

SUEÑO E IDENTIDAD

Domingo Fernandez Agis

dferagi@ull.es

Universidad de La Laguna

RESUMEN

Seguimos en este trabajo los planteamientos de Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*, para reflexionar a partir de ellos sobre la conexión entre realidad y sueño. A continuación nos adentramos en la relación entre sueño y secreto, para abocar finalmente en un breve análisis de la vinculación entre sueño y verdad.

PALABRAS CLAVE: Merleau-Ponty, Foucault, sueño, realidad, alucinación.

ABSTRACT

«Dream and identity». We follow in this work Maurice Merleau-Ponty's approaches in your *Phenomenology of the perception*, to think on the basis of them about the connection between reality and dream. Later we enter the relation between dream and secret, to lead finally in a brief analysis of the links between dream and truth.

KEYWORDS: Merleau-Ponty, Foucault, dream, reality, hallucination.

SUEÑO Y REALIDAD

Quizá la mejor forma de definir el sueño, al menos una de las más elocuentes que yo he encontrado, es la que Maurice Merleau-Ponty, en su *Phénoménologie de la perception*, emplea para describir la realidad. En ello habría que ver, no el fruto de una grave confusión sobrevenida en el curso de sus indagaciones a aquel gran maestro de la aplicación del método fenomenológico, sino una palpable muestra de la profunda imbricación e interacción que existe entre esos dos dominios que, de una forma tan denodada, una parte muy significativa de nuestra cultura —el núcleo esencial de la misma se ha llegado a decir— se ha empeñado durante siglos en mantener separados.

Para clarificar en la medida de lo posible cuanto sugerimos con esta apreciación, revisemos en primer término su análisis de la cosa, vinculado, como es obvio, a la explicación fenomenológica de los procesos psíquicos que nos permiten percibirla. Como veremos, asumiendo la herencia kantiana, Merleau-Ponty establece a este respecto una clara escisión con aquellas teorías del conocimiento que conside-



ran que la cosa se impone desde su consistencia previa al sujeto que la percibe. Sin embargo, buscando el sustrato objetivo para cuya determinación el método fenomenológico promete ser el camino adecuado, señala con insistencia que, pese a las dudas que el propio procedimiento de análisis empleado pudiera hacer surgir, la consistencia de la cosa y, con ella, la densidad del mundo real están aseguradas. Así, a su entender, «incluso si no puede ser definida por esto, una cosa tiene ‘caracteres’ o ‘propiedades’ estables, y nos aproximaremos al fenómeno de la realidad estudiando las constantes perceptivas. Una cosa tiene, ante todo, su tamaño y su forma propios, bajo variaciones de perspectiva que no son sino aparentes. No ponemos estas apariencias en la cuenta del objeto, ellas son un accidente de nuestras relaciones con él, no le conciernen a él mismo»¹.

Como podemos apreciar, el planteamiento de Merleau-Ponty toma como base la dicotomía apariencia-realidad, en relación a la construcción mental de la cosa. No puede negarse la ductilidad que existe en la construcción subjetiva de la cosa pero, al mismo tiempo que se acepta ésta, se nos pone en guardia contra la génesis indefinida de la diferencia señalando el fundamento último de la identidad. Éste sería la ubicación de la cosa como objeto, como realidad que forma parte del mundo, además de constituir una fracción del mundo del sujeto que la percibe. No obstante, Merleau-Ponty es consciente de la dificultad de eludir, recurriendo a este medio, otros significativos inconvenientes. Por eso señala que «el problema no es solamente saber cómo un tamaño o una forma, entre todos los tamaños y formas aparentes, es considerado como constante; es mucho más radical: se trata de comprender cómo una forma o tamaño determinados —verdadero o incluso aparente— puede mostrarse ante mí, cristalizarse en el flujo de mis experiencias y, finalmente, serme donado, en una palabra, como lo que hay de objetivo»².

