TEMPORALIDAD Y ONIRISMO. LA FORMA-SUEÑO Y EL DEVENIR-PERSONA

*Gabriel Astey**

RESUMEN: En la antropología filosófica de María Zambrano, la aspiración mayor del sujeto es conciliar la vida anímica –en principio refractaria al concepto– con la intelectual, proyecto de existencia al que la autora llama devenir-persona y para cuyo cumplimiento es indispensable el trabajo de la forma-sueño, esto es, de la actividad onírica ligada a los diversos modos humanos de experimentar el tiempo. Este ensayo expone sucintamente dicho asunto desde dos perspectivas: la fenomenológica y la metapsicológica.

ABSTRACT: In Maria Zambrano's philosophical anthropology, the ultimate goal of the subject is to reconcile the sentimental life with the intellectual life (opposing views in principle). This is an existential project which the author refers to as becoming a person and its success is dependent on the work of the form and dream, namely the oneiric activity linked to the various ways humans experiment with time. In this article, we will present the latter succinctly from two perspectives: the phenomenological and metapsychological.

PALABRAS CLAVE: María Zambrano, devenir-persona, forma-sueño, sucesión, duración, atemporalidad.

KEY WORDS: María Zambrano, becoming a person, form, dream, succession, duration, atemporality.

RECEPCIÓN: 24 de octubre de 2013.

APROBACIÓN: 22 de febrero de 2014.

* Instituto Superior de Intérpretes y Traductores.

TEMPORALIDAD Y ONIRISMO. LA FORMA-SUEÑO Y EL DEVENIR-PERSONA

Aclaraciones preliminares

En 1965 María Zambrano publica *El sueño creador*, libro al que anuncia como “un aspecto de la investigación acerca de los sueños y el tiempo emprendida por quien esto escribe hace ya algunos años”.¹ En 1992 aparece, póstumo, *Los sueños y el tiempo*, en cuya nota preliminar Jesús Moreno escribe: “Los cinco capítulos que componen este libro inédito son como las islas visibles de un mucho más vasto archipiélago submarino. Pues la investigación sobre *los sueños y el tiempo* ha sido uno de los más ambiciosos proyectos de María Zambrano”;² a lo que agrega: “este que iba a ser el último libro de María Zambrano ha sido mientras se iba, largamente, escribiendo, el plano subyacente y silencioso o el invisible compás que trazaba el propio método de Zambrano en cada uno de sus otros libros”.³ En efecto, como puede constatarse en la lectura de estas dos obras capitales, la pesquisa zambrana sobre los vínculos entre la temporalidad y el onirismo ocupan un lugar central en su antropología filosófica, pues para la andaluza la actividad de soñar es, por un lado, la llave que abre las puertas a los diversos pasajes temporales por los que el ser humano recorre la vida, pero también, por otro, el acicate y la guía para que ese ser alcance la plenitud emo-

¹ María Zambrano, *El sueño creador*, 2010², Xalapa, Universidad Veracruzana, p. 37.

² María Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 1992, Madrid, Siruela, p. 9. (Las cursivas son de Moreno Sanz).

³ *Loc. cit.*

cional, existencial y ética que María Zambrano consigna en el concepto de *persona*; los sueños son así el estímulo y la vía para devenir —cada individuo— persona, según un trabajo de *autognosis* que la autora concibe como un despertar paulatino. Se sueña, entonces, para aprender a despertar, a reconocerse cabalmente.

Lo anterior ha sido dicho por los exégetas del pensamiento zambrano repetidas veces, desde los albores de la literatura especializada y hasta fechas recientes. Por ejemplo, en uno de aquellos textos pioneros, se lee:

El sueño creador es ese sendero, ese camino-guía, que se le revela graciosa, gratuitamente al sujeto. Mas solamente cuando esté preparado, abierto. Cuando haya creado dentro de sí un vacío —lo lleno por definición no puede recibir nada— que acoja tanto sus íferos, su “nudo de víboras”, su conflicto, sin engaños, como su anhelo más puro prefigurando en él su finalidad destino.⁴

Más de dos décadas después, María João Neves escribe:

La sustancia de la vida humana es, para Zambrano, el tiempo, hecho en virtud del cual saber circular por su tiempo constituye uno de los conocimientos más valiosos que el ser humano puede adquirir. Según Zambrano, los sueños pueden justamente constituirse en guía para que el hombre sepa recorrer sus múltiples tiempos, creándose así la posibilidad de alcanzar el conocimiento sobre sí mismo [...] El conocimiento de los sueños es, pues, condición de posibilidad de la verdad. [...] La posibilidad del hombre de recorrer sus múltiples tiempos crea condiciones para que dé algunos pasos en el sentido de una existencia auténtica.⁵

Asimismo, el proyecto zambrano de devenir-persona ha llegado a expresarse en forma aforística —Jesús Moreno, en su exhaustiva monografía sobre la andaluza, apunta: “En los sueños el hombre irá dán-

⁴ Fernando Muñoz Vitoria, “Sueño y revelación” en Fernando Savater (*et. al.*), *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano*, 1983, Madrid, Zero-Zyx [83-99], p. 95.

