "Der Traum", en del mismo, *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens* (Phaenomenologica, Bd. 27), La Haya: Martinus Nijhoff, 1968, cap. III., pp. 57-72.

⁷ Ya en 1911. Conrad formuló el hecho de que tanto la percepción como la representación presentan, aunque con la diferencia de que la percepción da el mismo objeto, mientras que en la representación este, formulado de modo paradójico, se presenta ciertamente "en sí mismo" (y no como imagen), "pero no él mismo" (en su ser real efectivo espacio temporal) (CONRAD, "Über Wahrnehmung und Vorstellung", en: *Münchener philosophische Abhandlungen. Th. Lipps zu seinem 60. Geburtstage gewidmet von früheren Schülern*, ed. por Alexander PFÄNDER, Leipzig: Johann Ambrosius BARTH, 1911, p.. 51-76; aquí p. 60).

⁸ CONRAD, "Der Traum", p. 64 s.

plazamiento) y de la realidad en alguna medida efectivamente vivida e imaginada realidad (ejecución de la vivencia del sueño) en medio de un "entorno de ensueño" imaginado. El sueño sería, como conclusión de Conrad: "una vivencia de desplazamiento disfrazada como una vivencia de no desplazamiento"⁹; se correlaciona con un mundo de la vigilia, pero que no es el mundo de la realidad.

2. CRÍTICA DE IRIBARNE Y CONTRAPROPUESTA

En su artículo¹⁰ Iribarne formuló tres dificultades que ve en los conceptos discutidos: 1. La dificultad de distinguir un yo que sueña y un yo soñado. 2. La dificultad de mostrar la situación [Sachverhalt] de que la conciencia que sueña sea una conciencia imaginativa; y 3. La dificultad que se da, como en el concepto de Conrad de la vivencia de desplazamiento, en el desdoblamiento de la posición local en un 'aquí' y en un 'ahí'.

Frente a estas tres dificultades Iribarne ofrece una tesis contraria básica: Solo se podría hablar de un único yo-central, que está relacionado con la persona y sus intereses habituales, que hace superflua la distinción de un yo que sueña y de un yo soñado. No hay un yo que duerme, que se muestra de modo paralelo en un segundo yo, el yo del ensueño; sólo hay un yo central, que duerme o sueña, que produce una ensoñación cuando el sueño se convierte en ensueño. En el ensueño, el centro egoico [Ich-Zentrum] se comporta del mismo modo que como Husserl ha mostrado en la fenomenología genética el modo de operación de la síntesis pasiva, sería en este caso "un centro activo de síntesis pasivas"¹¹. Que ese centro egoico esté despierto, pero no referido a datos del mundo de la vigilia, sino a "estados de conciencia misma"¹², es decir, que ya no tiene en frente un mundo de la percepción, sino la "elaboración" dirigida afectivamente de algunos contenidos de conciencia dirigidos a una meta: "Mientras la conciencia sueña, se reorganiza a sí misma e interrumpe la inactividad del dormir con la actividad de la síntesis pasiva, que da al ensueño su forma"¹³.

⁹ *Ibíd.*, p. 71.

¹⁰ En lo que sigue me referiré a una versión de este texto de nueve páginas que frente a la publicada está un poco más desarrollada.

¹¹ En mi versión, p. 6; en la publicada p. 4.

¹² *Ibíd.*

¹³ En la versión presente p. 8, en la publicada p. 7

Sobre la base de la constatación de que se mantiene un yo despierto que no maneja situaciones del mundo real, sino aquellas de la conciencia, Iribarne puede tomar partido frente a la segunda de las dificultades antes mencionadas. Porque no sería entonces decisivo que, si el yo que sueña tiene vivencias, ejecuta una vivencia imaginaria, sino que la conciencia siempre que está despierta, está referida a lo fáctico, y que por eso ni el yo que sueña procede imaginando ni el yo que sueña es imaginado. Porque la conciencia en el sueño, así Iribarne, se refiere a sus propios datos, puede dirigirse a las habitualidades y disposiciones de cada yo propio personal, elaborar lo vivido, incluso hallar soluciones para preguntas abiertas de la vida despierta de la realidad. Aquí está igualmente despierto, como cree en la realidad de su mundo. También pueden surgir emociones que no están permitidas por el auto-control de la conciencia cotidiana. El lado "anónimo" del yo autocontrolado se libera de sí mismo en el sueño, de manera que se hace comprensible por qué hay tanto una historia personal como una historia comunitaria de este inconsciente.