Esto le lleva a plantear una modificación sustancial de la dialéctica existente entre realidad y apariencia, tan determinante en el análisis del conocimiento desde Parménides hasta nuestros días. Considera, en este sentido, que «la apariencia no es engañosa y no es apariencia en sentido propio nada más que cuando es indeterminada»³. Sería, por tanto, la indeterminación, la ausencia de límite y fundamento que hagan viable la reducción del espectro de lo posible lo que se considera inadmisibles, peligroso en grado máximo para la estabilidad del mundo que, desde esta perspectiva, tan necesaria resulta ser. En esta tarea, en la que el análisis fenomenológico de la experiencia se intercala con reflexiones que tienden a establecer delimitaciones conceptuales precisas, la referencia a la epistemología kantiana resulta ineludible. Así pues, recordemos que, para él, «Kant tiene razón al decir que la percepción está, por sí misma, polarizada hacia el objeto». Sin embargo, a su juicio, habría un aspecto criticable en esa epistemología centrada en el proceso de reconstrucción mental del objeto, ya que «es la apariencia como apariencia lo que deviene incomprensible

¹ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2001, p. 344.

² MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 346.

³ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 347.

en él»⁴. Afirmación de una sutil contundencia, que viene a decir que habría en los planteamientos del pensador alemán un notable déficit, al no poder dar razón de la apariencia en la misma medida en que la da, o pretende darla, de la realidad.

A pesar de ello, reconoce Merleau-Ponty al autor de la *Crítica de la Razón Pura* el mérito de haber visto que «el problema no es saber cómo formas y tamaños determinados aparecen en mi experiencia, porque de otro modo ella no sería experiencia de nada, ya que toda experiencia interna sólo es posible sobre el fondo de la experiencia externa». Pero, poniendo nuevamente de relieve la existencia de una distancia entre sus planteamientos y los de aquél, recuerda que «Kant, al concluir que soy una conciencia que se entrega y constituye el mundo, por medio de un movimiento reflexivo, pasaba por encima el fenómeno del cuerpo y el de la cosa»⁵.

Frente a esto, la conclusión de Merleau-Ponty aboca en considerar, a este respecto, que «la cosa no puede ser separada nunca de alguien que la percibe, jamás puede ser efectivamente en sí, porque sus articulaciones son las mismas de nuestra existencia y porque se sitúa al final de una mirada o al término de una exploración sensorial que la llena de humanidad. En esta medida, toda percepción es una comunicación o una comunión, el retomar o acabar por nuestra parte de una intención extraña o, a la inversa, el acompasamiento hacia el exterior de nuestras potencias perceptivas y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas». Si no se ha advertido antes, es porque la toma de conciencia del mundo percibido se había convertido en algo difícil debido a los prejuicios derivados de un pensamiento centrado en el proceso de construcción del objeto. Por eso añade que esta manera de entender el pensamiento «tiene por función constante reducir todos los fenómenos que atestiguan la unión del sujeto y el mundo y sustituirlos por la idea clara del objeto como en sí y del sujeto como pura conciencia»⁶. Así pues, esa forma de reflexión está dominada por la presencia del objeto y su imponerse a la conciencia. Con ello se hace abstracción del aspecto constructivo que el proceso perceptivo tiene. La plenitud de lo real se vería de esta manera mermada, al faltar en ella cuanto proviene de la compleja actividad constructiva del sujeto, que no es ya mera labor de síntesis entre la información sensible y las estructuras categoriales.

Por todo ello, para él, «lo ‘real’ es este medio donde cada momento es, no solamente inseparable de los otros, sino en cierta medida sinónimo de los otros, donde los ‘aspectos’ se significan el uno al otro en una equivalencia absoluta; es la plenitud insuperable»⁷. De este modo, el carácter conjuntivo, la proliferación e intensificación de los procesos ayuntivos, es lo que define a lo real. Además, se nos dice que sabemos que definen lo que tiene existencia real para nosotros por ser, a la vez, lo que hace posible su construcción epistémica. De otra forma, esa totalización

⁴ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, pp. 347-8.

⁵ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, pp. 349-350.

⁶ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 370.

⁷ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 373.



a la que denominamos *realidad*, podría tal vez existir, pero no estaría ahí, frente a nosotros, como trabazón de fenómenos aprehensible por el pensamiento.