⁵ Maria João Neves, “Estética y sueño en María Zambrano” en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”* núm. 6 [44-50], 2004, Barcelona, Universidad de Barcelona, p. 46.

dose el propio rostro del *ya* a través de sus *todavía no*”—⁶ e incluso críptica —Fernando Pérez-Borbujo define a la *persona* zambraniana como “una subjetividad que está en sí fuera de sí y que porfia por entrar en sí”.⁷ En cualquier caso, en este orden de generalidades, la crítica especializada es unánime.

También lo es cuando destaca el concepto zambraniano de forma-sueño como la pieza maestra de este aspecto de su antropología.⁸ Dicha unanimidad obedece a que la propia andaluza explica repetidas veces y en tono enfático que dos notas singularizan su *modus operandi* filosófico en este campo temático. La primera, el estudio de los sueños según su *eidós*, su forma, y no su contenido: “el sueño, los sueños, no son la presentación de un cierto argumento ante todo, sino el medio, la forma; la forma sueño”;⁹ la segunda, la concepción de la forma del soñar en los términos de una tan peculiar fenomenología de la temporalidad que Zambrano enuncia como todo lo contrario, esto es, como una fenomenología de la atemporalidad, “del sujeto privado de tiempo, de lo que de él brota incoerciblemente ante el contacto [des]nudo con eso, con ese absoluto con el que se las ve a solas, fuera de su medio. El medio del sujeto humano que es la temporalidad”.¹⁰ Según esto, entonces, la forma-sueño es propiamente el lugar de engarce de los órdenes de *los sueños y el tiempo*.

Ahora bien, el hecho de que los exégetas reconozcan el predominio de la idea de la forma-sueño no significa que estén de acuerdo a propósito de los ingredientes que la constituyen, lo cual se debe sobre todo a la problematicidad del concepto zambraniano de sujeto, estruc-

⁶ Jesús Moreno Sanz, *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, 2008, Madrid, (4 vols.), Verbum, vol. IV, p. 350 (las cursivas son suyas).

⁷ Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, “Sueño y vigilia: el nacimiento de la persona en el pensamiento de María Zambrano”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, 2004, Barcelona, núm. 6 [58-70], Universidad de Barcelona, p. 61.

⁸ Así ocurre, por citar sólo algunos títulos monográficos, en Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, 1992, Barcelona, Anthropos; Juan Fernando Ortega Muñoz, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, 1994, México, Fondo de cultura económica; Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, 2008, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ediciones Coyoacán; Jesús Moreno Sanz, *op. cit.*

⁹ *El sueño creador*, p. 43.

¹⁰ *Los sueños y el tiempo*, p. 19.

turado en niveles y apto para experimentar el fenómeno del tiempo según una multiplicidad de modalidades. Éste no es el lugar adecuado para reseñar las divergencias entre los hermeneutas, pero por lo pronto, y para calibrar la complejidad del asunto, adelanto que en el transcurso de este ensayo entenderé la noción de forma-sueño como una sinécdoque particularizante de la subjetividad zambraniana, es decir, como una instancia dinámica que representa a escala las vicisitudes de la vida humana, en el sentido de que vincula los componentes de la persona (la psique y la conciencia) con los modos de la temporalidad (la duración, la atemporalidad y la sucesión) según los tres regímenes de actividad espiritual del individuo (el dormir, el soñar y la vigilia) y en aras de que éste alcance su fin como existente: la autocomprensión.

Así las cosas, en las páginas siguientes intentaré una descripción del funcionamiento del dispositivo llamado forma-sueño, prestando atención a la manera en que la experiencia de la temporalidad por parte del sujeto zambraniano se engarza con su aptitud para elaborar productos oníricos y, mediante esta elaboración, alcanzar la autognosis postulada como meta del proceso de devenir-persona.

54 El Tiempo, sus modos y sus ingredientes

Diversos motivos dificultan la exposición de la idea zambraniana del tiempo. Para empezar, el hecho de que se trata de un concepto equívoco que puede referirse a dos cosas: por un lado, a la suma de varias modalidades de un mismo fenómeno que, juntas, conforman una unidad comprensiva (y así, la sucesión, la duración y la atemporalidad, engarzadas de forma específica, articulan la totalidad del Tiempo, en mayúsculas); por otro, a uno de los dos ingredientes (el otro es el movimiento) que participan en la constitución de las diferentes modalidades temporales (y así, la presencia o ausencia del componente tiempo –en minúsculas–, de la mano de la presencia o ausencia del componente movimiento, contribuye a distinguir entre sí a la sucesión, la duración y la atemporalidad); según esto, entonces, el tiempo es un formante del Tiempo. Adicionalmente, nótese para mayor equivocidad, que una

de las modalidades del Tiempo es la atemporalidad, y que en ella no se da como ingrediente el tiempo, sino sólo el movimiento, de modo que la atemporalidad es un Tiempo sin tiempo.

En segundo lugar, la diversificación del Tiempo en las modalidades señaladas es solidaria de la disociación del sujeto en tres ámbitos de actividad psíquica: la vigilia (acorde con la sucesión), el dormir (acorde con la duración) y el soñar (acorde con la atemporalidad). Así, el campo del Tiempo y el campo del sujeto se apuntalan recíprocamente, y en vista de ello no es posible roturar los límites internos de uno sin demarcar a la vez los del otro.

