

FENOMENOLOGÍA DE LOS SUEÑOS EN DIÁLOGO CON ARISTÓTELES

JORGE ENRIQUE PULIDO BLANCO*

doi: 10.11144/Javeriana.uph41-82.fsda

RESUMEN

El mundo del ensueño y el mundo de la vigilia raras veces se oponen o se excluyen de manera tajante; más bien, una de las características de tal relación es la posibilidad de una inminente irrupción de uno en el otro. La tesis general de este artículo es que la tradición filosófica de Aristóteles a Husserl no cuenta con una orientación para acceder al fenómeno de los sueños que no privilegie la vigilia. Esta dificultad está detrás de una serie de problemas y paradojas que se pueden explicitar ejemplarmente mediante una aproximación a la teoría aristotélica sobre el dormir (*hýpnos*) y el soñar (*enýpnion*), en los tres tratados dedicados al tema en *Parva naturalia*. La tematización aristotélica es analizada y criticada de cara a una posible fenomenología de los sueños, de la cual ya hay algunos vestigios en Husserl y Heidegger, pero que se desarrolló sistemáticamente en Fink. El artículo propone que al reelaborar las “piezas faltantes” del acercamiento aristotélico, así como la prioridad que la primera persona tiene en la fenomenología, sería posible abrir una vía de exploración que lleve a pensar el sueño en la realidad de su efectuación concreta. Este enfoque permite evidenciar tres requerimientos fundamentales para pensar la fenomenalización del ensueño, a saber: el entrecruzarse de los mundos de la vigilia y del ensueño, la maximización y la móvil ordenación de las sensaciones durante el sueño y, finalmente, el afloramiento del reino afectivo. Estos tres fondos problemáticos ponen sobre la mesa la pregunta por los límites de la manifestación (de los ensueños) y, en ese sentido, abren un posible diálogo con la fenomenología francesa contemporánea.

Palabras clave: fenomenología; Aristóteles; prioridad de la vigilia; fisiología del dormir; entrecruce vigilia/ensueño

PHENOMENOLOGY OF DREAMS IN DIALOGUE WITH ARISTOTLE

ABSTRACT

The dream world and the waking world are rarely sharply opposed or excluded; rather, one of the characteristics of such a relationship is the possibility of an imminent irruption of one into the other. The general thesis of this article is that the philosophical tradition from Aristotle to Husserl does not have an orientation to access the phenomenon of dreams that does not privilege wakefulness. This difficulty is behind a series of problems and paradoxes that can be exemplarily explained through an approach to the Aristotelian theory of sleeping (*hýpnos*) and dreaming (*enýpnion*) in the three treatises dedicated to the subject in *Parva naturalia*. The Aristotelian thematization is analyzed and criticized in the face of a possible phenomenology of sleeping and dreaming, of which there are already some vestiges in Husserl and Heidegger, but which was systematically developed in Fink. The article proposes that by reworking the “missing pieces” of the Aristotelian approach, as well as the priority that the first person has in phenomenology, it would be possible to open a path of exploration that leads to thinking about the dream in the reality of its concrete realization. This approach allows us to highlight three fundamental requirements to think about the phenomenalization of dreaming, namely: the interweaving of the worlds of waking and dreaming, the maximization and mobile organization of sensations during sleep and, finally, the emergence of the affective realm. These three problematic backgrounds put on the table the question about the limits of manifestation (of dreams) and, in that sense, open a possible dialogue with contemporary French phenomenology.

Keywords: phenomenology; Aristotle; priority of wakefulness; sleep physiology; wake/dream relationship

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

Correo electrónico: joepulid@uis.edu.co

Para citar este artículo: Pulido Blanco, J. E. (2024). Fenomenología de los sueños en diálogo con Aristóteles. *Universitas Philosophica*, 41(82), 161-189. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph41-82.fsd

Este artículo se escribió en el marco del proyecto de investigación “Uso del tiempo libre y cuidado de sí. «Resonancias de cuidado» en la sociedad de la aceleración”, Universidad Industrial de Santander, Colombia.

Si esta mañana y este encuentro son sueños, cada uno de los dos tiene que pensar que el soñador es él. Tal vez dejemos de soñar, tal vez no. Nuestra evidente obligación, mientras tanto, es aceptar el sueño, como hemos aceptado el universo y haber sido engendrados y mirar con los ojos y respirar.
Borges, *El otro* (2016a, p. 441)

1. Introducción. El sueño y el problema del límite en la fenomenología reciente

EN LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA RECIENTE la expresión “fenomenicidad” expresa fundamentalmente un problema: el problema del límite de la manifestación y del aparecer como tal. La esencia de la manifestación pensada polémicamente en relación con la reducción eidética de Husserl, o con la reducción existencial de Heidegger, ha conllevado una interrogación por el aparecer como tal y por fenómenos que, en el interior de la metafísica de la presencia e, inclusive, en la primera y segunda generación fenomenológica, o bien no eran tenidos en cuenta o bien eran explicados insuficientemente. Filósofos como Michel Henry (2015), Jan Patočka (2004), Jean-Luc Marion (2011) y Renaud Barbaras (2013), entre otros, han abierto una senda de interrogación acerca de lo que puede fenomenizarse, llegar a mostrarse por sí mismo y en sí mismo y, por tanto, acerca de la aplicabilidad de la fenomenología¹. La pregunta que buscamos desarrollar en esta reflexión se plantea en ese horizonte y puede ser formulada en los siguientes términos: ¿en qué medida la cuestión, aparentemente tan distante, de la fenomenalización del ensueño permite explicitar algunos de los límites de la fenomenicidad en la que la metafísica de la presencia emplazó, también, al sueño y al soñar?

El sueño es uno de esos fenómenos que, desde Husserl, ha representado un reto para la fenomenología. Es, de hecho, un escenario en el que confluyen fenómenos que parecen manifestarse solo de manera impropia, reclamando así una explicación unitaria. Por ejemplo, en el dormir irrumpe en toda su realidad la

1 Sobre los límites de la fenomenicidad como motivo fundamental de la fenomenología francesa contemporánea, véase Gondek y Tengelyi, 2011.

naturaleza del cuerpo propio que se sustrae a mi intencionalidad. En esa misma línea, cuando en el dormir sobreviene el soñar, el soñante se ve arrastrado a un mundo de imágenes sin afección que él no controla ni regula. Además, el sí-mismo soñado aparece como otro del sí-mismo que sueña, sin que, por ello, deje de ser mío. Por otro lado, la intersubjetividad no aparece en el sueño como constituida por la subjetividad despierta, ni como otro que también está soñando; en los sueños, el otro siempre está en una vigilia soñada. En definitiva, el problema fenomenológico general que el soñar pone sobre la mesa es el problema del acceso a él mismo; es decir, el posible límite de la constitución fenomenológica, ya que el soñar viene a mí como un flujo que me sorprende y me imbuye en él. Por su parte, la rememoración de los sueños, la cual sería la candidata por excelencia para “acceder” a ellos, fracasa precisamente en cuanto que del sueño no hay un verdadero recuerdo, puesto que en él se acredita el aparecer autónomo de una trama-imagen de mundo sin original.

Si se echa una mirada a la tradición del problema, se verá que estas son algunas de las razones que han llevado a que la fenomenología se escinda en lo que respecta a su toma de posición frente al sueño. El propio Husserl (1993; 1968; 2006) toma partido en favor de la posibilidad de examinarlo fenomenológicamente y, especialmente, en *Die Krisis*, en *Phänomenologische Psychologie* y en los *C-Manuskripte* elabora algunos análisis que, con todo, de ser contrastados sistemáticamente con textos fundacionales de la fenomenología como *Logische Untersuchungen* o *Ideen I*, mostrarían la necesidad de repensar aspectos esenciales de la doctrina y del método fenomenológicos, como el primado de la intuición y el principio fenomenológico de todos los principios (*Ideen I*, § 24), ya que ni el dormir ni los ensueños se dan *leibhatig*, de cuerpo presente. De igual manera, Eugen Fink (1966), Theodor Conrad (1968), Nicolas de Warren (2010), Julia Iribarne (2002) y Hans Reiner Sepp (2015) admiten la fenomenicidad del sueño y desarrollan análisis que extienden el planteo de Husserl (Rabanaque, 2018). Por su parte, Jean-Luc Nancy (2007) y Dieter Lohmar (2008) cuestionan la posibilidad de un acceso al sueño en virtud de la imposibilidad de experimentarlo conscientemente y de su relación problemática con la causalidad, la identidad y el orden temporal, aspectos que harían imposible un tratamiento metodológicamente seguro del fenómeno (Rabanaque, 2018).