Llegados a este punto, cabría preguntarse si puede excluirse de esa concepción de la realidad el sueño, pese a haber sido implícitamente excluido por Merleau-Ponty, al plantear las determinaciones que le hemos visto establecer en relación a lo real. Y, yendo aún más lejos, quizá deberíamos indagar sobre si puede el sueño ser excluido de la construcción misma de la cosa. En efecto, ¿acaso lo soñado no interviene, en un viaje de retorno no siempre grato para el sujeto en el que esa traslación se produce, en la constitución de los objetos entre los que finalmente habitamos? Éstos, en tanto que objetos, se abren a la percepción desde una densidad, sobre una patencia, a partir de cuyos rasgos comunes podemos intuir la presencia de ciertas propiedades. Pero, si el objeto como objeto para el ser que lo percibe se construye en la mente de éste, ¿no habrá de ejercer lo soñado algún influjo sobre lo percibido?⁸.

Por otra parte no olvidemos que, en su opinión, «el sentido mismo de la cosa se construye bajo nuestros ojos, un sentido que ningún análisis verbal puede sustituir y que se confunde con la exhibición de la cosa en su evidencia»⁹. Si esto es así, no podría excluirse el sueño del proceso que culmina en la sustanciación de lo existente, ya que lo onírico no es mero reflejo y consecuencia, sino elaboración, cuando no remodelación o reconstrucción.

Sin embargo, para Merleau-Ponty, «es preciso que el sujeto percipiente, sin abandonar su lugar y su punto de vista, en la opacidad de su sentir, se lance hacia las cosas de las que no tiene, de antemano, la clave y de las que, sin embargo, lleva en sí mismo el proyecto, es preciso que se abra a Otro absoluto que él prepara desde lo más profundo de sí mismo»¹⁰. ¿Pero cómo abrirse al otro permaneciendo cerrado a lo onírico?¹¹. ¿Acaso ha de concederse tan sólo a lo soñado un valor degradado semejante al que damos a la alucinación? ¿O quizá haya de otorgársele el privilegio de esconder, y poder por tanto revelar si la ocasión es propicia, el más profundo de nuestros secretos?

SUEÑO Y SECRETO

En una conocida entrevista con Gilles Deleuze, declaraba Michel Foucault que «el discurso de la lucha no se opone al sueño, se opone al secreto»¹². La lucha política estaría, por tanto, más próxima al sueño, por la correlación de este último

⁸ DASTUR, F., *Philosophie et Différence*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2004, p. 103.

⁹ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 373.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 376.

¹¹ En *Le visible et l'invisible*, obra que, a su muerte, dejará inconclusa Maurice Merleau-Ponty, habla de «fe perceptiva», con esta expresión quiere subrayar cómo hay una creencia soportando, no ya la experiencia cotidiana sino también la propia de la ciencia o de la filosofía. Ver MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 27 y ss.

¹² FOUCAULT, M., «Les intellectuels et le pouvoir», entretien avec G. Deleuze, *L'Arc*, núm. 49, 1972.

con la utopía, mientras que conllevaría, en contrapartida, un cuestionamiento explícito de lo que antes de ella había permanecido oculto, del secreto.

Podríamos preguntarnos hacia dónde nos conduce esta disociación foucaultiana de sueño y secreto. Claro que, apenas lo hacemos, descubrimos que esa cuestión nos lleva a otras dos. En efecto, por un lado hemos de preguntarnos si el espacio onírico es al propio tiempo un espacio de libertad y, por otra parte, si es el secreto siempre un espacio de poder.

