



**DE LA INTERSUBJETIVIDAD A LOS FENÓMENOS  
QUE DEJAN IR AL MUNDO. FENOMENOLOGÍA Y LITERATURA**

**FROM THE SUBJECTIVITY TO THE PHENOMENA  
WHICH LET THE WORLD GO**

**M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz**  
Facultad de Filosofía, UNED  
España  
[clopez@fsof.uned.es](mailto:clopez@fsof.uned.es)

**Resumen:** En este artículo interpretamos textos neurálgicos de Husserl y Merleau-Ponty siguiendo la obra de Iribarne, principalmente *Fenomenología y Literatura*, articulando la diversidad de sus temas en torno a la explicitación de la intersubjetividad trascendental, sobre la cual la filósofa nunca dejó de pensar. Paralelamente a nuestros propios estudios de las relaciones intersubjetivas, la temporalidad vivida, la identidad y la diferenciación, la dialéctica entre la memoria y el olvido, la esperanza y la finitud o el sueño, continuamos pensando estos fenómenos-límite desde la fenomenología genética y generativa, concebida como una investigación retrospectiva que considera esencial para la constitución tanto la relación entre actividad y pasividad como entre el yo y los otros. El estudio de estos fenómenos, relegados generalmente a la literatura, desvelará finalmente el sentido de la reflexión fenomenológica literaria en clave intersubjetiva y repercutirá en una fenomenología de la alteridad.

**Palabras clave:** Intersubjetividad, monadología, identidad, alteridad, sueño, nacimiento y muerte.

**Abstract:** This article interprets crucial texts of Husserl and Merleau-Ponty by following to Iribarne, mainly Phenomenology and Literature, articulating the diversity of its issues around the explication of transcendental intersubjectivity, on which she never stopped thinking. In parallel to our own studies of the inter-relationships between the lived temporality, identity and differentiation, the dialectic between memory and forgetting, hope and finitude or the dream, I continue to think about these phenomena-limit from genetic and generative phenomenology conceived as a retrospective research that considers essential to constitution both the relationship between activity and passivity as between self and other. The study of these phenomena, usually relegated to literature, will reveal the phenomenological meaning of literary reflection as central to intersubjectivity and it will have implications for a phenomenology of alterity.

**Key Words:** Intersubjectivity, Monadology, Identity, Alterity, Dream, Birth and Death.

## INTRODUCCIÓN

El espíritu que anima nuestra investigación coincide con el de Iribarne, pues el desafío que suponen estos fenómenos nos lleva a explicitar y desarrollar las posibilidades de la fenomenología como una vía de radicalización cuyo decurso en zigzag no sólo tiene como objetivo conocer, sino también sentir (*Fühlen*) reflexivamente con los otros. De ahí, la importancia que esta corriente ha concedido a la intersubjetividad, como base de la ética teleológica y de la vida comunitaria, la cual no puede ser entendida como mero resultado de un acuerdo, sino como reconocimiento de las experiencias y del sentido de la sociedad, como compromiso para potenciar “la vida de *todos y cada uno* de sus miembros”<sup>1</sup>.

## IMPATÍAS INTERSUBJETIVAS Y MONADOLÓGICAS

Este es el objetivo de la “La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría”<sup>2</sup>, obra que no sólo traduce al castellano de modo esmerado los fragmentos centrales de los tres volúmenes sobre la intersubjetividad trascendental de Husserl, sino que muestra la unidad de los mismos en base al hecho de que el otro, a diferencia de los objetos, es otro yo trascendental, miembro de una comunidad humana constituyente. Dicha comunidad exige comprender la doble reducción o reducción intersubjetiva, que permite extender el carácter trascendental del yo a la intersubjetividad<sup>3</sup>. La primera reducción lleva al yo activo, mientras que la segunda conduce a otra conciencia, implicada en la primera. Para hacerla ostensible, Husserl duplica la reducción: analiza estáticamente el ego, que ha sido reducido a su esfera primordial, y luego el otro ego. El resultado es que entendemos los propios actos en el horizonte de la presencia continua de los otros.