Este trabajo parte de la aseveración de que “*hay ensueños*” y su hipótesis propone que pensar este fenómeno desde *la realidad del acto*² de soñar implica una explicitación y crítica de los límites metafísicos en los que se ha situado su fenomenicidad, sin la cual es imposible tematizar su fenomenalización. En este sentido, tomamos partido en favor de la posición husserliana y de sus originales continuadores, sin que esto implique que vayamos a hacer un análisis fenomenológico de la experiencia del dormir o del soñar en sentido husserliano. El mundo del ensueño y el mundo de la vigilia raras veces se oponen o se excluyen de manera tajante; más bien, una de las características de tal relación es la posibilidad de una inminente irrupción de uno en el otro. La tesis general de este artículo es, por ende, que la tradición filosófica de Aristóteles a Husserl no cuenta con una orientación para acceder al fenómeno de los sueños que no privilegie la vigilia. Esta dificultad está detrás de una serie de problemas y paradojas que se pueden explicitar ejemplarmente mediante una aproximación a la teoría aristotélica sobre el dormir (*hýpnos*) y el soñar (*enýpnion*) en los tres breves tratados “Acerca del sueño y de la vigilia” (Aristóteles, 1955, 1987a), “Acerca de los ensueños” (Aristóteles, 1987b) y “Acerca de la adivinación por el sueño” (Aristóteles, 1987c)³. La tematización aristotélica será analizada y criticada de cara a una posible fenomenología de los sueños, de la cual ya hay algunos vestigios en Husserl (2006) y Heidegger (1983), pero que se desarrolló sistemáticamente en Fink (1966). El artículo propone que al reelaborar las “piezas faltantes” del acercamiento aristotélico, así como la prioridad que la primera persona tiene en la fenomenología, sería posible abrir una vía de exploración que lleve a pensar el sueño en la realidad de su efectuación concreta.

-
- 2 Tomo la expresión “*réalité de l'acte*” de Michel Henry (2015), quien la usa en *La esencia de la manifestación* (§§ 14, 25 y 54), aunque aplicada por él a un contexto bastante distinto. Henry alude a *la efectuación fenomenológica concreta*, a *la efectividad de la fenomenalidad* de la inmanencia, la autoafección. Pensada desde la realidad de su acto, la autoafección revela que la inmanencia se opone el horizonte de la trascendencia para la aparición de afecciones y, con ello, del ente, del ser del ente y del mundo. Me propongo aprovechar esta noción en lo concerniente al ensueño, de manera que, sobre esta base, pueda considerar críticamente el modo aristotélico de pensar su fenomenicidad.
- 3 La edición y comentario de Gallop (2015) ofrece una perspectiva global sobre estos tratados, así como sobre la discusión filosófica a su alrededor.

Este enfoque permite evidenciar tres requerimientos fundamentales para pensar la fenomenalización del ensueño, a saber: el entrecruzarse de los mundos de la vigilia y del ensueño, la maximización y la móvil ordenación de las sensaciones durante el sueño y, finalmente, el afloramiento del reino afectivo. Estos tres fondos problemáticos ponen sobre la mesa la pregunta por los límites de la manifestación (de los ensueños) y, en ese sentido, abren un posible diálogo con la fenomenología francesa contemporánea. Nuestra exploración determinará que existe una delgada línea de frontera para pensar el aparecer de los ensueños en el emerger de la trama-imagen de un mundo sin subjetividad dominante y que, para poder pensar esa línea de frontera, se requiere una perspectiva que se abra a esos fenómenos límite de la fenomenología que convergen en el soñar.

2. Algunos antecedentes del acercamiento aristotélico a la fenomenicidad del ensueño

EL TRATAMIENTO DE LOS ENSUEÑOS EN LA ANTIGUA GRECIA es denso y complejo. Las menciones al tema en la literatura se remontan desde Homero hasta Artemidoro Daldiano (Del Corno, 1988). Bajo esa perspectiva, encontramos que la distinción léxica entre “ensueño” (*enýpnion*) y “dormir” (*hýpnnon*) recorre prácticamente toda la historia de la literatura griega en los géneros más diversos: la épica, la lírica, la tragedia, la historiografía, la prosa científica y filosófica y la poesía helenística (Fernández & Vinagre, 2003). Los tratados aristotélicos “Acerca del sueño y de la vigilia”, “Acerca de los ensueños” y “Acerca de la adivinación por el sueño” no representan ninguna innovación en lo que al vocabulario se refiere y asumen, así, las expresiones provenientes de Hipócrates y, con un menor uso, de Platón (Fernández y Vinagre, 2003), a saber: *hýpnnon* y *enýpnion*, dormir y ensueño.

No obstante, frente a la tradición anterior, el acercamiento aristotélico se articula con un enfoque característico de su tiempo que busca considerar racionalmente el ensueño –al modo de cualquier otro fenómeno de la naturaleza– y, desde esta perspectiva, el filósofo ensaya una explicación fisiológica tanto para el dormir como, *parcialmente* al menos, para el ensueño. Ello representa un giro con respecto a los primeros filósofos griegos, quienes habían llevado a cabo principalmente un acercamiento a la cuestión desde la perspectiva de la adivinación;

es decir, discutiendo el ensueño en un contexto religioso y mítico (Dodds, 1997). De este modo, Heráclito, Jenófanes y Demócrito buscaban responder a la pregunta acerca de si los ensueños tienen, o no, alguna conexión con la realidad y cómo sería ésta, en caso de tenerla. Es con la medicina hipocrática que se ensaya una manera de encarar los ensueños que será determinante para Aristóteles. En el tratado hipocrático *Sobre el régimen*, dice Dodds (1997), hay “un interesante intento de racionalizar la *oneirokritiké* relacionando amplias clases de sueños con el estado fisiológico del soñador y tratándolos como síntomas importantes para el médico” (p. 118).

La fisiología del dormir y del ensueño, como veremos más adelante, es el terreno especulativo en el que se desarrolla la reflexión aristotélica sobre su fenomenicidad, y a esta orientación el filósofo hace valiosos aportes. La consideración de Aristóteles sobre el ensueño va a ser, así pues, científica –inclusive cuando discute la posibilidad o imposibilidad de la adivinación–, en el sentido de que buscará atenerse a procesos fisiológicos constatables en el cuerpo del durmiente o, en su defecto, establecerá analogías con los procesos que podemos observar en la vigilia. Hay que dejar de lado toda expectativa ajena a un abordaje racional (en este sentido específico) de la ensoñación⁴.

3. La explicación del fenómeno del dormir (hýpnos) como base para esclarecer el ensueño (enýpnion)

EL DORMIR ES EL PUNTO DE PARTIDA. Aristóteles lo concibe en oposición a la vigilia, como una *privación* suya. En cuanto contrarios, el dormir y la vigilia lo son de algo común que subyace a su divergencia y sobre lo cual ellos recaen. Ese *sujeto* común es la percepción, la *aisthésis*, aquello gracias a lo cual “están despiertos los que están despiertos y duermen los que están dormidos” (Aristóteles, 1987a, 454a, 6-7). Es de suma importancia que el dormir se define como una suerte de “atadura e inmovilidad” (454b, 10), mientras que la vigilia es una “liberación y

⁴ Un tercer actor que no podemos incluir en la discusión de este artículo es el científico. Así como Aristóteles está empapado de las ciencias de su tiempo, la reflexión fenomenológica sobre el sueño se enriquece con los aportes de la medicina del sueño, la neuropsicología, la neurociencia cognitiva y la experimentación del sueño. En esta dirección, véase Sutton, 2009 y la compilación de Pace-Schott *et al.*, 2003.

aflojamiento” (454b, 27)⁵. Dormir es, naturalmente, una forma de inmovilidad externa, *akinesia*, que cae sobre el durmiente. Pero llama más la atención la forma en la que esta se precipita sobre nosotros, como una “atadura”, *desmós*. Heidegger (1983), uno de los pioneros de la rehabilitación de Aristóteles en el siglo XX, en el único pasaje de su obra en el que alude sucintamente a este tratado aristotélico, traduce la expresión *desmós* por *Gebundenheit*, sujeción (p. 94). El dormir que sobreviene es una coerción intrínseca de la *aisthesis*, no una forma en la que esta llega a estar maniatada por algo externo⁶.