En otro orden de cosas, tampoco es fácil distinguir si para María Zambrano el Tiempo es una realidad cosmológica o fenomenológica, es decir, si se trata de la temporalidad del mundo, en la que se inscribe la temporalidad de lo viviente, en la que a su vez lo hace la temporalidad de la conciencia; o bien, si de lo que se trata es claramente de la temporalidad de la conciencia y de nada más. A mi entender, Zambrano piensa en un Tiempo mixto y habla sobre él en un sentido fundamentalmente fenomenológico, aunque sin dejar de sugerir que la temporalidad propiamente humana está configurada de tal manera que permite al sujeto relacionarse con el soporte biológico de su psique y su conciencia —el cuerpo— e inclusive con el devenir exterior a ese soporte, y esto a pesar de que en términos fenomenológicos sea imposible tener noción de un tiempo biológico o cosmológico que no esté construido al interior de la conciencia por analogía con la forma del tiempo psíquico.

Ahora bien, salvar estas dificultades implica tener presentes las siguientes precisiones. Primero: una lectura atenta de las fuentes, específicamente de *Los sueños y el tiempo*, manifiesta que el discurso zambraniano siempre se refiere a la vivencia humana de la temporalidad: la autora se ocupa del tiempo psíquico, inmanente, fenomenalizado, y no del tiempo del mundo. Sólo según los protocolos de la intencionalidad de la conciencia puede aclararse la equivocidad del concepto de Tiempo: si se lo dice de muchas maneras, es porque se lo experimenta de muchas maneras. Con todo, pese a que Zambrano no problematiza la naturaleza del tiempo objetivo, sí asevera que la tempora-

GABRIEL ASTEY

lidad psíquica *stricto sensu* está alojada en otra, somática o visceral, que funciona como soporte hilético del tiempo, donde el sujeto despliega su actividad noética. De este tiempo somático, sustrato del psíquico, María Zambrano afirma que:

Es el latir mismo de la vida, o a lo menos con él se confunde; es su manifestación. Y el hombre que se dispone a vivir funde todos sus tiempos en el tiempo de la vida. Su latir se torna manifestación del latir elemental de la vida, se reúne en el concierto de todo lo viviente [...] Pues que todo tiempo es apertura. Al entrar en la temporalidad sucesiva el sujeto se abre a la realidad y se abre a otras realidades, a otros modos de realidad, cuando entra en otros modos de tiempo. Este tiempo último, extremo, del que está sumido en la vida en sueño, no se abre en principio, es el simple latir que es el signo y función viviente. Es signo de la vida en el viviente, la vida misma que trabaja. Y en ello muestra, más que imperfección, indigencia; indigencia que es triunfo renovado... que podría no renovarse; un recomenzar, un recurrir, no un durar. Por eso es ya tiempo.¹¹

Si se admite que, con la postulación de este tiempo visceral, Zambrano demarca un umbral mínimo de la experiencia psíquica de la temporalidad, es viable, entonces, distinguir a partir de él y en contacto con él, el ámbito cabal del tiempo psíquico.

En cuanto a éste, esclarecer la diversidad modal que lo constituye resulta más sencillo si se empieza por reconocer dos cosas: que ella obedece a la presencia o ausencia de dos ingredientes en cada modo del tiempo, y que cada modo es solidario de una forma de actividad noética. La sucesión es el modo temporal de la vigilia; la duración, la del dormir (puro, es decir, no onírico), y la atemporalidad, la del soñar. La presencia o ausencia, en dichos modos, de los formantes “tiempo” y “movimiento” explican la pluralidad modal. Esquemáticamente, esto puede graficarse así (donde los signos + y – representan, respectivamente, presencia y ausencia del ingrediente):

Sucesión:	tiempo (+)	movimiento (+)
Duración:	tiempo (+)	movimiento (–)
Atemporalidad:	tiempo (–)	movimiento (+)

¹¹ *Ibid.*, pp. 68-9.

La sucesión, el tiempo de la vigilia, es el canónico de los modos desde el punto de vista de la fenomenología. Zambrano construye el concepto en sintonía con la *Distentio Animi* agustiniana y la *Zeitbewusstsein* husserliana, esto es, como un presente distendido que opera como sede de las operaciones intencionales del atender, el recordar y el esperar. Por razones de economía expresiva, no es oportuno desarrollar aquí la forma en que la andaluza critica y se apropia de estas dos fuentes; baste, entonces, con poco más que mencionarlas.¹² Sobre la sucesión,