La reducción pertenece al análisis estático de la fenomenología, pero el tratamiento husserliano de la intersubjetividad es, asimismo, un análisis genético centrado en la temporalidad de la coexistencia. La *Einfühlung*, con la que co-

<sup>1</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*. Bogotá: Univ. Pedagógica Nacional, 2005, p. 9.

<sup>2</sup> IRIBARNE, J. V., *La intersubjetividad en Husserl*. 2 vols. Buenos Aires: C. Lohlé, 1987-1988.

<sup>3</sup> Sobre la reducción intersubjetiva trata el capítulo III de SAN MARTÍN, J., *La reducción fenomenológica. Una introducción a la fenomenología de Husserl*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1973.

mienza su estudio Iribarne, concierne a ambos niveles de análisis, a la constitución del yo, del otro, a la motivación de las acciones y a la génesis de dicha constitución. Iribarne traduce el término por "impatía". Lo prefiere al de "empatía", porque éste hace referencia al aspecto emocional y afectivo, mientras que la "impatía" no es una afección, sino un acto del yo, una experiencia objetivante, la constitución del sentido "otro" a través de las articulaciones de efectuaciones en el *noema* y en el objeto constituido *alter ego*<sup>4</sup>. Esta dinámica repercute en el proceso de constitución del yo por el ego intersubjetivo hasta llegar al todo de la mónada. Empatizar es, pues, el acto de cada yo que es afectado y, en cierto modo, "vaciado" para llenarse de lo otro de sí hasta auto-constituirse. La *Einfühlung* es, además, el origen de la personalidad y de las relaciones sociales; se da intuitivamente y no sólo en la esfera natural, sino también en la trascendental; en ésta se produce de modo mediato, pero no como una inferencia analógica, sino como un sentir y un ser en la otra conciencia, cuyas vivencias comprendemos para participar en sus motivaciones. Dicho "sentir" es obra de la conciencia encarnada<sup>5</sup>, y requiere la constitución, no sólo cognoscitiva, sino también afectiva<sup>6</sup>, del *alter ego*. Desde él y desde la intersubjetividad trascendental es posible comprender la universalidad del amor<sup>7</sup>, así como la de la estructura que lo posibilita: la igualdad<sup>8</sup>. El interés husserliano por el amor ético presupone el amor personal, entendido como "asunción de la vida del otro en mi vida"<sup>9</sup>, amando su individualidad y, al mismo tiempo, deseando vivir en común.

La expresión es otra vía destacada por Husserl para desvelar la experiencia del otro. Nos expresamos intentando que el otro empatices con nuestro psiquis-

<sup>4</sup> IRIBARNE, J. Trad. de HUSSERL, E. (1934) "Temporalización-Mónada", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II. Lima: Universidad Pontificia Católica del Perú, 2005, pp. 311-317, p. 315, nota de la traductora.

<sup>5</sup> La *Einfühlung* es, en palabras de Merleau-Ponty, un "eco de mi encarnación", MERLEAU-PONTY, M., *Signes*. París: Gallimard, 1960, p. 221.

<sup>6</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 73. La afección desempeña un papel fundamental en la constitución de los objetos, ya que no hay objeto que, al mismo tiempo, no tienda a afectar al yo. Cf. HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. Husserliana XI. La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, p. 150).

<sup>7</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 68.

<sup>8</sup> Siguiendo a Husserl, Iribarne concibe la igualdad como la estructura misma de las operaciones que permiten captar, en su nacimiento trascendental, el sentido de eso que somos los unos para los otros. Cf. *Ibid.*, p. 74.