Volviendo a Aristóteles, la mentada sujeción tiene, además, algo particular: afecta en cada caso al principio mismo de la *aisthesis* y por ello no a los sentidos de forma individual y secuencial, sino a la base que los soporta, el *kýrion aisthetérion* o *prótou aisthetérion*, el sensorio rector o primario. Él es el *sujeto sujecionado* por la aparición del dormir. Concebida de este modo, la relación entre dormir y vigilia se torna tensa, conflictiva. La vigilia deviene coercionada intrínsecamente por un movimiento suyo que la lleva a la inmovilidad, a la *akinesia*, hasta el punto de que la vuelta a sí misma es una liberación del sensorio rector; es decir, una reactivación suya. Mientras que el dormir nos llega como una carga pesada, el despertar tiene el sentido de un alivio. El insomnio (ausencia de la carga) y la pereza (exceso de alivio) son ejemplos extremos del tipo de tensión que se requiere para que existan un dormir y una vigilia saludable.

El punto conflictivo es que la perspectiva del dormir como sujeción e inmovilidad del sensorio rector traslada la cuestión a otra instancia, o más bien hace que una explicación sea imposible sin algún tipo de *remisión* a una instancia que

5 Husserl (1993; 2006) entiende el dormir como un “dejar-caer” (*Fallenlassen*), como una “des-actualización” (*Ent-Aktualisierung*) y como una “distensión” (*Entspannung*) de la vida de conciencia. Fink (1966) hablará de “hundimiento” (*Versunkenheit*) en el que se ha-perdido-mundo (*Weltverlorenhaben*), entendiéndolo, a su vez, el soñar como una “fantasía sumergida” (*versunkene Phantasie*). Por su parte, Conrad (1968) entenderá el sueño como un estar ahogado (*Ertrunken-sein*) en el mundo de la fantasía.

6 Dos detalles son de resaltar en el breve pasaje dedicado por Heidegger (1983) a este tratado. En primer lugar, que traduzca “principio” por *Wesen*. Habla, entonces, de “*eine Gebundenheit des Wesens*” (p. 94). En segundo lugar, que reconozca un carácter peculiar (*eigentlich*) de un tratado en el que Aristóteles vio algo curioso (“*hat etwas Merkwürdiges gesehen*”), justamente la *Gebundenheit des Wesens*. Termina su comentario diciendo que esta idea abre una perspectiva de largo alcance que en términos metafísicos no ha sido desarrollada (“*die in metaphysischer Absicht keineswegs ergriffen ist*”).

comodule el advenimiento de la sujeción y el afloramiento de la liberación. Se da un cambio de mando entre una facultad, la *aisthesis*, y otra, la facultad vegetativa. La nutrición, la circulación, la temperatura corporal y la respiración serán los procesos de carácter fisiológico que modularán, en una de las direcciones, el tránsito de la actualidad de la *aisthesis* a su estar en potencia, movimiento en el que se da una suerte de *emplazamiento* de la facultad vegetativa sobre la *aisthética*. La otra dirección es la fatiga del animal en su conjunto que hace necesario el reposo (455b, 20-23). Así, Aristóteles (1987a) llega a una primera conclusión de sus análisis de la siguiente manera:

Queda, pues, dicho, cuál es la causa del dormir, que es la reacción de la materia sólida que había ascendido en masa por causa del calor natural hacia el sensorio primario; asimismo, qué es el sueño, el agobio (*katálexis*) del sensorio primario, hasta el punto de que no se puede actuar, que se produce necesariamente –ya que no es posible que el animal exista sin las condiciones que lo configuran– y para su propia conservación pues el descanso conserva (458a, 25-30).

Así pues, son dos las variables implicadas en la causa material y en la eficiente del dormir. Por una parte, el animal mismo *se fatiga*, *se cansa* de los movimientos que comporta la vigilia de la vida. Por otra parte, el animal mismo es transido por un complejo de procesos fisiológicos para el sostenimiento de la vida y cuya finalidad es, según Aristóteles, la vigilia. En consecuencia, el sueño cae sobre nosotros, nos sobreviene como un suceso en nuestro cuerpo animado que no podemos controlar. Las dos variables son, pues, reducibles a una sola, a saber, la irrupción de la actividad vegetativa sobre el sensorio primario, bien sea por vía de la alimentación o por vía del cansancio, puesto que este se va gestando en el transcurso de la vigilia hasta que toma posesión completa del viviente en un determinado instante (*katálexis*). No obstante, esta toma de posesión del viviente es imposible si no hay sincronía con los movimientos que se originan a partir de la nutrición. Por eso, Aristóteles le da a la transición vigilia-dormir el nombre de sujeción, inmovilidad y, en el pasaje recién citado, “agobio” repentino (*katálexis*) del *próton aisthetérion* por parte de la facultad vegetativa. Las funciones que a esta le conciernen siempre están presentes, pero solo llegan a generar una *oposición real* frente a la *aisthesis* cuando sobreviene el dormir: entonces, la

vegetativa consigue sujetar a la facultad perceptiva, inmovilizarla y llevarla a su agobio repentino⁷.

Redondeando lo dicho bajo el modelo aristotélico de las causas, cabe decir que la causa material y la causa eficiente del dormir es la vegetatividad del animal, la causa formal el agobio repentino del sensorio primario que se explica a partir de la vegetatividad y, por último, la causa final es el descanso que repone al animal para la vigilia, dado que “sentir y pensar es la finalidad en todos aquellos en los que se da una de estas facultades” (Aristóteles, 1987b, 455b, 24).

4. La fenomenicidad del ensueño: imagen acompañada de sujeción, inmovilidad y agobio repentino

EN EL TRATADO “ACERCA DEL SUEÑO Y DE LA VIGILIA” (Aristóteles, 1987a), encontramos una primera mención sobre la fenomenicidad del ensueño en cuanto imagen (*phántasmata*). Aristóteles parte de la observación de que algunos durmientes se mueven y realizan otras acciones más complejas mientras duermen, como contestar preguntas. Estos fenómenos, dice el filósofo, no pueden darse “sin imágenes, ni alguna sensación, pues el ensueño es, en cierto modo, una sensación” (1987a, 456a, 25-26). En la vigilia, estas acciones son posibles gracias a que en ella operan a un cien por ciento la *aisthesis* y la *phantasia*. Por ende, y de acuerdo con lo dicho en el apartado anterior, en el dormir, cuando se presentan ensueños testimoniados por los movimientos del durmiente o porque habla, etc., debemos presuponer *algún grado* de acción de estas facultades.

Nuevamente aquí aparecerá un punto conflictivo. Al realizarse sobre la base del dormir, el ensueño no puede ser descrito apelando a la *aisthesis* sin más, ni

7 Este resultado permite volver críticamente la mirada sobre el comentario de Heidegger al pasaje aristotélico mencionado en nota anterior. Resulta claro que Heidegger (1983) busca minimizar el rol jugado por la facultad vegetativa en el dormir y el despertar, dado que no solo no la menciona, sino que interpreta *desmós* como sujeción en el sentido en que no puede ser acogida („nicht hinnehmen kann”) por la *aisthesis*, sino en cada caso por ella misma. Llama la atención que esto solo es un rasgo de lo dicho por Aristóteles, pues habría que agregar el carácter pasivo de la *aisthesis* en el dormir y en el despertar, en tanto que estas son *afecciones que a ella le sobrevienen y por causa de otro*. Las fuentes de la sujeción (de la cual Heidegger menciona solo un matiz), de la inmovilidad y del agobio repentino (ignoradas por Heidegger), se encuentran en los procesos corporales, fisiológicos, de la nutrición, la circulación, la respiración y la temperatura del animal.

tampoco a la *phantasia* que aquella posibilita. Acabamos de ver, precisamente, que mientras se duerme el sensorio primario entra en una especie de “hibernación”; sin embargo, Aristóteles no puede descender un escalón más hacia una facultad más básica que soporte la explicación aquí requerida. Por eso, buscará algún recurso fenoménico *en la vigilia* que le permita *proyectar* lo que sucede con el darse de imágenes en el ensueño en ausencia de una afectión directa de los sentidos por objetos externos⁸. Su recursividad será, a la vez, teóricamente heroica y fenomenológicamente desesperada.

En “Acerca de los ensueños” (Aristóteles, 1987b), recurre al análisis de vestigios de percepción que quedarían impresos en los órganos sensoriales incluso una vez se ha retirado el objeto propio que causó la sensación. Los ejemplos ingeniosos ofrecidos en este pasaje muestran la gran dificultad aristotélica para explicar el aparecer del ensueño como tal y nosotros los podemos clasificar en:

(1) es una característica de los cuerpos naturales el que la fuerza que actúa a distancia va decreciendo hasta que el vestigio desaparece: al lanzar un proyectil las porciones de aire sucesivas van comunicando el movimiento en ausencia de su causa (459a, 25-30).