¹² Vid. San Agustín, *Confesiones*, 1986, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, traducción de José Cosgaya, Libro XI, pp. 377-414; y Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 2002, Madrid, Trotta, traducción de Agustín Serrano de Haro, (especialmente los párrafos 10 y 36-9). He aquí los presupuestos agustinianos del concepto de sucesión en María Zambrano: según Agustín, de los tres tiempos mundanos (presente, pretérito, futuro) el único al que podría concedérsele existencia efectiva sería al presente “porque de hecho el pretérito ya no existe y el futuro no existe todavía.” (*Confesiones* XI, 15, 18). Sin embargo, una consideración más detallada del presente se revela aporética, pues, en la medida en que éste durara, por mínimo que fuera su transcurrir, sería divisible en los momentos inexistentes del *ya no* (el pretérito que *fue*) y del *aún no* (el futuro que *será*); de ahí que “sólo se puede concebir un período de tiempo no susceptible de división en partes diminutísimas: éste es el presente. Pero vuela con tal rapidez del futuro al pasado, que apenas si tiene duración. Si tuviera alguna duración, se dividiría en pasado y futuro. Pero el presente no tiene extensión alguna.” (*Loc. cit.*) He aquí la aporía: ¿cómo construir con unidades inextensas una extensión? Agustín traslada entonces la pesquisa al campo de la conciencia del tiempo: postula que el pretérito y el futuro “dondequiera que estén y cualesquiera que ellos sean, no están sino como presentes.” (XI, 18, 23), así como que “quizá sería más exacto decir que los tiempos son tres: presente de lo pretérito, presente de lo presente y presente de lo futuro. Estas tres clases de tiempos existen en cierto modo en el espíritu y no veo que existan en otra parte: el presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la visión y el presente del futuro es la expectación.” (XI, 20, 26). Llegado aquí, Agustín descubre que con la introyección de los tres tiempos en el presente del espíritu ha dejado lugar aún a la aporía de la inextensión del presente. El problema (persistente) ahora reza: ¿es puntual el presente del presente —la visión— o bien transcurre? Si la visión fuera inextensa, toda conciencia del tiempo como flujo sería imposible y toda medición intuitiva de los tiempos también. La solución agustiniana, por paradójica que resulte, consiste en otorgar al presente del presente una estructura distendida: “Esto me ha llevado a la conclusión de que el tiempo no es más que una distensión. Pero ¿distensión de qué? Lo ignoro. Sería sorprendente que no fuera una distensión del mismo espíritu. Porque, ¿qué es lo que mido, Señor Dios mío, cuando afirmo sin precisar: ‘Este tiempo es más largo que aquel’ [...]? Mido el tiempo, ya lo sé, pero no mido el futuro que todavía no existe, ni mido el presente, porque no tiene extensión alguna, ni mido el pasado que ya no existe. Entonces, ¿qué es lo que mido? ¿Mido tal vez los tiempos mientras pasan, no los pasados? Sí, así lo tengo dicho”. (XI, 26, 33).

En cuanto a Husserl, valga decir que la definición agustiniana del tiempo como distensión del espíritu se encuentra en la base de sus investigaciones sobre la conciencia del tiempo. Sintetizo aquí apretadamente lo esencial en ellas. Se logra un análisis fenomenológico de esa

Zambrano dice, por ejemplo: “el modo normal de vivir el presente es sentirlo como fragmento de una corriente temporal: percibiendo su movimiento”;¹³ o bien: “[el sujeto] vive estando presente, en un presente que es estar presentándose, sosteniéndose en ese presente que se reitera en actos ininterrumpidos: se sucede a sí mismo”;¹⁴ e inclusive se refiere a la sucesión como a “esa línea, esa figura que el sujeto extrae como una línea mensurable, donde es posible medir, comparar, como un drama donde las escenas, los conflictos y los desenlaces se dibujan claramente”.¹⁵ Tres notas destacan aquí: a) la sucesión como flujo de vivencias presentes, que se concatenan unas tras otras y cuyo movimiento continuo es percibido; b) la sucesión como vínculo reiterado, ya no sólo de los contenidos vivenciales presentes –cuyo paso se atestigua como si el flujo temporal corriera ante la mirada de la con-

ciencia si se estudia detalladamente un caso cualquiera de captación de un objeto temporal [*Zeitobjekt*]: 1) Este objeto se da por primera vez al flujo de la conciencia en la modalidad del “ahora”: en ese “ahora” el objeto es experimentado como “impresión originaria”, y a partir de ese punto “impresional” comienza a “desplazarse” hacia el pasado, desplazamiento que no implica una desaparición sino una atenuación (es decir, la impresión sigue en el horizonte de la conciencia, aunque ya no en la modalidad del “ahora”). 2) Hay que entender este desplazamiento como una modificación *estructural* y *consustancial* de la impresión originaria, modificación a la que Husserl llama “retención” (como en Agustín, la captación del objeto no es puntual, está distendida). 3) Por último, la modificación retencional de la impresión originaria no consiste solamente en un “ir hacia atrás” de la vivencia que “acaba de pasar”, sino simultáneamente en un “hundimiento”, o “escorzo retencional” que reproduce las conexiones continuamente renovadas que se dan entre la impresión originaria en proceso de retención y *nuevas* impresiones, mismas que se añaden a aquélla y constituyen *con ella* fases de vivencias retencionalmente modificadas según el progresivo darse “hacia atrás”, pero también “hacia abajo” de la corriente de vivencias. En palabras de Husserl y de la mano de su objeto temporal ejemplar favorito, el sonido de una melodía: “El sonido empieza a ser, y “él” mismo sigue siendo constantemente. El sonido-ahora muda a sonido-sido; la conciencia *impresional*, fluyendo sin cesar, pasa a conciencia *retencional* siempre nueva. Avanzando a lo largo del río o conjuntamente con él, tenemos una serie continua de retenciones que lo son del punto inicial. Pero además cada punto previo de esta serie en calidad de ahora, se escorza *a su vez de nuevo* en el sentido de la retención. A cada una de estas retenciones se adhiere, pues, una continuidad de modificaciones retencionales, y esta misma continuidad es, de nuevo, un punto de actualidad que se escorza retencionalmente [...] cada retención posterior no es mera modificación continuada que nace de la impresión originaria, sino modificación continuada de todas las modificaciones incesantes previas del punto inaugural.” (*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 52).