Ante todo, como bien sabemos, no hay poder que no atesore secretos, que no se yerga sobre lo que sólo él presume conocer. Podría decirse, por tanto, que no puede existir un poder transparente, sin secretos. Una sociedad «bien administrada» y, al tiempo, «plenamente democrática», en la que el poder no tenga secretos es algo que parece escapar a la lógica de lo posible, aunque nunca falte quien esté dispuesto a creer que tal cosa sea deseable y la entienda incluso como pivote articulador de un proyecto político. Así, dicha posibilidad definiría, en cierto modo, una de las últimas utopías, si bien no tenemos elementos de juicio concluyentes para discernir en estos momentos si esta utopía habría de considerarse como tenebrosa o iluminadora. En todo caso, no olvidemos que tampoco el individuo puede quedar privado de secretos frente a los otros y mucho menos frente a ese Otro que es el Estado. Si se produjera tal eventualidad, conllevaría la entrega de todo el poder que el individuo posee o, cuando menos, su completo doblegamiento ante el Estado, convirtiendo la libertad en mera idea y reduciendo su ejercicio al nivel de la más absoluta banalidad. En tal caso, no encontraría anclaje alguno la convicción, hoy maltrecha pero aún presente entre nosotros, de la posibilidad de ejercitar con cierta libertad el poder del individuo, por limitado que éste sea. En cualquier caso, no olvidemos que, en términos generales, el poder siempre se define en su contraposición con lo que lo limita.

Pero, ¿son los sueños un espacio de libertad en el que el individuo pueda jugar sin cortapisas con aquello que se oculta a los otros? Pensemos que lo ocultado lo es por una razón, tal vez por la más poderosa de las razones, dada la fuerza constitutiva que sobre la subjetividad puede tener el secreto. Sin embargo, en este orden de cosas, habría asimismo que considerar que el secreto remite a lo inconsciente, que es lo más próximo a sí, a las más recónditas fuentes de la subjetividad, entre los contenidos del psiquismo. Podríamos preguntarnos entonces si respira el inconsciente a través de los sueños y si nos hace respirar por medio de ellos.

Para aproximarnos a una respuesta a tales cuestiones, por dubitativa que ésta sea, habría que abordar la pregunta acerca de la *verdad* de uno mismo, algo que obsesionó a Foucault durante toda su vida. En este sentido, tendríamos que empezar reconociendo que no parece que nadie pueda afirmar que conoce su verdad, si no ha llegado a explorar el contenido de sus propios sueños. En el fondo, ni siquiera debería sostener nadie tal cosa después de haber hecho esto último de la forma más rigurosa y continuada. Así que mucho menos si no se ha tomado el trabajo de aventurarse en tal terreno. ¿Acaso esa verdad es algo esencial, inamovible, una materia sutil que hace a cada cual sustancialmente idéntico a sí mismo? Basta detenerse un poco sobre ello para convencerse de la profunda incoherencia en la que incurre toda concepción sustancialista de la verdad. Sin embargo, si a pesar de ello seguimos hablando de *verdad* es con la voluntad de encontrar, no sólo lo que nos hace ser lo

que somos, sino, sobre todo, el punto a partir del cual podemos recomenzar la tarea de construir nuestra subjetividad con toda la libertad que podamos tener o de la que podamos disponer.

En una conferencia que impartió en la Universidad Católica de Lovaina, en el año 1981¹³, Michel Foucault ponía de relieve una serie de aspectos que, llegados a este punto de nuestra exposición, pueden tener para nosotros una gran relevancia.

En esa ocasión, el autor de la *Historia de la locura* comenzó su alocución haciendo referencia a la figura del psiquiatra francés Leuret quien, en una obra de 1840, describe la forma en que somete a tratamiento a los enfermos mentales de los que se ocupa. Por lo que allí se dice, sabemos que este buen doctor los sometía a una «terapia» de choque, a base de duchas frías y otros tormentos, que no finalizaba hasta que el paciente acababa admitiendo que estaba loco, que todo lo que veía eran alucinaciones y que el médico tenía toda la razón al querer quitárselas de la cabeza.

Según Foucault, el principio que aplica Leuret podría resumirse diciendo que uno no puede a la vez estar loco y tener conciencia de estar loco. En consecuencia, si llega a admitir que está loco, entonces da comienzo en ese mismo momento su recuperación. La clave de todo este procedimiento, lo que busca con desnudo el psiquiatra, es la confesión autoinculpatória del paciente. Que éste diga: «Estoy loco». Se trata, por tanto, de establecer «la confesión como elemento decisivo en la operación terapéutica»¹⁴.