(2) la comunicación de la fuerza hace que la percepción aumente de intensidad hasta dejar una huella equivalente: cuando se calienta un trozo de metal o cierta cantidad de agua en un recipiente, el calor va transmitiéndose a las partes contiguas hasta llegar a la superficie (en el caso del agua) o al extremo tocado (en el caso de la barra de metal). Como un tipo de alteración, la *aisthēsis* obedece también a este principio. (459b, 1-8)

(3) el vestigio del objeto percibido sigue presente en el órgano sensorial impidiendo o aminorando la posibilidad de percibir otros sensibles. Cuando pasamos de un ambiente muy iluminado a uno oscuro el órgano retiene la impresión luminosa y, hasta que no se desvanezca, no puede percibir nuevos

8 El desarrollo propuesto por Aristóteles es ingenioso, pero reduccionista. Husserl va a explicar esta cuestión apelando al inconsciente como reservorio de lo sedimentado, en cuanto reverso de la afectión, el cual permite que, a partir de la evocación (*Weckung*), cuyo criterio de recuperación proviene del presente perceptivo despierto, se lleve a cabo la des-sedimentación (*Ent-Sedimentierung*) que explica el contenido del ensueño. Véase Rabanaque, 2018, p. 10.

objetos. Cuando miramos por mucho tiempo un objeto o una fuente de luz queda un vestigio en el órgano que se superpone a la percepción de un nuevo objeto (459b, 10-16). Con sonidos muy fuertes u olores penetrantes sucede lo mismo.

(4) el vestigio sigue presente, pero no dificulta la percepción de otros sensibles, sino que transfiere cierta cualidad percibida a un objeto que no la tiene. Aquí se aplica el principio anterior a los sensibles comunes. La cualidad transferida a partir del vestigio no está, pues, solamente ausente en el objeto percibido, sino que además es de otro rango: al observar una corriente de agua nos parece, al cambiar la mirada, que las otras cosas también están en movimiento, no siendo esto así de hecho (459b, 16-25).

Pese a estos ejemplos ingeniosos provenientes de la percepción en la vigilia, resulta demasiado difícil su aplicación al ensueño, pues es evidente que el vestigio de percepción más persistente nunca podrá igualar la viveza, el colorido y la fuerza narrativa del ensueño más débil. La única conclusión que Aristóteles sacará de todo esto es que “incluso cuando desaparece el sensible exterior, las sensaciones siguen siendo perceptibles” (460b, 4). ¿Cómo avanzar, entonces, en la descripción de la fenomenicidad del ensueño?

Recordemos que hemos partido de un hecho, por lo pronto, constatado en tercera persona: *hay* ensueño en este individuo que ahora escuchamos hablar o que vemos realizar movimientos involuntarios mientras duerme. Ahora que hemos evidenciado que en los sensorios *pueden* quedar remanentes sin que haya presencia del objeto y, lo más importante, *sin que exista actividad propiamente dicha de percibir*, y que, así como en la vigilia, estos vestigios *podrían* ser aquello que permite una operación de la *phantasia* en el ensueño, es momento de considerar cómo se da el *afloramiento* del ensueño en el dormir.

Aristóteles prepara el terreno para asumir este interrogante, pero ahora no mediante un análisis de casos que acontecen en la vigilia, sino en sus *fronteras*⁹.

9 También Husserl (1993), en el análisis del fantasear despierto va a explorar situaciones de frontera en las que el sueño se prolonga en la vigilia y la vigilia en el sueño, por ejemplo, en la somnolencia tanto antes de dormir como recién al despertar. Rabanaque (2018) también enfatizará estos “actos transicionales”. Propone que el análisis a los umbrales del sueño se complementa con un análisis de la rememoración de este (pp. 7 y ss.).

Resulta claro que el ensueño no se caracteriza por el almacenamiento de vestigios de percepción, sino por la presentación de una trama de imágenes que simulan percepciones. En las fronteras de la vigilia hay un par de situaciones que permitirían conjeturar alguna noción de lo que sucede en el ensueño, más específicamente, en la *realidad de su efectucción concreta*.

Dichas situaciones pretenden mostrar que “así como la vista sufre una afección, también actúa ella en cierto modo” (Aristóteles, 1987b, 459b, 28). Pero antes de abordarla, Aristóteles propone el siguiente ejemplo. Los vinos y los perfumes que son colocados cerca de otros objetos de olor penetrante no solo adquieren las propiedades de aquello con lo que han sido fabricados, sino que, además, estas se ven alteradas por lo que tienen al lado; una afección, en este caso externa, puede fusionarse con la afección propia del objeto, dando así origen a un cierto tipo de realidad mezclada.

Ahora, hay que tratar de ver esto en afecciones como el apasionamiento, la enfermedad y la embriaguez. En la cobardía, el miedo, la ira o el enamoramiento, el sentido se ve movido a considerar no solo lo que está siendo presentado por el objeto real, sino a asumirlo como siendo una cosa que realmente no es, pero que, en la afección inmediata, resulta por un momento difícil de distinguir. De manera que, tanto al cobarde como al enamorado “por una pequeña semejanza, al primero le parece estar viendo enemigos, al otro al ser amado, y, cuanto más emocionado se halle, se lo parecerá por una similitud menor” (1987b, 460b, 5-8). El caso de las enfermedades y de la embriaguez es, para Aristóteles, análogo: en estas afecciones el sentido no solo advierte lo que de hecho está percibiendo, sino que, además, transfigura lo percibido en una dirección distinta. En verdad, durante el instante de la confusión, justamente lo que no es aplicable son las nociones de apariencia y realidad; el sentido está dando una percepción en sí misma ambigua¹⁰:

10 Aristóteles (1987b), además añade: “El motivo de que nos equivoquemos es que no solo nos aparece (*pháinetai*) una cosa cualquiera cuando el sensible se mueve, sino también cuando se mueve el propio sentido, si es que se mueve de la misma forma en que lo hace bajo la acción del sensible” (460b, 22-25). Estimo que en el marco completo de la aclaración que he recapitulado es posible distinguir las siguientes variables: (a) la necesidad de explicar el modo en que se da el *afloramiento* de imágenes en el ensueño; (b) para esto hay que apelar a las *fronteras* de la vigilia y constatar que (c) es posible atestiguar una incidencia del sentido perceptor y no solo un carácter receptivo suyo.

A los que tienen fiebre se les aparecen (*pháinetai*), a veces, animales en las paredes, por una pequeña semejanza, cuando se juntan rayas. Y, a veces, [...] si uno no está muy enfermo, no se le oculta que es falso, pero si su padecimiento es mayor, incluso hace movimientos acordes a lo que cree ver (Aristóteles, 1987b, 460b, 8-16).

Ahora bien, ya que tenemos una mirada preliminar, a partir de estas situaciones de *frontera*, ¿cómo concebir el ensueño en la “realidad de su efectuación concreta”? Aunque análogo a la enfermedad y a la embriaguez, el ensueño *natural* suele producirse en ausencia de estas. Sí se produce, en cambio, en estados de apasionamiento, e inclusive en los muy intensos, aunque es cierto que los apasionamientos a veces “le roban a uno el sueño”. Aristóteles, sin embargo, no va a tomar ese camino explicativo para dar cuenta del ensueño, sino que buscará remitir su fenomenicidad al dormir. En el siguiente apartado nos referiremos a la posibilidad de enfatizar un vínculo entre las emociones y el ensueño, de cara a extender su comprensión. La posición explicativa que Aristóteles le da a esta idea muestra algo característico de su perspectiva y es un límite de sus análisis. El filósofo la presentará de la siguiente manera.

El ensueño, en sí mismo, se caracteriza por lo que podríamos llamar el “efecto lupa”; es decir, por llevar a cabo una ampliación de pequeños estímulos provenientes, en principio, del exterior del durmiente. Así, por ejemplo, unos pequeños ruidos aparecen en el ensueño como una portentosa tormenta, un pequeño acaloramiento aparece como una temperatura abrasadora, una pequeña flema como la miel más dulce (Aristóteles, 1987c, 463a). Pero este “efecto lupa” del ensueño también va a operar sobre esos vestigios de percepción que quedan retenidos en los sensorios y, principalmente, en el sensorio rector, *kýrion aisthetérion*, para dar lugar al afloramiento de las imágenes¹¹. Dice el filósofo sobre esto que:

Finalmente, (d) aunque todo esto remita a un contexto de discusión sobre el error de los ensueños, no es menos cierto que *también* ilumina el fenómeno en lo que he llamado la realidad de su efectuación concreta, es decir, en su afloramiento o aparición (véase el apartado 5 de este escrito).