¹³ *Los sueños y el tiempo*, p. 85.

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 28.

ciencia—, sino de los actos noéticos también continuos que conforman dichos contenidos y en los que el propio sujeto se afirma o actualiza como conciencia, esto es, se hace presente por iteración; c) la sucesión como curso temporal de segundo grado, es decir, como representación discreta, segmentada, de la sucesión de primer grado, de la continua noesis con sus correspondientes contenidos vivenciales.

En resumen, la idea zambraniana de sucesión implica: la concatenación de las vivencias atendidas por la conciencia, la concatenación de los actos conformadores de esas vivencias y la segmentación analítica del continuo de los actos y sus contenidos vivenciados. De estos tres aspectos, el más oscuro es el tercero en la medida en que, por una parte, supone una cierta duplicación del presente psíquico, pues de otra manera sería imposible concebir la sucesión como un continuo y, adicionalmente, como una progresión discreta; la autora parece concebir esta duplicación como un acto reflexivo, un recuperar contenidos vivenciales continuos de primer grado en la figura de una secuencia de unidades discretas de segundo grado, lo cual explicaría la interacción entre el ingrediente ‘tiempo’ —entendido como la suma de los actos constitutivos de percatación— y el ingrediente ‘movimiento’ —pensado como la iteración y seriada de dichos actos.

De los modos del Tiempo, a la duración le corresponde el papel de sustrato básico. De los dos rasgos que la conforman, sólo está activo el ingrediente ‘tiempo’, de lo que puede colegirse que la duración es una especie de continuo sin contenidos vivenciales, una suerte de sucesión vacía y refractaria a la segmentación, un flujo sin relieves cualitativos:

La duración no es un transcurrir sino un seguir, una dilatación que no tiene la marcha del tiempo para quien a él está apegado. Es una sombra del tiempo. O su lecho. Lo que le contiene y separa de allí donde no hay en absoluto tiempo [...] No hay transcurrir pero hay un pasar, o un ir monótonamente. Es el desierto uniforme, homogéneo, del tiempo, lo que queda del planeta cuando todo accidente se ha retirado, pero sigue siendo planeta, lisa superficie sin más, extensión que pide ser ocupada [...] En la duración hay tiempo vacante, extensión temporal sin mo-

vimiento que la ocupe. El movimiento del hombre que duerme es el solo latir de sus vísceras, la monotonía de un movimiento que se reitera igual a sí mismo.¹⁶

Este pasaje permite distinguir a la duración del tiempo visceral. No hay que perder de vista que la duración es tiempo de la conciencia, y el otro sólo es del organismo, del soporte corporal de la conciencia; de las últimas líneas del pasaje previo se desprende la noción de que tal vez el pulso del cuerpo podría ser el contenido opaco, irrelevante, de la duración, la cual reflejaría la conexión de la psique con la temporalidad biológica por su umbral mínimo.

Por lo demás, salta a la vista la deuda del concepto con un filósofo francés: la noción zambraniana de duración es prácticamente la misma que la de Bergson, *en lo que respecta a su estructura como fenómeno temporal*. Como se sabe, Bergson acuñó el concepto de duración para definir el continuo del tiempo psicológico, continuo del que no siempre se tiene conciencia explícita y al que además el entendimiento (que tiene el hábito de espacializar los objetos que se le ofrecen) suele otorgar subrepticamente una divisibilidad de la que el continuo carece; para Bergson, la duración es multiplicidad cualitativa que fluye ininterrumpidamente; y no está lejos Zambrano de esta manera de enfocar las cosas cuando concibe a la duración desde la experiencia del dormir: en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* se lee: “el sueño, retardando el ejercicio de las funciones orgánicas, modifica sobre todo la superficie de comunicación entre el yo y las cosas exteriores. No medimos ya entonces la duración, pero la sentimos; de cantidad se convierte al estado de cualidad; la apreciación matemática del tiempo pasado no se realiza ya”.¹⁷

Con todo, hay una diferencia significativa entre las dos nociones de duración. Cuando Bergson se refiere a ella como “una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, de los que cada uno, representativo del todo, sólo se distingue de ellos y se aísla de ellos

¹⁶ *Ibid.*, pp. 72-3.

¹⁷ Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 1999, Salamanca, Sígueme, traducción de Juan Miguel Palacios, p. 93.

para un pensamiento capaz de abstraer”,¹⁸ o cuando escribe que “la pura duración bien podría no ser sino una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con relación a otros, sin parentesco alguno con el número”,¹⁹ de ninguna manera sugiere que el flujo duracional esté vacío de contenidos psíquicos; tan sólo afirma que dichos contenidos se experimentan sin segmentarse unos de otros. En cambio, para Zambrano la duración es únicamente el modo temporal del dormir. Dicho esto en términos fenomenológicos: si bien el sujeto mientras está despierto se dedica a la ejecución encadenada de actos intencionales –noético-noemáticos, de percatación cumplida de vivencias–, cuando duerme (sin soñar) se entrega a ciegas al ámbito de la psique, donde, en puridad, no logra mayor actividad intencional que la de una noesis suspendida, o bien, receptiva, pero ayuna de noemas por captar.