De aquí se sigue, de acuerdo a Iribarne, una respuesta a la tercera dificultad: si se mantiene la identidad de un centro egoico, a partir del estado de vigilia de la conciencia de la realidad, sobre el hundirse en el dormir y el "volver a despertar" en el sueño, tampoco es ajustado aceptar una fragmentación del yo con respecto a su posicionalidad. Como "punto cero de toda orientación (Husserl)"¹⁴, el yo está siempre anclado en un aquí, por lo que no puede al mismo tiempo estar aquí y allá, porque eso sería abandonar su anclaje en el punto cero.

El principal argumento dirigido en contra de una división del yo en un yo que sueña y en yo soñado, o en un yo anclado aquí y uno anclado allí, es para Iribarne que esa diferenciación sólo puede ser constatada con respecto a un estado destacado temporalmente, mientras el despertar desde el sueño, o desde el ensueño, y, por lo tanto, es una distinción cogitativa reflexiva. En realidad, un yo idéntico se desliza de un estado de vigilia al estado de ensoñación. El logro fundamental de Iribarne es acentuar esta coherencia del yo despierto: indicar que en el caso de una persona que sueña se debe tratar del mismo yo; que hace reflexionar que el yo, también despierto, a su modo, en el sueño,

¹⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch* (Husserliana, Bd. IV), ed. por Marly BIEMEL, La Haya: Martinus Nijhoff, 1952, p. 158.

continúa su vida del mundo, sólo con la diferencia de que ahora ya no se está confrontando con hechos del mundo real, sino, de forma reforzadamente afectiva, con aquellos inherentes a su apropiación consciente del mundo; y que los procesos pasivos en los que esto se lleva a cabo pueden, por la caída de los límites racionales que los controlan, y dirigidos para ello por la afectividad, sacar a la luz datos que están ocultos en la vida normal despierta de referencia a la realidad.

3. PRUEBA DE LOS ARGUMENTOS DE LA CRÍTICA DE IRIBARNE

La crítica formulada por Julia Iribarne nos desafía a una toma de partido que responda a ella, e incita a profundizaren el tema multifacético de una investigación fenomenológica del sueño y a seguir desarrollándolo. En las dos secciones sucesivas se dedicarán a ambas cosas, a la profundización y a la continuación del análisis. El trabajo de clarificación de cara a la profundización debe emprenderse en este contexto a partir del hilo conductor de los puntos críticos desarrollados por Iribarne.

La objeción del desdoblamiento del yo.- Esta objeción queda relativizada si se considera que los autores referidos —tanto Husserl como también Sartre y Conrad— no sólo hablan de una división del yo, sino que acentúan que la diferencia entre dos yos sólo puede ser vista desde el trasfondo de un yo indiviso. Así constata ya Husserl que ambos yoes, el yo soñante y el yo soñado, “en el modo de la conciencia” son “el mismo”¹⁵; sólo deben ser distinguidos en relación con sus respectivas efectuaciones de conciencia. Esto está claramente en relación con una ambigüedad material fundamental del yo: por un lado la vida completa de una conciencia constituye una unidad, por otro lado sobre la base de esa unidad ejecutamos de modo concreto sólo determinados modos de vivencias con sus respectivas relaciones correlativas al yo. Si, por ejemplo, estoy percibiendo, a la vez no vivo en la fantasía, de modo que tiene pleno sentido hablar de un ‘yo de la percepción’, de un ‘yo de la fantasía’, sabiendo muy bien que serán diferentes relaciones al yo sólo sobre la base de un yo unitario. Un caso parecido pero más complejo sucede cuando se trata de la distinción entre

¹⁵ HUSSERL en la carta a Hering, p. 119.

un yo mundano y un yo trascendental. Visto fenomenológicamente se sabe que en ese caso se trata del mismo yo y, sin embargo, es ajustado hablar de un yo mundano que a la vez se distingue de un yo trascendental (a saber en el estado de la relación del mundo) como también que es idéntico con este (a saber desde el punto de vista de la fenomenología trascendental)¹⁶.

Si para Sartre el yo soñante ve orientado el mundo por la relación al yo soñado y mediante los caracteres de creencia del yo soñante el yo soñado permanece vinculado a aquel, también se refiere a que en última instancia se trata de un yo único. Es semejante al caso del yo trascendental constituyente, que produce la fe en el mundo que el yo mundano natural de facto despliega [auslebt], que —aunque sólo para la mirada del yo fenomenologizante— es idéntico con el yo trascendental. Conrad acentúa igualmente la unidad de la vivencia egoica, cuando expone que la esfera real de la vivencia del vivir la ensoñación, la ejecutante de la ensoñación y lo soñado ejecutado del mundo del sueño constituyen una totalidad y una "unidad"¹⁷.