- 11 Esta aplicación del “efecto lupa” sobre los vestigios de percepción de los sensorios no ha sido explicada por Aristóteles. De hecho, no la menciona ni en “Acerca del sueño y la vigilia”, ni en “Acerca de los ensueños”; la remisión a los estímulos exteriores se encuentra en “Acerca de la adivinación

De noche, [...] por la inactividad de cada uno de los sentidos en particular, y por su incapacidad para actuar –a causa de que se produce el reflujo de calor desde el exterior hacia adentro–, estos movimientos vuelven al origen de la sensación y se ponen de manifiesto al apaciguarse la confusión (1987b, 461a, 4-7).

El corazón y la sangre movilizan estos vestigios y vuelven a traerlos a la *phantasia*, pero el afloramiento de imágenes en el ensueño no solo prescinde de una acción directa de los sentidos, sino que, además, presenta las imágenes en cierto grado de movilidad. Por eso, el movimiento de la sangre debe modularse de algún modo, para que no presente a la *phantasia* un torrente de imágenes que impedirían el afloramiento del ensueño. Dentro del análisis del ensueño hecho hasta aquí falta, pues, esa actividad autónoma y definitoria de su trama-imagen que la fenomenología también buscará establecer. Aristóteles no dio el paso que pudo extender su intuición de que los sentidos actúan sobre los objetos en cierto modo, a saber, pensar *la producción emocional y narrativa de los sueños* más allá de su propia psicología.

Fiel a la tendencia de los tratados que comentamos, Aristóteles (1987b) compara este proceso con el movimiento del agua en un río caudaloso. En este se producen remolinos que se disgregan a causa de su colisión. Dicho movimiento tumultuoso impide que se refleje imagen alguna o provoca que su reflejo sea harto distorsionado. Tal cosa significa que en el dormir puede que no se produzcan ensueños, pues se ha disipado el movimiento a causa de su colisión, o que los ensueños sean confusos, monstruosos o incoherentes. El sueño coherente se produce, en cambio, cuando:

La sangre se ha asentado y decantado, el movimiento que perdura provocado por las sensaciones procedentes de cada uno de los sentidos hace coherentes los ensueños, provoca que aparezca alguna imagen y que uno crea ver, gracias a las aportaciones de la vista, y oír, gracias a las del oído, y de forma semejante, gracias a los demás sentidos (460b, 25-30).

La explicación de la dinámica del ensueño desde una perspectiva fisiológica hace que Aristóteles se vea llevado a dar cuenta, no solo de cómo se producen

por los ensueños”. La propongo aquí como una hipótesis. Véase lo que mencionaré al respecto en el apartado 5.

los vestigios de percepción y cómo estos viajan por intermedio de la sangre, sino, además, en qué medida la sujeción del sentido primario que tiene lugar en el dormir es clave en la liberación de los represores provenientes de la vigilia. La secuencialidad en el afloramiento de los vestigios y, con ellos, de las imágenes, del ensueño, por tanto, depende del grado de sujeción y de la inmovilidad que el dormir ponga sobre la vigilia. En tanto que este agobio se vaya ahondando, tanta mayor liberación habrá del ensueño. Lo que pase con y en dicha liberación del ensueño (algo que, entre otras cosas, es el punto fundamental para definir su fenomenalización), así como el significado de la temporalidad propia del ensueño, le resulta bastante difícil de explicar a Aristóteles. El filósofo (1987b) apela al ejemplo de unas ranas de madera en cuyo interior se ha colocado un terrón de sal. Al ponerlas en el agua, las ranas se van a sumergir y solo podrán aflorar a la superficie previa disolución de la sal que tienen en su interior. Asimismo, cuando el dormir triunfa sobre la vigilia, trayendo la sujeción, la inmovilidad y el agobio repentino del sensorio primario, entonces el ensueño aflora y aparece al durmiente.

La objeción al ejemplo de las ranas, posiblemente inadvertida por Aristóteles, es que vincula la pareja dormir-soñar con la posición natural en el universo en la cual los cuerpos tienden a situarse (sal y madera, tierra y aire, respectivamente). La naturaleza de los ensueños es el aire, para decirlo con una frase de Bachelard (1993) que, sin embargo, Aristóteles se tomaría al pie de la letra. Ahora bien, ¿lo contrario de la vigilia es el dormir o el soñar? El ejemplo aristotélico es contradictorio y contraintuitivo. Contradictorio porque establece una tendencia contraria de la madera en relación con la sal, verbigracia: del ensueño en relación con la vigilia, mientras que el análisis hecho hasta aquí solo da soporte a una oposición vigilia-dormir. Contraintuitivo porque el soñar es el sumergirse en la trama-imagen del ensueño, no el salir a la superficie de lo ahogado por un peso más fuerte. Vista la cuestión filosófica de fondo en perspectiva negativa, a estos dos problemas subyace una cierta lógica, o más bien, una cuasi-lógica en la que el ejemplo de las ranas revela la necesidad de una explicación específica a partir de los bordes que se han pisado. Esta *explicación potencial* no necesariamente se tiene que resolver afirmando que Aristóteles estuvo a punto de descubrir el inconsciente (Castellanos, 2012). Es verdad que Aristóteles carece de una teoría de la dinámica de los ensueños más allá de la oposición tajante vigilia-ensueño; sin embargo, si es cierto que existe una cuasi-lógica presupuesta, esta debería explicar el apresamiento o la relajación

fisiológicas operados por el “dormir”, más allá de la psicología aristotélica y de cara a la realidad del acto de sumergirse en los ensueños.

Ahora bien, Aristóteles (1987b) cerrará su análisis introduciendo un elemento sobre el que todavía no hemos llamado la atención:

Es posible, en efecto, que cuando una de las dos cosas –estar despierto o estar dormido– está presente de modo absoluto, la otra lo está en cierto modo, pero ninguna de estas situaciones debe llamarse ensueño, ni tampoco cuantos pensamientos verdaderos se producen en sueños al lado de las imágenes, sino que el ensueño es la imagen que procede del movimiento de las sensaciones cuando uno está en sueños, en tanto que propiamente dormido (461b, 25-30).

En una primera mirada, el argumento parece restrictivo, ya que descarta como causados por la vigilia una serie de contenidos que aparecen en el ensueño. En el dormir acontecen una gran variedad de actividades, tales como pensamientos, opiniones e inclusive la aparición de otras imágenes (1987b, 458b, 23) que no pueden ser denominadas ensueños. Tales fenómenos hacen parte del dormir en sentido absoluto. Pero como Aristóteles las considera propias de la vigilia o que implican algún grado de esta, se ve llevado a reconocer que “en cierto modo” en el dormir absoluto está presente el estar despierto. Y también viceversa: como lo atestigua el que, al despertar, en ocasiones todavía se observen difusamente imágenes del ensueño (452a, 10-11). ¿Qué es, entonces, lo que en sí puede ser llamado ensueño? No solo la imagen que se refresca sobre la *phantasia* gracias a aquellos procesos fisiológicos que describimos hace un rato, sino esto acompañado de la afección del dormir como completa sujeción, inmovilidad y abatimiento del sensorio rector. En consecuencia, no es posible hablar de grados de la ensoñación, sino de grados del dormir, uno de los cuales, el que ha sujecionado plenamente al sujeto de la sensación, al *kýrion aisthetérion*, posibilita el afloramiento de imágenes propiamente oníricas. La fenomenicidad del ensueño cabalga así completamente sobre el dormir. Por lo tanto, el argumento no es, necesariamente, restrictivo, sino que, también establece plenamente los márgenes de la (problemática) fenomenalización del ensueño a partir de Aristóteles.

La cuestión de fondo ya no la podemos seguir sugiriendo, sino que es necesario explicitarla: ¿En qué consiste, más allá de la vigilia, esa afloración de la trama-imagen del ensueño que tiende a un movimiento presuntamente orientado más o menos autónomamente?

5. Fenomenicidad y fenomenalización del ensueño. Intento de una crítica

UNA NOTA DE WALTER BENJAMIN (2011) que se remonta a los años 1927-1929 expresa con una fuerza notable esa necesidad de pensar el afloramiento de los ensueños:

Tedio y polvo. Los sueños, un abrigo que no puede volverse del revés. Por fuera, el gris tedio (del dormir). El estar dormido, es decir el estado hipnótico de las polvorientas figuras del Musée Grevin. El durmiente [en el sentido de quien sueña] no se puede representar en cera. El tedio [del dormir] siempre es la cara externa del acontecer inconsciente (p. 95).