En este mismo orden de cosas: la definición figurada zambraniana de este modo temporal como ‘lecho’ del tiempo no sólo admite leer la metáfora como soporte de la temporalidad, sino que también pone en juego la tópica del sujeto. Es decir: el subyacer de la duración respecto de la sucesión coincide con el de la psique dormida respecto de la conciencia despierta, así como también el mismo tropo sugiere el movimiento descendente del sujeto cuando busca el reposo; el lecho de la duración, entonces, no sólo es el cauce de un flujo temporal, sino también la cama de un durmiente. En palabras de Zambrano:

[ocurre un] entrañamiento del sujeto en la psique y [una] reducción de la psique; reducción que es apagamiento en el simple contacto sensible con el rumor de las entrañas que funcionan. El sueño perfecto es un descender de lo humano hasta el lugar donde la vida confina y hasta amenaza ser hundida en la *physis*. Es lo que el dormir tiene de imagen de la muerte. El cese del tiempo en la duración y el abismarse del sujeto en la psique, que queda apagada, reducida. No en quietud, sino en pasividad, en un reducirse en su límite máximo. Cesar, no en la nada, sino en el continuo de la duración. Continuo que parece sostener el tiempo, todos los tiempos

¹⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

y aun resistir a ellos; especie de materia origen del peso en sí mismo, que hace que todo lo por él atraído pese a su vez.²⁰

Esta gravitación del sujeto hacia su fondo psíquico constata la sustracción de la persona del ámbito del pensamiento vigilante mientras se duerme, pero también indica que aquellas vivencias a las que la conciencia no puede atender durante la sucesión se hunden en la psique hasta alcanzar el fondo temporal de la duración. Me explico: según Zambrano (y esto ocurre en el modo sucesivo), “la persistencia de la atención logra continuidad y transparencia, convierte el fluir de la vida en un cierto modo del ser [...] y esto lleva tiempo, consume tiempo. El que se toma el sujeto para sí y que regala a las vivencias privilegiadas, elegidas por su atención”.²¹ Ahora bien, toda la “masa de vivencias no elegidas para ser elevadas a sentires, percepciones o pensamientos”,²² y que la conciencia no atiende en la vigilia, se sedimentan en el lecho de la duración y esperan ahí ser recuperadas por la actividad onírica. Así pues, aunque neutra si se la considera como flujo temporal sin contenidos vivenciales actuales, la duración es un rico depósito de vivencias inactivas cuyo contenido sólo será accesible al soñar: “queda lo no elegido por la claridad de la conciencia, fuera del tiempo, bajo el tiempo, en los infiernos de la temporalidad [...] De allí será sacado por la actividad mediadora que es soñar, en el mundo intermedio de los sueños”.²³

Por lo que toca a la atemporalidad –inextensa, en cuanto carente del ingrediente ‘tiempo’, mas comprensiva del ingrediente ‘movimiento’– Zambrano no logra pensarla sin convocar al fantasma de la extensión. Se refiere a ella, entonces, en términos paradójicos: “Atemporalidad completa, atemporalidad donde aparece un átomo de tiempo. Atemporalidad con el sentir del transcurrir temporal, con la representación del tiempo”.²⁴ Pero la paradoja se apacigua cuando la autora reformula la

²⁰ *Los sueños y el tiempo*, p. 78.

²¹ *Ibid.*, p. 81.

²² *Loc. cit.*

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Los sueños y el tiempo*, p. 65.

idea de atemporalidad como un presente hipertrofiado, sin horizonte retencional ni protensional, al que llama presente ensanchado:

El ensancharse del presente es un sumirse en el presente, un abismarse en él. Y a una cierta duración de ese estado, el instante parece ceder y diversificarse; un vagabundear de la atención comienza dentro de él, como si dentro de este ancho presente se esbozara una complejidad que deshace su unidad; como si una contenida fluencia, o a lo menos una labilidad, lo irisara como el agua impura irisa una redoma de cristal. Como si no fuera posible que el tiempo se mantuviera así: recogido, uno, esférico, cerrado en sí mismo, con la pureza de una gota de luz suspendida en el vacío. Como si la unidad del tiempo no pudiera mantenerse, y se descompusiera en sí mismo, por sí mismo, al no hacer alusión al pasado y al futuro; al no estar engarzado en la relatividad. Y aun: al no hacer alusión o al no estar situado dentro de un modo: el sucesivo, que a su vez alude y se sostiene en la relación con los otros modos del tiempo; del tiempo vivido más allá de la conciencia, bajo ella y sobre ella, en la vida humana.²⁵