En opinión de Foucault, pese a la distancia que existe entre la relevancia histórica de una y otra figura, hay una cierta proximidad entre los planteamientos de Leuret y los de Freud. En efecto, podemos detectar una serie de prácticas que conectan su trabajo con el del fundador del psicoanálisis. También para éste la asunción consciente de la presencia de algo que ha escapado a la conciencia y la perturba, se revela como esencial¹⁵. En evidente conexión con ello, subraya Foucault la importancia de la confesión en una serie de prácticas, morales, jurídicas y terapéuticas¹⁶.

En última instancia, lo que viene a decirnos es que en nuestras sociedades se ha creado un entramado estratégico que pretende hacer que el individuo llegue a vincularse cada vez más con su verdad. Con ello intenta decir, por expresarlo de una forma resumida y esquemática, que se trata en ellas de lograr:

1. Que el individuo sienta la obligación de decir la verdad sobre sí mismo.
2. Hacer funcionar esa enunciación de la verdad en las relaciones de un individuo con los otros.
3. Que cada cual quede obligado por esa verdad y por el hecho de que esa verdad haya sido dicha¹⁷.

¹³ FOUCAULT, M., *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*, Conférences Université Catholique de Louvain, 1981. IMEC-Archives, D 201.

¹⁴ FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 2.

¹⁵ FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 5.

¹⁶ FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 8 y ss.

¹⁷ FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 10.

Si concedemos que estos elementos reflejan con notable fidelidad algo que sigue sucediendo en las sociedades actuales, habiendo comenzado a fraguarse en ellas desde la modernidad, percibimos las dificultades que el individuo tiene para escapar de las determinaciones de la subjetividad y, cómo no, el carácter sísifco de la tarea del explorador de sueños. Éste levanta algunos estratos con gran dificultad, pero permanece envuelto en esos mismos niveles, situados a medio camino de lo geodésico y lo social, entre los que se encuentran los secretos que nunca tiene al alcance de su mano controlar. Esto nos llevaría a concluir la práctica imposibilidad de separar el sueño del secreto, al menos de una considerable porción de nuestros secretos. Tal vez éstos los secretos más profundos. Así al menos parece indicarlo el hecho de que nunca alcanzamos a recordar, a revivir para la conciencia, nada más que una mínima parte de lo soñado.

SUEÑO Y DESEO

De modo que, si consideramos que el sueño, como lo concebimos desde Freud, es un mecanismo de compensación que permite realizar en el plano de la fantasía aquello que no podemos lograr ver materializado en el de la realidad, ¿cómo no pensar que expresa nuestra verdad más secreta, la verdad de nuestro deseo?

Sin embargo, si esa explicación resulta convincente, ¿cómo convivir con nuestros sueños, cuando éstos nos dicen al oído lo que quisiéramos ocultar, no sólo a los demás, sino también a nosotros mismos? Cabe al propio tiempo pensar —recordado las ideas que a este respecto, según nos dice Lucrecio en su *De rerum natura*, defendió Epicuro— que el sueño es el fruto de un interactuar fortuito de las imágenes y experiencias vividas, que vagan por nuestra mente mientras la conciencia está adormecida. Desde este punto de vista, el secreto que aflora en los sueños no sería el de la subjetividad en sus ocultos fundamentos, sino el de la experiencia, que también nos constituye, que dice mucho de cada cual, pero que no nos define, ya que lo experimentado es vivido por cada uno de manera particular, aunque, de antemano, no pertenece a quien está inmerso en la corriente de sucesos si antes no la integra en lo que ya ha experimentado y, desde la perspectiva de Epicuro, el sueño nunca se integraría en lo vivido ni serviría para integrar lo vivido¹⁸.

Pero nosotros, recogiendo la amplia y difusa influencia del psicoanálisis, hemos aprendido a considerar que lo onírico no es un mero entrechocar azaroso de contenidos de la memoria, mientras la conciencia permanece adormecida. Por eso queremos ver en el sueño el esbozo de un relato y pretendemos incluso en ocasiones hacer el relato de nuestros sueños. Éste envuelve la narración de nuestra desnudez, pero relata una desnudez que ninguna vestimenta puede cubrir.

¹⁸ LUCRECIO, *De rerum natura*, Libro IV, 40 y ss., [Versión española: Madrid, Espasa-Calpe, 1969, p. 148 y ss.]