La diferencia entre un yo soñante y un yo soñado debe ser entonces entendida en el sentido de que en la ensoñación aparece en primer plano una vivencia que, sobre lo que Iribarne llama la atención, se diferencia de la vida real de vigilia en la medida en que no se refiere al mundo real sino a los estados de la vida de conciencia, lo que no significa otra cosa que la vivencia sucede de dos modos: como ejecución (soñar) y como contenido de la ejecución, como un contenido, sin embargo, que él mismo es una ejecución (vivencia del sueño). Comparado con el desdoblamiento de la reflexión, aquí se da algo parecido, sin

¹⁶ Con E. Fink se pueden incluso distinguir tres relaciones egoicas esenciales: el yo mundano, el yo trascendental y el yo fenomenologizante. Comparar para la diferencia e identidad de los dos últimos: "El diferente modo de ser del ser trascendentalmente constituyente y del hacer trascendental del espectador fenomenológico no es en el fondo ninguna pura distinción [...], sino una contraposición y una disociación en la vida trascendental misma, es una auto-contraposición: *identidad en la diferencia, contraposición en la permanencia en la identidad*", en lo cual lleva a la "fundamentada consideración" de "si en general la estructura de identidad de la vida trascendental puede ser comprendida con las 'categorías lógicas' disponibles de identidad" (E. FINK, VI. *Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* [Husserliana Dokumente, Bd. II/1], ed. por Hans EBELING, Jann HOLL y Guy van KERCKHOVEN, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1988, p. 25 s.). Cf. también del autor: *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens* (Phänomenologie Kontexte, Bd. 1), Freiburg/München: Karl Alber, 1997, pp. 293-299

¹⁷ Cf. CONRAD, "Der Traum", p. 68 s. – También Eugen Fink acentúa una cierta unidad de la corriente de la conciencia que se mantiene en el paso a la ensoñación, cuando habla de que al pasar del dormir a la ensoñación, se conserva una „tenencia del mundo" (FINK, „Vergegenwärtigung und Bild" [1930], en: del mismo, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* [*Phaenomenologica*, Bd. 21], La Haya: Martinus Nijhoff, p. 1-78; aquí, p. 65). Jan Patočka aclara que esto no debe ser pensado en el sentido de relación continua al mundo (PATOČKA, "Die Frage des Solipsismus und das Argument des zusammenhängenden Traums", en: del mismo, *Die Bewegung der menschlichen Existenz* [*Phänomenologische Schriften*, Bd. II], ed. por Klaus NELLEN, Jiří NĚMEC u. Ilja ŠRUBAŘ, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 43-60).

embargo, cercano a una relación invertida. Mientras en el caso de la reflexión la vivencia que se da en ella se convierte en un mero objeto del acto de reflexión a ella dirigido, la vivencia de la ensoñación es despertada a la vida en todo caso por la ensoñación.

Más claro es el parecido de la división o desdoblamiento del yo en el sueño con otros casos en los que yo me represento en un estado de vigilia como actuando en otros contextos espaciotemporales, sea en el recuerdo, en la expectativa o en la fantasía. Así, el yo que recuerda (que espera, o que fantasía), en relación con su modo de ejecución presentativa, no es idéntico con el yo recordado (esperado, fantaseado). El yo que recuerda está anclado en la actualidad, y por su propia efectuación del recuerdo el yo de nuevo revivificado de la vivencia del pasado se desliza por encima de aquel yo presente, y en la medida en que ahora vivo en el del pasado, este transcribe en un determinado espacio temporal al yo presente. Esto también se puede expresar así: realmente yo siempre ejecuto sólo un único yo, mi yo; en esta ejecución actual 'divago', sin embargo, a través de diferentes relaciones egoicas. En todos estos casos se ejecuta una conciencia de actualidad, de modo que un segundo sujeto yo se disocia de sí mismo y por un determinado tiempo se desplaza y opera en él. Y justo esto se puede describir de dos modos: por un lado, un yo del pasado (yo del futuro) se separa del yo del presente, pero, por otro lado, a la vez siempre se da sólo un único punto medio de la vivencia, que de su posición de ahora se cambia a una posición pasada o futura, o, respectivamente, sin mediación se encuentra en la nueva posición. La diferencia resulta de que el segundo caso es el naturalmente-vivido (me deslizo sin darme cuenta en la vivencia retornada del pasado, o el pasado 'me atrapa', 'se me echa encima'), mientras que el primer caso la mayor parte de las veces es solo evidente cuando se reflexiona sobre este proceso, sin que se pueda decir que fuera producido por la reflexión.