<sup>9</sup> HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*. KERN, I. (ed.). Husserliana XIV. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 171.

mo, a través de movimientos y gestos<sup>10</sup>. Éstos conforman el estrato estesiológico corporal, pero también el psíquico, pues lo real es, en Husserl, su unidad y, esa unidad, como pone de relieve Iribarne, es "parte esencial de lo empatizado"<sup>11</sup>. Esta expresividad, que enriquece el sentido y la comunicación, es posibilitada por la monadología de Husserl, en la que cada mónada porta un yo con su mundo diferenciado y, no obstante, está comunicada con las otras por sus ventanas, que son sus empatías<sup>12</sup>. De ahí la importancia que la filósofa ha concedido a la monadología<sup>13</sup>. La considera una potenciación de la subjetividad, que es intersubjetiva o recíproca "por la empatía", por "la relación de coexistir en un tiempo intersubjetivo"<sup>14</sup> ¿Significa esto que sólo hay intersubjetividad con los contemporáneos? Evidentemente no, porque la experiencia de los otros no solo influye en mi presente, sino que se remonta al pasado y se proyecta al futuro, de la misma manera que hay una pluralidad de otros abierta o un horizonte indeterminado de la vida comunitaria orientada desde cada ego monádico. La mónada posee un yo libre, es irrepetible y actúa por motivaciones. Husserl la define como "la conexión concreta de todo lo que en la conciencia, vivencias intencionales, individuales, datos *hyléticos* y fondo real e inseparablemente unificado, en esa unificación existente en sí y para sí forma la mónada"<sup>15</sup>. Se trata de la unidad de una génesis que comprende la vida intencional, el mundo en el que actúa y las relaciones entre mónadas. De esa unidad surge la conciencia comunitaria intencionalmente orientada al mundo objetivo que constituimos conjuntamente. Entendiendo así la mónada, es comprensible el valor que Iribarne le otorga, pues "sólo en la *vida solitaria del alma* puede hallarse la intersubjetividad"<sup>16</sup>, al menos, la intersubjetividad trascendental, pues la empírica ya es presupuesta cuando nos damos cuenta de que no estamos solos.

<sup>10</sup> "Lo espiritual se expresa en lo corporal propio y subyace en él en cierto modo (no físico) precisamente como animación, 'como sentido (*Sinn*)'". HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil 1905-1920*. Husserliana XIII. KERN, I. (ed.) La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 70.

<sup>11</sup> IRIBARNE, J., *La intersubjetividad en Husserl*, vol. I, p. 30.

<sup>12</sup> Cf. HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana XIV, p. 260.

<sup>13</sup> IRIBARNE, J., *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002; fragmentos de esta obra se encuentran en el libro, *Fenomenología y literatura*, pp. 17-80.

<sup>14</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 24. La mónada husserliana tiene ventanas que son las "empatías", HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil. 1929-35. Husserliana XV. KERN, I. (ed.) La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 260.

<sup>15</sup> HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana XIV, p. 52.

<sup>16</sup> IRIBARNE, J., *La intersubjetividad en Husserl*, vol. I, p. 10.

Finalmente, el todo de las mónadas es el resultado de la teleología husserliana que implica el compromiso ético de articular a las personas en comunidades y éstas en estados o personalidades de orden superior, formando una unidad universal que no es la infinita repetición de una misma identidad, sino la captación de lo propio por referencia al otro, desde el nosotros.

Así pues, la monadología actúa en la fenomenología como núcleo de los aspectos intersubjetivos esenciales, de la vida comunitaria orientada a la ética, a la libertad —como voluntad racional—, al amor y a otros temas desarrollados por la fenomenología genética, algunos de los cuales trataremos seguidamente. Dicha vía fenomenológica investiga la fuente primaria de la constitución. Para llevarla a cabo, Husserl practica la interrogación retrospectiva (*Rückfrage*) o reducción radical a la “esfera de la proto-temporalización”<sup>17</sup>, que es la fuente de toda constitución temporal. En ella, el yo es reconducido a la forma de una *Ur-Leben*, a un proto-ego intemporal que lleva en sí toda posible temporalización<sup>18</sup>. La mónada es una continuación de esta vida originaria. Frente a esta fenomenología genética, la estática implica una detención imaginaria del flujo de la experiencia<sup>19</sup>. Ambas son necesarias para captar las implicaciones de la vida en común, es decir, la intersubjetividad del yo que lleva a los otros en sí. Esta vida se despliega en el presente viviente que fluye, que no es ni la duración informe de los instintos, ni la abstracción del fluir, sino la conciencia de que dicha abstracción sólo es un recurso metódico para reflexionar sobre la vida e intensificarla.