En nuestra reflexión hemos partido precisamente de esta afirmación: “*Hay ensueños*”; un abrigo que estamos *obligados* a usar, como agregaríamos evocando el epígrafe de Borges. Ese abrigo solo lo conocemos si lo llevamos puesto y en el acto de usarlo. Pero eso significa que antes de conocerlo debemos sentirlo, experimentarlo en cada caso, y que esa experiencia no es transferible. La única forma de acercarse al ensueño es en la realidad del acto de la ensoñación. Lo anterior no necesariamente implica que, en este punto del texto, pretendamos un desplazamiento desde la perspectiva de la tercera persona (que hasta ahora hemos seguido) hacia la perspectiva de la primera persona. Como lo mencionamos al inicio del artículo, precisamente este es uno de los principales desafíos de la fenomenología. En efecto, se puede relacionar el sueño con la primera persona y todavía no pensarlo desde la realidad de su acto, como pasa en Aristóteles y, todavía, en Husserl. Desde la vigilia, que oficia como horizonte de la metafísica occidental hasta Nietzsche, como polo de la descripción filosófica del sueño y como principal referente de la comprensión común del sueño, quisiéramos acceder a ese “objeto”, tomar el traje y verlo de revés, pero eso es igual a pretender mirarnos desde atrás sin darnos la espalda. Este intento de mirar cómo luce el abrigo al revés lo único que encuentra es el tedioso dormir y, desde allí, lo único que puede construir es una estatua de cera que aparecerá bella mientras acumula polvo, pero que es carente de vida. Frente a esto quizás, como dice Borges (2016b) en *Las ruinas circulares*, debamos resignarnos a que:

El empeño de modelar la materia incoherente y vertiginosa de que se componen los sueños es el más arduo que puede acometer un varón, aunque penetre

todos los enigmas del orden superior y del inferior: mucho más arduo que tejer una cuerda de arena o que amonedar el viento sin cara (p. 125).

Sin embargo, esta idea de Borges mira al ensueño desde la vigilia y, ante la imposibilidad de controlarlo mediante sus cánones, de poder utilizarlo para sus fines o de poder atraparlo, lo declara un enigma irresoluble. Antes de llegar tan lejos, debemos asegurarnos de no haber errado en nuestras pretensiones de dominio cognoscitivo. En esta línea, Benjamin (2011) va a criticar cualquier explicación del ensueño a la luz de lo “meramente natural”, como pasa en Aristóteles:

Todavía está por escribir la historia del sueño, e inaugurar su conocimiento significaría golpear decisivamente, con la iluminación histórica, la superstición que lo encadena a lo meramente natural. El sueño participa de la historia, y una estadística del sueño avanzaría más allá del encanto del paisaje anecdótico, hacia el desierto de un campo de batalla. Así, los sueños han ordenado guerras, y en tiempos ahora inmemoriales las guerras establecían lo justo y lo injusto e, incluso, los límites del sueño (p. 72).

Según Benjamin (1989), la explicación del ensueño se encuentra encadenada a lo “meramente natural”, pero ¿acaso ese exceso no puede ser, también, un tipo de superstición (la fe ciega en la insuficiente respuesta naturalista al problema)? Si se quita de en medio ese exceso, encontraríamos que el ensueño es un campo abierto, un desértico campo de batalla en el que incluso se instauró derecho.

En los apartados 2 a 4 nos hemos acercado a la consideración racional del dormir y del ensueño en Aristóteles. Esta consideración toma forma científica, en el sentido específico de la fisiología. Cuando los procesos fisiológicos del dormir no pueden ser verificados, se recurre a analogías con su contrario, la vigilia. De forma similar procede Aristóteles para la explicación del ensueño. Sobre la base de procesos fisiológicos, el filósofo propone que el ensueño es *imagen más sujeción, inmovilidad y agobio del sensorio rector*, pero cabe preguntarse si esta explicación hace justicia a la autonomía e independencia del fenómeno del ensueño. Y esta sospecha es legítima, para empezar, porque tanto “imagen” como “sujeción”, “inmovilidad” y “agobio”, *son conceptos acuñados para dar cuenta de fenómenos distintos al ensueño*, a saber, la vigilia (para el caso de “imagen”) y el dormir (para los demás). ¿Es legítima esta importación de conceptos para hablar del ensueño? ¿En qué relación se mueve este frente a la vigilia y al dormir?

Aunque entre los dos últimos se pueda hablar de una relación de contrarios, no ocurre lo mismo en el caso de los ensueños. El mundo del ensueño y el mundo de la vigilia raras veces se oponen o se excluyen de manera tajante; más bien, lo que caracteriza esta relación es la posibilidad de una inminente irrupción de uno en el otro (Conrad, 1968). Puede que la imposición de extremos sea, más bien, lo propio de la vigilia, y las zonas espectrales, difusas y entremezcladas lo que más concuerde con el ensueño.

Lo anterior no significa en modo alguno que insinuemos que vigilia y ensueño son lo mismo y que entonces se trate de vivir la vida como si fuera una ensoñación, despertando así la vena poética de la gente. Veamos, más bien y, en primer lugar, de qué manera el apresamiento del dormir sobre el sensorio rector continúa dejando preguntas abiertas a propósito del ensueño.

Con lo que hemos denominado “efecto lupa”, Aristóteles ha colocado sobre la mesa un fenómeno auténticamente onírico. En la experiencia del ensueño, estímulos provenientes tanto del “sentido externo” como del “sentido interno” se ven maximizados, aunque no de forma arbitraria, sino obedeciendo a cierta “dinámica” que el ensueño del caso guía. Cabe advertir que Aristóteles no explicita el funcionamiento de este efecto a propósito del “sentido interno”, sino solo frente al externo, y nuestra argumentación en el apartado 4 fue un intento por aplicarlo a la mecánica fisiológica de las imágenes durante el dormir. De hecho, Aristóteles describe la fenomenalización del efecto lupa, si es válida nuestra hipótesis, apelando al apresamiento o a la relajación fisiológicos operados por el dormir. Pero esto, naturalmente, no es una explicación inmanente del efecto lupa, sino un recurso para resolver la debilidad e indeterminación en la que quedan los vestigios de los sensorios en el torrente sanguíneo; el efecto lupa les insuflaría fuerza. ¿Pero de dónde proviene la energía expansiva del efecto lupa? Si uno de los rasgos más singulares de la fenomenalización del ensueño es este efecto, ¿no llama la atención, en sí misma, *su presencia libre durante el ensueño*? Ahora bien, incluso durante el ensueño más esperpéntico, no deja de existir cierta organización en la manifestación del efecto lupa, ¿de dónde procede esta organización del ensueño que lo dota de *verosimilitud*?

Parte de este problema fue abordado tangencialmente por Aristóteles cuando observó que los sentidos, en el ensueño, no reciben sensaciones –pues están dormidos–, sino que parecen en cierto modo *producirlas*. Para explicar esto,

vimos que se acercó a ciertas situaciones de frontera, como los apasionamientos, la enfermedad y la embriaguez. Su propósito era mostrar que existen afecciones que pueden llegar a incidir sobre las afecciones de los sentidos en la vigilia, dando así origen a la aparición engañosa de objetos. Para el análisis del ensueño, ciertamente hay que dejar de lado la enfermedad y la embriaguez, pero no cabe decir lo mismo de los apasionamientos¹². ¿Acaso no son los ensueños, más que la vigilia, el auténtico reino de la afectividad, ese domino en el que están a rienda suelta nuestros odios y amores, nuestros miedos y vergüenzas, en fin, nuestras emociones, incluso nuestras más bajas pasiones? Sin embargo, Aristóteles no le dio alcance a su intuición de pensar *la producción emocional y narrativa de los sueños* más allá su propia psicología.

Por el contrario, el filósofo entra en el análisis del apasionamiento buscando dar cuenta del error y no con la finalidad de explicar la maximización y la móvil organización de los ensueños. Su presupuesto fundamental parece ser la oposición ensueño-verdad, entendiendo esta última en el sentido de la verdad como correspondencia y no en tanto que des-ocultamiento (*alétheia*). No obstante, al hacerlo abre involuntariamente la puerta para la presencia de las emociones en su fenomenalización. Así como el efecto lupa unido a la mecánica fisiológica proveía cierta plausibilidad al afloramiento de los vestigios, remitirlo a las emociones permite echar una luz sobre los ensueños para que tengan un sentido, por ejemplo, a nivel personal. Pese a lo prometedor de este camino, el *sentido* del ensueño fue reducido por Aristóteles (1987c) en su interpretación de la adivinación y su coincidencia con hechos reales, lo cual es la versión suave de una aplicación analítica inconsciente de la teoría de la verdad como correspondencia. Así, los ensueños no son ni causas ni señales de lo que ocurre. Por nuestra parte, consideramos que una vinculación entre el efecto lupa y las emociones permite pensar una explicación tanto para su energía expansiva como para la organización relativa en la que vienen presentadas las imágenes en el ensueño.