Cuando en el sueño la conciencia se refiere a contenidos propios de las vivencias que obtiene gracias a sus experiencias del mundo de la vigilia, está claro que en estos casos el sujeto aparece de los modos, de modo parecido a los casos del recuerdo vivido de nuevo o posteriormente, o de la expectativa vivida con antelación, como un sujeto que presenta experiencias pasadas o posibles futuras y que como tal vive la experiencia ahora —una vez más o por adelantado— y de esa manera se mete en la 'piel' del vivenciar anterior o futuro. Ciertamente, en la ensoñación la recuperación de lo ya vivido muestra otra estruc-

tura que en el recuerdo o en la expectativa: lo que sucede en la ensoñación no se presenta en un orden temporal; la mayor parte de las veces lo vivido es tomado como 'material' para reelaborar creativamente, como decoración, para seguir poetizando; y el conjunto es experimentado como una ejecución real de la vida en un mundo real, del que el soñador no se puede escapar. Si uno es atrapado por una vivencia de recuerdo, por lo regular permanece bajo el umbral la certeza de que se trata de algo pasado, que uno vuelve a revivir, y se da la posibilidad de desprenderse de ello. El hecho de que en el caso del sueño no se da tal certeza, refuerza la impresión de que el soñante se desliza sin mediación de una fase (real) de vigilia a la otra de la vivencia de la ensoñación.

Y, sin embargo, en relación con el sueño la mediación es apremiante. Si, por un lado, la fase inactiva del dormir separa la fase de vigilia propia de la ensoñación de aquella fase de la vivencia real del mundo, el dormir es a la vez la condición de la ensoñación; no hace falta decir que una fase de vigilia se une en definitiva a otra, pues la segunda, la fase de vigilia de la ensoñación, se establece sobre la base continua de la inactividad del dormir. Desde este trasfondo no se puede evitar la pregunta de cómo, sobre el trasfondo de un yo que duerme se despierta la vivencia de la ensoñación. Ahora bien, podríamos determinar el rol de yo que duerme de tal modo que deja, en definitiva, a la conciencia mano libre para vivirse sin las instancias propias de control que en el estado real de vigilia establece, de manera que sólo suprime un bloqueo. Esta expresión es seguramente acertada, sólo que es cuestionable si es suficiente. Puesto que el 'vivirse' es hasta tal punto en sí bifásico, que del yo que duerme surge la conciencia que sueña y *ella* es en ese contexto tal que *se vive*: es productora y producto a la vez, pero de tal modo que en su producto aparece una vez más, porque se trata *de ella misma* (y no de la realidad). La conciencia soñadora se encuentra y se inventa una vez más de nuevo, y el lugar del encuentro y de su invención es la ejecución del sueño. La dificultad de los diferentes yoes se resuelve, por tanto, cuando se ve que la disociación del yo surge a partir del primer por una autoobjetivación y esta diferencia se cierra porque la vivencia se deposita a la vez en su objeto —independientemente de que toda la operación sucede sobre la base de una vida unitaria de conciencia.

Contra la asunción de que la conciencia que sueña es una conciencia imaginativa.-Es importante reconocer el carácter bifásico en el dato 'una conciencia

(1) que se (2) encuentra', para responder a este segundo punto crítico. La conciencia no se encuentra en el sueño de manera que se refiera a sí misma con un interés de conocimiento, y no basta con decir que se dirige a sí misma en el modo de un sentir emocional. Se encuentra más bien de modo que *se organiza a sí misma*, por más que en ese contexto jueguen un papel conductor los sentimientos y afectos. Ordenamiento significa aquí que la conciencia produce una coherencia relativa consigo misma. Los estados de esta ordenación no son imaginarios, sino que este mismo, el espacio-tiempo de esta coherencia, en el que la conciencia se reserva un lugar para sí misma y cuya formación puede ciertamente ser descrita con el rendimiento afectivo, descrito por Husserl, de la constitución de la síntesis pasiva según la coexistencia y la sucesión. Prescindiendo de que este imaginar transcurre como rendimiento pasivo anónimo, no es ninguna invención poética; es más bien un rendimiento trascendental imaginativo en el sentido de que toda la conciencia trascendental constituyente del tiempo puede ser señalada como *imaginativa*¹⁸, tal que sus ejecuciones y posibilidades de ejecución los tiene en sí misma, sin tener en cuenta una 'realidad'¹⁹. Percibir sería entonces un rendimiento cuyos resultados encontrarían entrada inmediata en la constitución total imaginativa de la conciencia trascendental constitutiva.