En efecto, en este caso, lo narrado remite a la corporeidad, apela siempre a un cuerpo, omnipresente, sensible, potente: un cuerpo que se desvela mientras la conciencia se adormece, un cuerpo que se rebela a partir de su remisión a lo animal.

En *L'animal que donc je suis*, plantea Derrida la cuestión de la desnudez; del estar desnudo y no sentirse desnudo, como le sucede al animal, y asimismo la de estar vestido y experimentar la vergüenza o el miedo de llegar a estar desnudo, tal como de forma usual acaece entre los humanos, pues recordemos que no hay sociedad humana en la que sus integrantes permanezcan en una desnudez absoluta ante los otros, aunque a veces nos cueste aceptar que un simple cordel atado al prepucio pueda ser una «vestimenta»¹⁹.

Desarrolla de igual modo una relectura de los textos bíblicos en los que se consagra la supremacía del hombre sobre los animales y se subraya la distancia que existe entre lo animal y lo humano. Para analizar luego las distintas formas filosóficas de aproximación al animal, de representación, de pensamiento acerca de lo que el animal es.

Por último, evocando una pregunta que se hacía Bentham, llega a la cuestión esencial: ¿puede sufrir el animal?²⁰. Ésta es, para Derrida y también para nosotros, la cuestión clave, pues tiene una prioridad, no sólo ética sino al mismo tiempo epistémica, sobre aquella que se plantea como esencial desde la óptica cartesiana, a propósito de si pueden pensar los animales.

La respuesta de Derrida es que no cabe albergar duda alguna con respecto al sufrimiento del animal. Es más, le interesa reflexionar tanto acerca del hecho de la duda previa, cuanto sobre el carácter indudable del sufrimiento, de la angustia, del terror del animal²¹. Por nuestra parte, la pregunta que deberíamos hacernos sería, más bien, ¿cómo hemos podido llegar a tener dudas en relación al sufrimiento de los animales?

Otra cuestión, ya apuntada al inicio del texto pero sobre la que vuelve a incidir después de haber tratado el aspecto del sufrimiento del animal, es la de la unicidad que atribuimos al concepto «animal», como si todos los animales formaran un mismo grupo que se opone de forma radical al hombre²². En ello habría que ver, a mi juicio, el efecto del desplazamiento continuado de algunas certidumbres derivadas del conocimiento científico, en beneficio de ciertos posicionamientos ideológicos interesados en establecer una línea de cesura allí donde la ciencia viene a subrayar la existencia de una continuidad.

Recordemos, por último, que en las páginas de *L'animal que donc je suis*, Derrida revela la relación ambigua entre Heidegger y el biologismo, poniendo en evidencia las terribles implicaciones éticas y políticas que pueden derivarse de esa ideología pseudocientífica. A esa actitud contraponen la de Lévinas, «su humanismo,

¹⁹ DERRIDA, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 18 y ss.

²⁰ DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 48.

²¹ DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 49 y ss.

²² DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 53 y ss.

incluso cuando éste se desarrolla contra el humanismo metafísico, es también un gesto, una toma de posición ético-política frente a todos los discursos, todos los biologismos que pueden convertirse en una amenaza para la cultura propia en la que se expresan»²³.

Pero hay algo más que estamos obligados a reseñar aquí. En efecto, la convicción que hemos llegado a tener acerca de la capacidad de sufrimiento de los animales no es ajena sino que, por el contrario, se relaciona de una manera directa con el reconocimiento de su capacidad para soñar. Su capacidad de sufrimiento puede correlacionarse con la posibilidad que tienen o no de soñar, incrementándose de forma directamente proporcional a esta última. En consecuencia, nuestro reconocimiento de la capacidad de tener sueños, sospechada desde antiguo en el caso de los animales y suficientemente probada en los mamíferos, ha de ir aparejado a la aceptación de su capacidad de sufrimiento²⁴.