12 La pesadilla es un caso límite que Aristóteles no considera. En el contexto de las dualidades y/o oposiciones en las que se suele comprender el ensueño (vigilia-dormir, dormir-soñar) también se establece un contraste entre ensueño y pesadilla, siendo esta última un “sueño malo” o sueño terrorífico. Para el tema de la pesadilla en la literatura griega clásica, véase Rodríguez Fernández, 2015.

Por otra parte, la explicación aristotélica de la dinámica fisiológica de los vestigios no está exenta de dificultades. La circulación sanguínea moviliza tales vestigios y vuelve a presentarlos a la *phantasia* a modo de imágenes. Para ello se requiere que el torrente sanguíneo se atempere de forma natural y de ese modo pueden aflorar las imágenes. Sin embargo, en los ensueños intensos, sean tormentosos o de gran placer, esta explicación permitiría pensar en un *reflujo* que agite los vestigios o incluso que les dé formas nuevas y de constitución robusta. ¿No nos coloca esto ante el peligro de una *ciclicidad* que lleve a confundir o mezclar la vigilia con la ensoñación?

En todo caso, la circulación sanguínea de Aristóteles –descontando sus límites frente a la cardiología moderna– en sí misma no es suficiente para dar cuenta de la venida a presencia de una imagen en el ensueño a la manera de una trama-imagen de mundo, pues cabe preguntarse por los *preservantes* de estos vestigios y por la “fecha de caducidad” relativa de cada uno de ellos. ¿Cómo verificar, en efecto, que los vestigios remanentes son los mismos que afloran en las imágenes de la ensoñación? ¿Y por qué unos sí lo harían y otros no? La explicación aristotélica carece de una verdadera teoría acerca de la dinámica que moviliza la producción de los ensueños. El punto más discutible es que esta explicación deja sin exhibir los principios de fondo que están implicados en la fenomenalización del ensueño, aunque en cierto sentido entrevé que allí se necesita la piedra angular para que la explicación resulte medianamente plausible.

6. A manera de conclusión. El entrecruce del mundo de la vigilia y del ensueño

LA TAREA DE EXPLICAR LA FENOMENALIZACIÓN DEL ENSUEÑO “todavía está por escribir” (Benjamin, 2011, p. 72). No obstante, pensado desde la realidad de su acto, el ensueño arroja, al menos, tres indicaciones para reflexionar en torno a los principios de su efectuación: el entrecruzarse de los mundos de la vigilia y del ensueño, la maximización y la móvil ordenación del efecto lupa y, finalmente, el afloramiento del reino afectivo, cuyos dominios no son propiedad exclusiva ni de la vigilia ni del ensueño. Puestos así en una experiencia genuina de fenomenalización del ensueño, ¿de qué manera puede continuar el esclarecimiento de su *hacerse* manifiesto?

Para terminar este escrito, quisiera emprender una reflexión que ensaye un desarrollo de la primera de esas tres indicaciones. Escogemos la primera indicación porque es la que mejor permite sentar las bases del fenómeno. Es, asimismo, la vía preferida por la fenomenología en su acercamiento al ensueño¹³. Este ejercicio, a su vez, deberá poder evidenciar si se trata de un elemento estructural que permite una autonomía del fenómeno y de su tematización siguiendo las otras dos indicaciones, las cuales deberían desarrollarse en un trabajo posterior. Lo que buscamos a continuación, en la lógica del ensueño, es hacer *zoom* a aquello que se mostró al tocar su fenomenicidad y su fenomenalización en diálogo con Aristóteles. Por tanto, no se trata de aducir nuevos rasgos del fenómeno, sino de *expandir* uno de los resultados que el análisis hecho hasta aquí nos ha dado.

Lo primero que debemos distinguir es el *trasfondo común* de vigilia y ensueño del *entrecruce* de estos dos. La vegetatividad en el viviente y los procesos fisiológicos son elementos comunes a la vigilia y al ensueño, mas no dan información concreta sobre las características de su interrelación. Acerca del trasfondo común, Aristóteles ha identificado ciertas causas fisiológicas del dormirse y del despertar, pero justamente lo que hemos llamado la fenomenalización del ensueño consiste en mirarlo *desde la trama de la ensoñación*, no desde la fenomenicidad fisiológica. Los ensueños se deben analizar más como obras de arte que como fenómenos de la naturaleza.

Cuando abordamos el *entrecruce* vigilia-ensueño propiamente dicho, encontramos en Aristóteles dos aproximaciones, según se resalte una u otra de las direcciones¹⁴. Por una parte, las imágenes y los vestigios de percepción son la base

13 Recuérdese lo dicho en una nota anterior sobre la atención que presta Husserl (1993) a los umbrales del sueño, especialmente, a la fantasía diurna. Rabanaque (2018) muestra cómo esta orientación ha influido en la fenomenología posterior, incluyendo su propio intento de analizar los “actos transicionales” entre sueño y vigilia.

14 No entraré en el análisis del desmayo y su conexión con la producción de imágenes, aunque bien puede ofrecer, desde otro ángulo, un elemento de apoyo para la argumentación que va a seguir. Aristóteles (1987a) marca el tema así: “Y de hecho, se da también imaginación en algunas personas que han sufrido un profundo desmayo. Ello supone, pues, una cierta dificultad. Pues si es posible que duerma el que está desmayado, sería posible que la imagen producida fuera un ensueño” (456b, 11-13). El desmayo, de acuerdo con lo dicho hace unas páginas, no cumple las condiciones aristotélicas del dormir y, por ende, de su definición del ensueño. No obstante, también aquí aparece algo así como *un problemático rol de la imaginación unido a cierto tipo de sujeción del sujeto*.

del mecanismo a partir del cual las experiencias provenientes de la vigilia ingresan en el ensueño como sus constituyentes materiales. También ocurre que, en el acto de soñar, afecciones del cuerpo ingresan en la construcción del ensueño (la flema, el calor, el ruido). Aristóteles (1987c) piensa, así, la ida de la vigilia al ensueño asentándola en el dormir:

Por todo lo dicho, es evidente que los movimientos producidos por las sensaciones, tanto por las del exterior como por las procedentes del propio cuerpo, no solo existen cuando se está despierto, sino cuando sobreviene esa afección que se llama sueño [*hýpnos*], e incluso predominantemente entonces (460b, 29-30).

No obstante, inclusive allí resuena la peculiaridad de la fenomenalización del ensueño, en el sentido en que deja plenamente abierta la puerta a la cuestión de cómo se engrana la información proveniente del exterior con la trama autónoma del ensueño. La sujeción del sujeto explica el hecho de que en el dormir sea *pre-dominante* este pasaje de sensaciones de la vigilia al ensueño y, sin embargo, no llega a tocar el campo intrínseco de su ejecución. Allí inmersos, este predominio tiene una “lógica” propia, una forma de desarrollo que no depende de los estados de vigilia, aunque pueda alimentarse de afecciones procedentes del exterior. *La trama del ensueño las articula y tiene así una forma de movilidad autónoma que deberíamos esclarecer a fondo*. Sin embargo, esta tarea ya no se puede cumplir a partir de Aristóteles.

La segunda aproximación mencionada va en dirección contraria, del ensueño a la vigilia. Aristóteles considera dos escenarios en los que es posible que tenga lugar dicha intersección. El primero de ellos formula un interrogante palmario de las relaciones entre ensueño y vigilia, a saber: ¿por qué recordamos los ensueños cuando despertamos, pero olvidamos las acciones propias de la vigilia? (Aristóteles, 1987a, 456a 27-28). Ciertamente, este suceso atraviesa por completo la vida onírica y es observable tanto en ensueños de gran intensidad, como en los más débiles. La cuestión es que el ensueño, siendo, según la descripción aristotélica, un subproducto compuesto por sensaciones remanentes de la vigilia, llega a estar más remarcado en nuestra memoria que las percepciones que le dieron origen, e inclusive sobreviviendo cuando de estas ya no queda nada. Aristóteles remite a los *Problemas* como al lugar en el que este interrogante fue

elucidado, mas en esa obra, lamentablemente, no hay huella de su tematización. Con eso y todo, es una indicación lo suficientemente evidente para que la tengamos en consideración.