Este pasaje abunda en símiles que definen el asunto por la vía negativa: el presente ensanchado (y, por analogía, la atemporalidad) *no* está ligado con los momentos decursivos del antes y el después, y *no* se sitúa, por ende, en el modo de la sucesión; sin embargo, pese a ello, la atemporalidad tiene una vocación dinámica íntima: esa labilidad, esa disposición a deslizarse dentro de sí misma, de la que habla Zambrano. Dicho esto, me parece que la paradoja de este no-tiempo que se mueve es irresoluble y que cualquier intento de neutralizarla agrediría la estructura de la atemporalidad en su núcleo mismo: por trivial que parezca, recuérdese que lo propio de la atemporalidad es la ausencia de tiempo *más* la presencia del movimiento. Ahora bien, ¿qué clase de movimiento y movimiento de qué? Movimiento no lineal y de las vivencias que la conciencia intenciona mientras sueña:

En los sueños todo se da como si ante un estímulo ignoto se desatara la aparición de un grupo de vivencias sumergidas que, al no estar bajo el imperio del yo, en la fijeza de la temporalidad, se coligan entre sí de modo

²⁵ *Ibid.*, p. 85.

inerte, sin límite, tendiendo cada una a expandirse cuanto le es posible, sin más límite que el impuesto por aquello que el sujeto puede aportar o la vida que ese grupo de vivencias posee por sí, como si un vegetal adquiriese el poder de asistir a parte de su propia vida, a un fragmento que no corresponde a un momento, a un paso del proceso en que consiste su perpetuo integrarse, un análisis caleidoscópico, múltiple y multitudinario.²⁶

En efecto, hay un sentir del transcurrir temporal dentro del soñar, pero ello no equivale a que éste sea sentido *como* transcurrir. Según esto, se trata más bien de una reconfiguración del esquema de la temporalidad, que conlleva, sí, una fractura del orden lineal y unidireccional de la sucesión (hay un tropezar de las vivencias entre sí), pero también una ganancia dimensional que transforma la linealidad del flujo en un espacio amplio. Así las cosas, y como se verá más a fondo en un momento, soñar es la actividad en que, en el modo de la atemporalidad, se recuperan aquellas vivencias que no fueron atendidas en la sucesión y se alojaron en la duración.

Dinámica y economía psíquicas del soñar

64

Por más que Zambrano repudiara el freudismo,²⁷ hay indudables puntos de contacto entre su enfoque del onirismo y el del psicoanálisis clásico; menos desconcertante resulta su afinidad con el pensamiento de Jung. Dicho esto, no sonará tan descabellado lo que sigue.

Según la filósofa, el humano vivir es posible en virtud de la alternancia entre la vigilia y el sueño; si no se soñara, la persistencia homogénea y sin fisuras de la vigilia impediría que el sujeto reconociera su psique, y se reconociera en ella; ahora bien, si no se pudiera estar despierto, el absolutismo de la psique impediría la actividad consciente del sujeto y, con ello, la apertura de éste al mundo y a los otros. En términos psicoanalíticos: *no poder soñar* conduciría a una mutilación

²⁶ *Ibid.*, pp. 119-20.

²⁷ El mejor testimonio de ello es esta encendida diatriba: María Zambrano, "El freudismo, testimonio del hombre actual", en su libro *Hacia un saber sobre el alma*, 2005, Buenos Aires, Losada, pp. 115-40.

psicótica del *yo* respecto del *ello*; pero *no hacer otra cosa que soñar* obstruiría el establecimiento del que Freud llamó proceso secundario (y del concomitante principio de realidad) y confinaría al sujeto al ámbito más embrionario del desarrollo psíquico: el de la satisfacción alucinatoria del deseo. Así las cosas, Zambrano piensa que la única manera de que el sujeto mantenga una alternancia saludable entre la vigilia y el sueño, entre la conciencia y la psique, es mediante una ‘correcta’ forma de soñar, entendiendo por ello una actividad onírica que, durante la vida, lo ayude a convertir la psique *a* la conciencia. Lo digo así, convertir *a*, y no convertir *en*, porque no se trata de, digamos, subsumir al *ello* en el *yo* hasta que no quede residuo de actividad libidinal inconsciente, sino más bien de reconciliar al *ello* con el *yo* y hacer cada vez más armónica la comunicación entre las dos instancias de la subjetividad –los *ínferos* del alma y la conciencia– para que la vida, ni se enajene en el campo de lo noético puro, ni se refugie regresivamente (en términos freudianos) en una psique placentera que le impida ‘nacer’, devenir cabalmente persona. Es ésta una meta que la filósofa expresa así: “Hay que dormirse arriba en la luz. Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio”;²⁸ lo cual es solidario del célebre *motto* zambraniano, “el humano es el ser que padece su propia transcendencia”;²⁹ así como de la bien humorada sentencia: “una vez que se ha nacido, sea delito o no, no hay más posible escapatoria que el acabar de nacer tanto como sea permitido”.³⁰ Ahora bien, de la actividad mediadora del onirismo se encarga la forma-sueño; gracias a ella, se engarzan la psique y la conciencia en el acto de soñar; la autora concibe este nexo como un ‘hospedaje’ del *yo* en el *ello*, que permite al segundo ceder al primero un conglomerado de contenidos psíquicos (vivencias sumergidas las llama ella), cesión que ocurre en el presente puntual, pero aun así distendido de la atemporalidad; cada paquete psíquico cedido al *yo* es un sueño.