CONTAR UN SUEÑO

Pero, volviendo a los humanos, mostremos ahora por qué contar un sueño no es como contar una historia, no es recrear un relato. Habida cuenta de la importancia concedida a la relación entre lo onírico y la creación artística, en particular con la creación literaria, el asunto posee más enjundia de lo que a primera vista pudiese parecer. Claro que también la tiene si la consideramos desde una perspectiva filosófica, en sentido estricto, pues el lugar del lenguaje y su relación con la conciencia son, como ya hemos tenido oportunidad de mostrar en lo que antecede, claves en la determinación de la naturaleza y función atribuidos a los sueños. En todo caso, asumiendo este punto de partida, podemos admitir que el sueño no tiene por qué tener sentido, ni mucho menos encerrar una moraleja de la que sea viable tomar nota y aprender. Sin embargo, nada de esto nos lleva a considerar que el sueño no pueda ser narrado, siempre que esa narración escape desde su origen de los límites de la recreación. Lo cual nos conduce, a su vez, a admitir que la estructura de los relatos tampoco tendría por qué seguir el corriente esquema lineal y ni tener el comúnmente esperado final.

No significa esto que no podamos aprender de los sueños, cuando los contamos, cuando nos los contamos, cuando nos los cuentan, como sueños. Por eso se nos antoja un tanto absurdo pensar que el sueño no pueda ser revivido en la vigilia. Es cierto que, con toda probabilidad, será vivido de una forma diferente. Podemos

²³ DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 197.

²⁴ «En cuanto al sueño y la vigilia, es un hecho de experiencia que todos los animales sanguíneos terrestres duermen y están despiertos. En efecto, todos cuantos tienen párpados los cierran y se duermen. Además, parece que los hombres no son los únicos que sueñan, sino también los caballos, los perros, los bueyes y también las ovejas, las cabras y el género entero de los cuadrúpedos vivíparos: el ladrido de los perros lo demuestra bien». Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos, 1992, 536b.

incluso esperar que en algún momento lo será, pero, en tal caso, ¿será vivido como parte de lo que nos acontece? ¿De qué manera revivirlo si todo intento de contarlo como relato presupone una traición al mismo?

Sucede, en efecto, que cuando el sueño es contado se hace experiencia hablada y deja de ser sueño. El lenguaje, si está fuera del sueño, es incompatible con la experiencia de lo soñado, aunque ésta haya sido vivida como impregnada por él. Únicamente en el interior del sueño puede lo onírico integrar y dominar lo hablado. Fuera del sueño, el lenguaje vuelve a ocupar su posición dominante y a reconocerse en su definición cartesiana: es considerado como la piedra de toque para establecer la escisión entre lo humano y lo animal, de la misma forma en que lo es para levantar una frontera insalvable entre los autómatas y los seres humanos. Desde la sublime condición que le ha sido otorgada, el lenguaje ordena lo soñado y trata de otorgarle un sentido. Pero, desde ella asimismo, traiciona lo onírico de forma irremediable.

CONCLUSIONES

Como apuntábamos al inicio de estas páginas, para Merleau-Ponty, la conciencia puede escapar a las amenazas de lo onírico. De la misma forma, podríamos pensar nosotros siguiendo su línea de reflexión, que es susceptible asimismo permanecer a salvo la percepción de los peligros de la actividad alucinatoria. Para ello, es clave considerar, como hace él, como el elemento probatorio definitivo que «el hecho capital es que los enfermos distinguen la mayor parte del tiempo sus alucinaciones y sus percepciones»²⁵. En consecuencia, siguiendo esta apreciación que tanto nos recuerda al controvertido doctor Leuret del que nos hablaba Foucault, de manera análoga distinguiríamos en todo momento —al menos los que, hasta donde sabemos, no padecemos trastornos mentales— lo soñado de lo real y jamás llegaríamos a confundirlos. Sin embargo, podemos con justicia sospechar que tal cosa sólo puede sostenerse desde una conciencia temerosa y vigilante, tomando como punto esencial de referencia un yo que cierra con cuidado cada despertar las puertas de lo onírico. A pesar de ello, el recuerdo de lo onírico está ahí, puesto que vuelven los sueños y se reiteran en ellos las situaciones y las imágenes. El recuerdo permanece, aunque no siempre pueda ser verbalizado ni sustraído a las contradicciones que su verbalización encierra.