En la ensoñación repite la conciencia el estilo con el que por lo general se refiere al 'mundo', con la importante distinción, por otra parte, de que, como ya se ha dicho, la formación de un mundo del sueño, como reproducción, creativa desde el poder propio, de la formación trascendental-imaginativa del mundo, no está sometida a la regla de la constitución coherente en el estado de la vida real de vigilia (a la que pertenecen el esquema de ordenamiento de la temporalidad o las reglas de la experiencia así como la comprobación de la evidencia. Para llevar a cabo la ordenación imaginativa del soñante hay que aceptar, sin embargo, un segundo momento: la conciencia debe desarrollar y aplicar su capacidad de ordenación, es decir, de tal manera debe estar convencida de la validez de su propio producto, que se atribuya a sí misma un lugar. Si se consigue esto (y la fuerza coercitiva del sueño muestra que por lo general se consigue),

¹⁸ El tiempo "trascendental imaginativo" es "la 'forma de la intuición' trascendental no refleja, en la que gracias a la memoria y a la *expectatio* captamos continuamente el mundo y el suceder del mundo incluyéndonos en él a nosotros mismos" (Hedwig CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit*, Múnich: Kösel, 1954, p. 18)

¹⁹ Lo que no significa que la conciencia no esté referida a la realidad, aunque haya que aclarar que significa 'realidad'. - Sobre el concepto de 'real', en relación con el sueño, ver *infra* la última sección.

se abre un campo en el cual la conciencia puede tener experiencias y vivencias como en el caso de la relación a la realidad.

Sólo por la razón de que la potencia imaginativa del sueño no es ninguna ficción, sino que procura el despliegue de un mundo, es comprensible por qué en el sueño no se trata de *fikta* sino *fakta* de la vida de conciencia; por qué mitos basados en el sueño valen como portadores de contenidos de realidad y por qué la investigación de los mitos y el psicoanálisis en general son posibles. Desde este trasfondo se puede decir efectivamente que es *una* conciencia la que 'elabora' imaginativamente contenidos de experiencia en la vida real de vigilia y que este proceso de elaboración continua en definitiva en el sueño — ciertamente con la diferencia de que en el caso del sueño, posibilitado por la puerta del dormir, toma las riendas en su mano y pone en marcha por su cuenta su imaginación trascendental.

La objeción contra la vivencia de estar desplazado.- La tercera dificultad mencionada por Iribarne, para hablar con Conrad en el caso del sueño de una 'vivencia de estar desplazado', ha de ser respondida igualmente sobre la base de una discusión de la primera dificultad, en la medida en que aquí se dan diversas relaciones del yo. De cara a una aclaración, añádase en primer lugar que Conrad entiende bajo una 'vivencia de estar desplazado' no el traslado del centro de la vivencia hacia un allí que habría de ser entendido como de costumbre. El centro vivencial permanece siempre, como acentúa Iribarne, mi 'punto cero' corporal y es anclaje absoluto de todas mis orientaciones; si yo me muevo este punto cero se 'cambia' conmigo. Romperlo o trasladarlo no tendría sentido. Sin embargo, nos podemos comportar de manera que lo que acabamos de decir no tuviera validez, incluso la mayor parte de las veces, efectivamente, nos comportamos de esa manera. La mayor parte de las veces en la vida de vigilia estamos *con* algo, y éste 'con' no es justo el punto cero de nuestra existencia corporal. Comportándonos así, no hemos trasladado el punto cero, sino que sólo lo hemos 'reconfigurado' con la formación de estructuras imaginativas del mundo. Aquí se puede reconocer una vez más claramente el tipo y amplitud de la potencia imaginativa de la existencia humana: ésta alcanza desde el despliegue del mundo (en el ser-con del ser-en-el-mundo, o respectivamente, en el estar-dirigido-directamente de la actitud natural) hasta la ejecución de capacidades imaginativas individuales como el recuerdo, la fantasía, los sueños des-