²⁸ Zambrano, *Claros del bosque*, 1993, Madrid, Seix-Barral, p. 39.

²⁹ *Los sueños y el tiempo*, p. 18.

³⁰ *El sueño creador*, p. 90.

Pero, ¿cuál es la función de estos paquetes? Con todo y que Zambrano es reticente a validar la conocida definición freudiana del sueño como “la realización (disfrazada) de un deseo reprimido”,³¹ su modo de ver las cosas es afín al siguiente aserto del padre del psicoanálisis a propósito de los motores de la *Traumarbeit*: “Todo sueño en formación exige al *yo*, con ayuda del inconsciente, la satisfacción de un instinto, si el sueño surge del *ello*, o la solución de un conflicto, la eliminación de una deuda, la adopción de un propósito, si el sueño emana de un resto de la actividad preconsciente”.³² En efecto, de entre los varios tipos de sueño que Zambrano concibe, los dos más relevantes son los *sueños de la psique* y los *sueños de la persona*, par análogo a la dupla freudiana de los *sueños del ello* y los *sueños del yo*. En el caso de la filósofa, los sueños de la psique están marcados por la avidez, por “la *orexis*, el deseo, [que] es la pasividad que ha ascendido a un cierto grado de actividad”,³³ aun cuando para ella no se trata de un apetito del ello, sino más bien de un deseo de lo psíquico por sublimarse (esto es, por cambiar su destino pulsional) en el yo, por despojarse de una “densa carga emotiva”³⁴ y ligarse a “una especie más alta de sueño”,³⁵ la de los sueños de la persona. En cuanto a éstos, su naturaleza los acerca bastante a los sueños del yo freudianos, puesto que también ellos buscan la solución de un conflicto, la eliminación de una deuda, la adopción de un propósito, aunque en un sentido mucho más radical, ajeno al prosaísmo del existir intramundano. Los sueños de la persona están ligados a una “ética del soñar”³⁶ y el conflicto que tratan de resolver es el de la “enajenación inicial de alguien que busca identificarse”,³⁷ por lo que Zambrano los concibe como “el punto culminante de un proceso personal [...] donde la verdad venga a nuestro encuentro”.³⁸ Como puede

³¹ Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, 1973, Madrid, Biblioteca Nueva, traducción de Luis López Ballesteros, p. 445.

³² *Idem*, “Compendio del psicoanálisis”, en *op. cit.*, p. 3394.

³³ Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, *op. cit.*, p. 25.

³⁴ *Ibid.*, p. 142.

³⁵ *Ibid.*, p. 145.

³⁶ *Ibid.*, p. 20.

³⁷ *Ibid.*, p. 16.

³⁸ *Ibid.*, p. 160.

verse, para la andaluza no hay distinción tajante entre los sueños de la psique y los de la persona, pues inclusive los primeros, los de *orexis*, están cargados con el deseo de abrir paso a los segundos.

En virtud de esta orientación teleológica de la actividad onírica —misma que, en su óptima expresión, instiga el proceso de antropogénesis llamado por Zambrano devenir-persona— tampoco es equivocado acercarse su enfoque del soñar al de Jung, quien define al sueño como:

Un producto natural de la psique, altamente objetivo, de modo que de él cabe esperar por lo menos indicios y alusiones referentes a ciertas tendencias fundamentales del proceso psíquico. Ahora bien, puesto que este proceso —como todos los procesos vitales— no es un mero decurso casual, sino que está también orientado conforme a fin, pueden esperarse del sueño, que no es sino una imagen refleja del proceso vital psíquico, indicios tanto acerca de una causalidad objetiva como de tendencias igualmente objetivas.³⁹

En sintonía con estas ideas, Zambrano escribe:

La acción verdadera que los sueños de la persona proponen es un despertar del íntimo fondo de la persona, ese fondo inasible desde el cual la persona es, si no una máscara, sí una figura que puede deshacerse y rehacerse; un despertar trascendente. Una acción poética, creadora, de una obra y aun de la persona misma, que puede ir así dejando ver su verdadero rostro, que puede ser visible por sí mismo, que puede llegar a ser invisible confundándose con la obra misma.⁴⁰

La afinidad, pues, del pensamiento zambraniano con la psicología analítica de Jung es evidente. En efecto, para el psiquiatra suizo el objetivo último de la vida es la *Selbstverwirklichung* (desarrollo del sí mismo) o *Verselbstung* (conversión en sí-mismo), un proceso que exige la asunción por el yo de los contenidos del ello, que por eso mismo es análogo al de

³⁹ Carl Gustav Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, 2010, Barcelona, Paidós, p. 26.

⁴⁰ Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, p. 71.

GABRIEL ASTEY

la constitución zambraniana de la persona, y que involucra forzosamente la *Traumarbeit*. Esta ‘conversión’, entonces, supone que “quien progresa por esta vía de realización de su mismidad inconsciente necesariamente traslada el contenido del inconsciente personal a la conciencia, con lo cual se amplía el ámbito de la personalidad”.⁴¹

Hasta aquí mi exposición, esbozo de exploración fenomenológica y metapsicológica del territorio de la forma-sueño.

⁴¹ Jung, *op. cit.*, p. 35.