El segundo escenario de la intersección ensueño-vigilia contempla la eventual continuidad, a nivel práctico, del ensueño; es decir, la posible situación en la que el ensueño está ligado a un curso de acción de la vigilia. El enlace puede ser de tres clases: una coincidencia, una señal o una causa de la acción. Tengamos en cuenta que Aristóteles está discutiendo la adivinación por el ensueño. Seamos claros, igualmente, en que la intersección entre ensueño y vigilia de la que hablamos aquí aparece justamente después de haber despachado la posición supersticiosa de la interpretación de los ensueños. La consecuencia de esto es la necesidad de esclarecer, precisamente, el enlace que está implicado en la intersección ensueño-vigilia. El punto más destacable es que, así como acciones que hemos realizado o que vamos a realizar en la vigilia, en multitud de oportunidades, tienen continuidad en los ensueños (a modo de imágenes, e inclusive de movimientos corporales que pueden llegar a ser tan complejos como en el sonambulismo), así también cabe preguntarse si el ensueño abre cursos de acción cuya continuidad o realización se cumple en la vigilia. Aristóteles (1987c), ateniéndose a la evidencia de la intersección, responde de esta manera:

Necesariamente también los procesos propios del sueño son, a la inversa, en muchas ocasiones, principios de las acciones llevadas a cabo durante el día, por haberles abierto el camino, a su vez, el propósito de emprenderlas presente en las imágenes nocturnas. En este sentido, pues, es posible que algunos de los ensueños sean señales y causas (463a, 28-30).

Así pues, aunque el análisis aristotélico de la “adivinación” por el ensueño elimine cualquier rasgo divino, religioso o profético suyo, no descarta la conexión con la vigilia. Cuando las acciones anticipadas en el ensueño tienen su principio, su causa –e inclusive, podemos agregar, su completo desenvolvimiento en el sujeto soñante– entonces *puede* existir una continuidad hacia la vigilia. Esto es así en tanto que en el ensueño se da *una sensibilidad especial* para los estímulos o impulsos referidos a la acción; dichos estímulos o impulsos allanan un *eventual* rumbo de la *práxis*. Su cumplimiento en el mundo de la vigilia no es más que coincidencia. A propósito de ello, también habla el caso del ensueño en el que se

anticipan cursos de acción en relación con amigos y con familiares. Hacia las acciones que les incumben, tenemos una *sensibilidad* especial que permite que en el ensueño uno pueda advertir escenarios de la convivencia práctica que tienen que ver con ellos; el cumplimiento de estos escenarios no es necesario, pero ocurre (Aristóteles, 1987c, 464a, 25-30).

Es hora de reunir, en efecto, las preguntas que a partir de lo anterior están rondando. Si las dos aproximaciones anteriores sustentan *la posibilidad de la interrelación*, ¿en qué consiste propiamente tal continuidad entre el ensueño y la vigilia? Es decir, si la interrelación se justifica (1) a partir de la rememoración del ensueño (inclusive luego de la extinción de los remanentes perceptuales que le dieron origen), así como (2) a partir de la anticipación de eventuales cursos de acción (que tienen su principio bien en el sujeto durmiente, bien en su más cercana convivencia práctica), ¿en qué facultad descansa el soporte para este tipo de continuidad del ensueño en la vigilia y, también, para la coherencia que en este caso pueden llegar a guardar? ¿Es esta interrelación testimonio de una temporalidad común a sueño y vigilia, pero irreductible a ninguna de las dos instancias por separado?

Aristóteles, lo vimos, respondió en su momento que la facultad en la base de la vigilia y del dormir es la sensibilidad. También lo es del ensueño, aunque en un peculiar sentido: “Es evidente que el soñar es propio de la facultad sensitiva, en la medida en que ésta es imaginativa” (Aristóteles, 1987c, 459a, 20-21). En consecuencia, nuestras preguntas quedarán mejor formuladas así: La especificidad del fenómeno del ensueño ¿*da información de un tipo de movimiento específico en la imaginación y, a la larga, en la sensibilidad a la que está ligada?* En caso afirmativo, ¿*cuál es la especificidad en la ejecutoria de la imaginación cuando se trata de la realidad del acto de la ensoñación?*

Finalmente, cabe insistir en que una identificación de los límites en los que Aristóteles determina la fenomenicidad del ensueño y un énfasis de las otras dos indicaciones (la maximización organizada del efecto lupa y el afloramiento del reino afectivo) pueden contribuir a esclarecer la manera en la que este se fenomeniza concretamente. No obstante, también se ha hecho explícita la necesidad de buscar perspectivas, como la fenomenológica, que replanteen el problema en su contenido y en su manera de ser tratado. Esta búsqueda no debe hacerse sin salvedad crítica, ya que la fenomenalización del ensueño no deja de ser un reto

incluso para la fenomenología misma, pues el ensueño nos obliga a preguntarnos qué ingresa y cómo ingresa algo en el fenómeno.

Referencias

- Aristóteles (1955). *Parva naturalia*. D. Ross (Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles (1987a). Acerca del sueño y de la vigilia. En *Tratados breves de historia natural* (pp. 257-276). Gredos.
- Aristóteles (1987b). Acerca de los ensueños. En *Tratados breves de historia natural* (pp. 277-295). Gredos.
- Aristóteles (1987c). Acerca de la adivinación por los ensueños. En *Tratados breves de historia natural* (pp. 295-304). Gredos.
- Bachelard, G. (1993). *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. FCE.
- Barbaras, R. (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida*. Encuentro.
- Benjamin, W. (1989). Hacia una crítica de la violencia. En *Obras, Libro II, vol. I*. Abada.
- Benjamin, W. (2011). *Sueños*. Abada.
- Borges, J. L. (2016a). El otro. En *Cuentos completos* (pp. 439-446). Debolsillo.
- Borges, J. L. (2016b). Las ruinas circulares. En *Cuentos completos* (pp. 123-128). Debolsillo.
- Castellanos, B. (2012). Los nombres del inconsciente en la filosofía griega. *Problemata. Revista internacional de filosofía*, 3(1), 96-124. <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v3i1.12228>
- Conrad, T. (1968). Der Traum. En T. Conrad, *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erleben* (pp. 57-72). Martinus Nijhoff.
- Del Corno, D. (1988). *Artemidoro. Il libro dei sogni*. Adelphi.
- Dodds, E. R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. Alianza.
- Fernández, M., & Vinagre, M. (2003). La terminología griega para “sueño” y “soñar”. *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 13, 69-104.
- Fink, E. (1966). Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (1930). En *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (pp. 1-78). Martinus Nijhoff.

- Gallop, D. (Ed.) (2015). *Aristotle on Sleep and Dreams: A Text and Translation with Introduction, Notes, and Glossary*. Oxbow Books.
- Gondek, H.-D. & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe, Band 29/30*. Verlag Vittorio Klostermann.
- Henry, M. (2015). La esencia de la manifestación. Sígueme.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Konstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Springer.
- Iribarne, J. (2002). Aportaciones para una fenomenología de los sueños. En *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (pp. 369-395). Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- Lohmar, D. (2008). *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. Springer.
- Marion, J. L. (2011). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Prometeo.
- Nancy, J. L. (2007). *Tombe de soleil*. Galilée.
- Pace-Schott, E. F., Solms, M., Blagrove, M., & Harnad, S. (Eds.). (2003). *Sleep and Dreaming. Scientific Advances and Reconsiderations*. Cambridge University Press.
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia*. Encuentro.
- Rabanaque, L. R. (2018). Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños. En F. Johnson, P. Mena, & S. Herrera (Eds.), *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno* (pp. 159-192). Ediciones Universidad de la Frontera.
- Rodríguez Fernández, G. (2015). *Δείματα καὶ φόβοι: la pesadilla en la antigua Grecia* [Tesis doctoral, Universidad de País Vasco]. <https://addi.ehu.es/handle/10810/18531>
- Sepp, H. R. (2015). La producción de realidad. Una respuesta al artículo de Julia Iribarne sobre la fenomenología del sueño. *Escritos de Filosofía*, 3, 313-328.

- Sutton, J. (2009). Dreaming. En S. Robins, L. Symons, & P. Calvo (Eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology* (pp. 522-542). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780429244629>
- Warren, N. (2010). The Inner Night. Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep. En D. Lohmar & I. Yamaguchi (Eds.), *On Time - New Contributions to the Phenomenology of Time* (pp. 273-294). Springer.