piertos o la ensoñación. Si en el caso de la percepción me refiero ante mí a la cosa que se matiza en perspectivas, en el siguiente momento mediante las mencionadas capacidades puedo divagar por las lejanías más remotas. La estructura fundamental de mi vivenciar es en ese momento siempre la misma: yo permanezco anclado en mí punto cero corporal y atado a mi sitio, en el que ocupó plaza, pero, sin embargo, en 'mis pensamientos' estoy en el Panteón en Roma o paseo con Winnetou por la pradera. Esto son vivencias de estar desplazado: en el aquí del punto cero corporal siempre estoy a la vez en un allí, a donde me abduce mi imaginación; la vivencia del allí se superpone a la vivencia del aquí, sin sustituirla. Con esta comprensión de la vivencia del estar desplazado se hace una vez más claro hasta qué punto es correcto hablar de dos yoes sobre la base de la vida unitaria de conciencia, en la medida en que cada vivencia está enraizada en un ahí [Da]: en el 'aquí' del punto cero o en el 'allí' del desplazamiento, que temporalmente se convierte en un nuevo 'aquí' —en un aquí imaginativo de una existencia imaginativa con un punto cero imaginativo—, en tanto que recubre el auténtico aquí, el aquí de mí punto cero efectivo corporal. En la vivencia fáctica me deslizo de un anclaje en el aquí al siguiente; y sólo el análisis muestra que yo me he situado, en ese momento, en desplazamientos imaginativos y, más allá, que hago uso continuo de ellos, pero que en muy raros casos me relaciono efectivamente a mí punto cero corporal al que, sin embargo, durante todos estos sucesos estaba y estoy fácticamente unido. La referencia mutua del centro egoico (*qua* punto cero) y los centramientos imaginativos es así incluso un *factum* fenomenológico.

Por lo que se refiere al sueño, la relación del aquí y el allí es más complicada. Aquí la conciencia no solamente se desplaza en la ensoñación, como por ejemplo uno durante un viaje en tren divaga en un sueño diurno. El soñar despierto siempre está unido con el día, por tanto con el estado de vigilia; en el caso de la ensoñación el dormir nos separa del estado de vigilia. Esto puede ser el fundamento por qué el soñar debe dejar levantarse totalmente de nuevo la maquinaria imaginativa de la conciencia del mundo al margen del contacto despierto con la realidad. El exitoso e imaginativo hecho del convencimiento del soñar asume por así decirlo la función de un resorte hacia la diversificación del mundo imaginativo. Pero puesto que en ese momento no está fundamentado en la realidad, serán dos capas imaginativas: pues aquí no se configura sencillamente un contacto de realidad correlativo con mi punto cero fáctico corporal

con la formación imaginativa del mundo (ser-en), sino que la fuerza imaginativa de la conciencia forma a partir de sí misma (1) de tal manera un contexto mundano con las estructuras imaginativas que le son inherentes (ser-en) (2), que se suscita la apariencia de que ese mundo funciona como una relación de realidad. Con ello tenemos, en el caso de la ensoñación, en efecto, "una vivencia de no estar desplazado camuflada como una vivencia de estar desplazado" (Conrad), porque el camuflaje mismo es el primer acto de la efectuación de la imaginación.

4. LA IMAGINACIÓN DE REALIDAD EN LA DIVERSIDAD DE LA VIVENCIA CULTURAL

A partir de aquí queda todavía por plantear una última pregunta. ¿Está la relación de realidad plenamente caracterizada, si la definimos como un contexto (ser-en) imaginativo? Una respuesta podría ser: 'antes' de la constitución de este contexto, antes de la percepción y de la mezcla de las emociones, antes del sentido y fuera de él, está la mera experiencia de lo *real como algo resistente*. Por lo que concierne al sueño, se debe decir que en él no sólo se produce el contexto imaginativo de lo real como un ser-en, sino también la impresión misma de realidad: justamente en el sueño los efectos sobre nuestro cuerpo vivido pueden ser vividos de modo muy doloroso. El mencionado enmascaramiento como efectuación específica (primera) imaginativa de la ensoñación produce entonces no sólo la imaginación de un mundo imaginativo de realidad, sino que permite tener una vivencia de tal mundo, producido de ese modo por la imaginación de la resistencia, como mundo real.

Ahora bien, si en la ensoñación se da no sólo la producción repetida de un mundo imaginativo, sino que sucede incluso la imaginación de un tal en rigor ajeno a toda imaginación, la experiencia de la resistencia de lo real, se da el caso peculiar de que en el sueño la conciencia se sobrepone incluso a lo real, del que por otro lado, en el estado de vigilia de la relación al mundo real, busca escaparse por la instalación de un mundo dotado imaginativamente. Esto tiene a la vez como consecuencia que el resultado del hecho de ser real (experiencia de resistencia) marca ciertamente la condición de estar despierto, pero abiertamente no ofrece ningún criterio suficiente para distinguir entre el sueño y la realidad, y este resultado tiene importantes consecuencias para la comprensión de hechos culturales.