Frente a esto, la orientación del planteamiento de Merleau-Ponty queda clara cuando señala que «no hay experiencia sin palabra», añadiendo que «lo vivido en estado puro no está en la vida parlante del hombre». Si bien él mismo se abre a otras posibilidades al afirmar que «el sentido primero de la palabra está sin embargo en esta experiencia que intenta expresar»²⁶.

²⁵ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 385.

²⁶ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 388.



En todo caso, la hondura de la brecha que tanto empeño ha puesto en cavar se aprecia con más claridad al leer que, a su juicio, «no hay privilegio del conocimiento de sí y el otro no me es más impenetrable que yo mismo»²⁷.

Una y otra vez, como si fuese el fruto de la acción de un hado irremediable, nos encontramos con la contraposición apariencia-realidad, aceptada como garante último del significado. Por ello señala que cuando clasifico «las voces y las visiones de mi interlocutor entre las alucinaciones, es porque no encuentro nada parecido en mi mundo visual o auditivo. Tengo conciencia, por tanto, de escoger por el oído y sobre todo por la vista un sistema de fenómenos que no constituye solamente un espectáculo privado, sino que es el único posible para mí e incluso para otro, y que es lo que se llama lo real»²⁸.

Y añade, estableciendo una nueva correlación, en este caso entre la diada realidad-apariencia y la de salud-enfermedad, que «tengo, por tanto, conciencia de percibir un medio que no ‘tolera’ nada más que aquello que está escrito o indicado en mi percepción, comunico en el presente con una plenitud insuperable». Mientras que, «el alucinado no cree tanto: el fenómeno alucinatorio no forma parte del mundo, es decir, no es accesible, ya que no hay un camino definido que conduzca desde él a todas las otras experiencias del sujeto alucinado o a la experiencia de los sujetos sanos»²⁹.

De esta forma, el que padece una alucinación no está percibiendo el mundo, no lo está conociendo, aunque el contenido de aquella pueda permitirnos establecer que quien la padece capta en su mente las notas clave para desentrañar un significado, y aun una significación escondida para los que perciben el objeto de una forma *normal*. Porque, a juicio de Merleau-Ponty, «el alucinado no ve, no escucha en el sentido normal, usa sus campos sensoriales y su inserción natural en un mundo para fabricar con los desechos de este mundo un medio fáctico conforme a la intención total de su ser»³⁰.

Es claro que, desde esta perspectiva, la condición previa para que se produzca la alucinación, así como la del sueño, es la claudicación de la conciencia. Es ella la que establece la frontera y regula el tránsito de un lado a otro de la misma. De tal forma que, sostiene Merleau-Ponty, «si las alucinaciones deben poder ser posibles, es preciso que en algún momento la conciencia deje de saber lo que hace, sin lo cual ella tendría conciencia de constituir una ilusión, no se adheriría, no tendría, por tanto, ilusión, —y justamente si [...] la cosa ilusoria y la cosa verdadera no tienen la misma estructura—, para que el enfermo acepte la ilusión, es preciso que olvide lo que le empuja hacia el mundo verdadero, que deje de referirse a él y que tenga al menos el poder de volver a la indistinción primitiva de lo verdadero y lo falso»³¹.

²⁷ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 389.

²⁸ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 390.

²⁹ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 390.

³⁰ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 391.

³¹ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 396.

Como vemos, resulta hasta cierto punto sorprendente este afianzarse o anclarse del análisis fenomenológico de Merleau-Ponty en posiciones tradicionales. Conciencia, lenguaje y verdad formarían una tríada de la cual no sólo quedaría excluida la alucinación, sino también el sueño. Pese a ello, concluirá admitiendo una limitación radical en sus planteamientos, ya que acaba señalando que su «confianza en la reflexión conduce finalmente a asumir el hecho de la temporalidad y el hecho del mundo como cuadro invariable de toda ilusión y de toda desilusión: no me conozco sino en la inherencia al tiempo y al mundo, es decir, en la ambigüedad»³².

Recibido: julio 2009; aceptado: septiembre 2009.



³² MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 397.