Con la vista en los procesos culturales se puede defender la tesis de que la constitución imaginativa de un mundo real se da como reacción a la imposición de lo real y se configura en la medida en que trata de librarse de esa presión²⁰. Esta reacción está en el contexto de la parada y anclaje del hombre que busca al principio de su hacerse sedentario y realiza su figura circular en sí cerrada de modo doble, en el espacio real (asentamiento; por ejemplo, *nomós* como campo de pastos) y en la conciencia (mitos; por ejemplo *nómos* como ley). Sin embargo, cuanto más asidero se busca en la configuración de esos *oikoi*, tanto mayor se hace la superficie de confrontación con lo real en la forma de 'reinos que luchan unos con otros'. El trabajo cultural del ser humano tenderá entonces a encontrar un equilibrio en la relación de la configuración de estructuras imaginativas del mundo (con sus apoyos reales espaciales) y la exposición a lo real. En el modo en que intenta conseguir este equilibrio se pueden leer las diferencias culturales. Si ahora resulta que lo real 'se asienta' en medio de nosotros, incluso que la fuerza de la imaginación del soñar es la que reproduce en el sueño no sólo estructuras espacio temporales de un mundo imaginativo, sino incluso la que pone en escena lo real, al soñar corresponde una función especial abismal. En el comportamiento respecto a esta función se muestran tipos culturales diferentes.

En las culturas europeas, por ejemplo, el soñar estaba la mayor parte de las veces unido con aquello que podía alcanzar desde testimonios inciertos de lo divino, de lo incalculable de la representación de una utilidad esperada y luego no conseguida, hasta algo puramente sombrío, y se dejaba aclarar racionalmente allí donde el desarrollo cultural europeo procede en gran medida sublimando y la existencia intenta conseguir su anclaje mediante un fortalecimiento, sin parangón, de estructuras mundanas imaginativas (apolíneas). La introducción masiva de la *divinatio* se vincula con el intento europeo de liberarse de la presión de lo real por la introducción de la *teoría*. Es característico que ya en la

²⁰ Cf. por ejemplo Nietzsche: "Para poder vivir, los griegos tuvieron que crear [...] estos dioses." (Friedrich NIETZSCHE, "El nacimiento de la tragedia", en NIETZSCHE, *Sämtliche Werke* [KSA, Bd. 1], Berlín/New York: de Gruyter, 1999, p. 36) Nietzsche ve claramente la importancia de la formación de un "mundo medio" imaginativo y mediador pero lo hace relativo a la potencia creativa imaginativa del ser humano. Una posición divergente sería pensar la imaginación creadora de ese mundo de manera que asuma también aquello que *no* se debe solo a su producción constitutiva; tal propuesta subyace igualmente tanto a la "fenomenología real" de Conrad-Martius como al pensamiento "meóntico" de Fink (formado en la estela de Nietzsche). Sobre la relación de lo meóntico y lo real como los márgenes de lo medial cf. del autor, *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen (libri nigri*, Bd. 1), Nordhausen: Traugott Bautz, 2014.

antigüedad, bajo influjos del Cercano Oriente, la vivencia de soñar se someta a la utilidad de los contextos inductivos del para-qué, en la medida en que se infieren puntos de vista para los presagios. Si Aristóteles intentaba exponer la insostenibilidad de tales expectativas e interpretar los sueños como resultado de las impresiones experimentadas de los sentidos²¹, lo presuntamente solo aparente del sueño se convirtió al principio de la modernidad en el contexto cristiano en una prueba de cómo había que caracterizar la fugaz existencia mundana²². Mientras aquí el *oikos* que funda la existencia se desplazó de la vida mundana al reino de Dios, en la medida en que el sueño fue utilizado como modelo, al emparejar el mundo con el sueño, discutían los filósofos la dificultad (ya constatada de modo conocido por Platón) de distinguir entre el sueño y la realidad, y de cara a asegurarse de la existencia, en un trabajo de clarificación apolíneo, buscaban argumentos para proteger la realidad contra la objeción de que también ella fuera eventualmente un sueño.

Que el sueño ni representa una concurrencia con la realidad ni sirve como locura a su desvalorización, sino que representa una etapa más intensiva de lo real, que no puede ser o que no debe ser equiparado con pensamientos de utilidad económica, fue para otras culturas una evidencia. Entre las tribus indias de Norteamérica los sueños valían como una manifestación de los poderes divinos, sin embargo, en contraposición a las tradiciones antiguas europeas, los envíos de los dioses no eran ambivalentes, sino que tenían el poder "de valor absoluto"²³. De este modo por el sueño y visiones semejantes al suelo se mantuvieron estables los pilares de la autocomprensión humana y del comercio: el sueño se convirtió en "legitimación"²⁴. Más aún, la aclaración mítica del mundo se mantuvo por generaciones debido a que, mediante tales visiones oníricas en

²¹ "[...] que los seres humanos simples se inclinen por la predicción y los sueños claros, lo que se puede entender, si no es un dios el que envía [el sueño]" (ARISTÓTELES, *De divinatione per somnum* [*Werke in dter. Übers.*, Bd. 14, Teil III], trad. y preparado por Philip J. VAN DER EIJK, Berlín: Akademie-Verlag, 1994, p. 29. [aquí trad. de JSM].

²² Comparar, por ejemplo, en el *Siglo de oro* español, las obras de Francisco de Quevedo (en los *Sueños* de 1627 son de modo irónico sueños los que dan testimonio de la inconsistencia del mundo) y de Pedro Calderón de la Barca. En *La vida es sueño* (1635) dice Segismundo al final de la "Segunda jornada": "Kurz, auf diesem Erdenballe | Träumen, was sie leben, alle, | Ob es keiner gleich erkennt. | [...] Denn ein Traum ist alles Leben | Und die Träume selbst ein Traum." (trad. de Johann Diederich GRIES) ["y en el mundo, en conclusión, | todos sueñan lo que son, | aunque ninguno lo entiende. | [...] que toda la vida es sueño, | y los sueños, sueños son"]. Aproximadamente al mismo tiempo en Alemania se decía por parte de Andreas GRYPHIUS: "[...] und alle Phantasie | Der Eitel-leeren welt sey für mir alß ein traum [...]": "[...] y toda fantasía | el engreído mundo vacío, es para mí como un sueño [...]" (del poema "Verleugnung der Welt", 1650).

²³ Werner MÜLLER, *Indianische Welterfahrung*, Stuttgart: Ernst Klett, 1976, p. 37.

²⁴ *Ibíd.*, p. 51. Los mitos encontraron así una "confirmación por el por el sueño" (*Ibíd.*, 37).

los estados extraordinarios de vivencias oníricas individuales, que equivalían a procesos de iniciación, se mantuvo unido y con ello siempre vivo el vínculo de la tradición mítica²⁵.

Estos ejemplos extremos muestran que la relevancia de realidad culturalmente determinada de los sueños está asentada en una amplia escala, que llega desde la realidad aparente hasta un incremento de realidad. En este contexto no se debe pasar por alto que estas diferencias importantes están relacionadas con un momento común, que en ellas opera, pero que no es notado como tal: la capacidad de la conciencia onírica no solamente de poner en escena un contexto imaginativo del mundo, sino también de provocar la impresión de lo real. Un contexto puramente imaginativo de sentido podría sólo ofrecernos contenidos, por ejemplo, mitologemas, pero no surgir con la fuerza con la que son eficaces. Incluso en los casos en los que esta fuerza parece haber desaparecido, cuando los sueños se convierten en burbujas, solo es porque ya al principio de entrada no eran sueños. Así no se habrían introducido estrategias de la *divinatio* sino se hubiera esperado descubrir algo y no se hubiera estado *realmente* afectado por ese querer descubrir. Y ciertamente también la naturaleza contradictoria y hermética a la aclaración interpretativa del sueño pertenece a su potencia real. Y si por ejemplo el psicoanálisis está en un final de este camino, justo en su caso se nota en qué gran medida se trata aquí de algo real y resistente. En conclusión, el modo y la manera cómo en las actitudes culturales respecto al proceso del sueño se 'elabora' el potencial del sueño de producir imaginativamente la resistencia de lo real, puede servir para caracterizar el sentido de realidad de una cultura. Con otras palabras, si se trata de describir las comprensiones de realidad de las sociedades, vale también preguntar a los sueños, y en este caso en especial a su poder de escenificar la vivencia de lo real²⁶.

²⁵ Un ejemplo lo ofrece la visión onírica que tuvo el chamán de los Sioux Oglala, Alce negro, (Heháka Sápa), a la edad de nueve años, cuando estaba postrado con fiebre y se le aparecieron las generaciones de sus antepasados que representaban a todo el globo terrestre (*Black Elk Speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux, as told to John G. NEIHARDT [1932], Albany, NY: Suny Press, 2008, cap. 3*). – algo parecido se encuentra entre las culturas aborígenes de Australia, con lo cual desde este trasfondo también el concepto de "tiempo onírico" (dreaming) recibe un contenido concreto (cf. del autor "Diesseits von Heimwelt und Fremdwelt. Die Weltstruktur der Aborigines – ein Sonderfall?", en: Beate BECKMANN-ZÖLLER u. René KAUFMANN [Hg.], *Heimat und Fremde. Präsenz im Entzug*, Dresden: Text & Dialog 2015 [en prensa]).

²⁶ La presente publicación se ha elaborado en la Facultad de Ciencias Humanas de la Karls-Universität de Praga, en el marco del proyecto de investigación *Life and Environment: Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World* (Grantová agentura ČR, č. 401/15-10832S).