#### MEMORIA E IDENTIDAD PERSONAL. EL PROBLEMA DEL OLVIDO

En la intersubjetividad tomamos conciencia de la identidad propia y ajena; es más, el hombre (*Mensch*) es una “unidad intersubjetiva”<sup>20</sup>, en la que el sí mismo —la unidad psicofísica percibida— se da con otro. Acabamos de ver que incluso las mónadas se comunican desde su ser personal relacional, alcanzando así un sentido que repercute en la persona social. Una persona es un “centro

<sup>17</sup> HUSSERL, E., *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Husserliana XXXIV. Luft, E. (ed.). Dordrecht: Kluwer, 2002, p. 187.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 300.

<sup>19</sup> IRIBARNE, J. V., “On the ‘Green’ of the ‘Golden Tree ‘of Life’”, en *Investigaciones Fenomenológicas*. Vol. Monográfico 4/II (2013) *Razón y Vida*, pp. 321-330, p. 326.

<sup>20</sup> IRIBARNE, J. *La intersubjetividad en Husserl*, vol. I, p. 15.

activo de apercepción y decisión; está comprometida en un mundo intersubjetivo, en una comunidad de mónadas"<sup>21</sup>, es decir, de egos trascendentales. La persona, en Husserl, siempre es racional, pero en un sentido no solo teórico, sino también práctico; esto significa que se impone metas y valores y en coherencia con las mismas conforma su identidad personal y se orienta teleológicamente. Esta coherencia de la vida es estudiada por Husserl sustituyendo las explicaciones causales por la comprensión motivacional. Este giro caracteriza a la actitud dirigida hacia las personas. A. Schütz le dará continuidad en su pormenorizado análisis de los motivos de las acciones sociales<sup>22</sup>, las cuales sólo cobran sentido por la intersubjetividad. Las personas adquieren su identidad relacionándose con otras, en el mundo y en el tiempo, es decir, buscándose en un marco de diferencias<sup>23</sup> que intentan articular. Esta perspectiva anti-reduccionista comprende la identidad como un proceso temporal e intersubjetivo. Del mismo modo que el reconocimiento del sentido "otro yo" exige una cierta desapropiación del mío que produce auto-comprensión, la identidad personal pasa por una des-presentificación.

El reconocimiento husserliano del yo a través de sus vivencias pasadas y futuras somete a una doble reducción a la presentificación que, repetida indefinidamente, se denomina "rememoración"<sup>24</sup>. Sus efectuaciones son los recuerdos, que son tematizados para describir la estructura temporal del yo, su unidad constituida temporalmente y la concepción de sus actos como puntos de duración en el continuo ser-yo<sup>25</sup>. El yo pasado, que contribuye a la identidad del actual por analogía con el otro yo empatizado, es, como ellos una presentificación; sin embargo, el primero coincide con el yo actual en una identidad, mientras que el otro yo remite a otra identidad y tiene recuerdos que yo no tengo. La identidad de cada yo resulta de esta memoria activa. Desde nuestra perspectiva, a ella contribuyen los otros con sus experiencias, de las que ese yo puede formar parte, y con sus narraciones de lo que éste no retuvo; recíprocamente, con mis experiencias, se enriquece la memoria colectiva. Estas reme-

<sup>21</sup> HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*. Husserliana XIII, pp. 170-171.

<sup>22</sup> Desarrollo este tema en "A. Schütz (1899-1959). Fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva y sociofenomenología del mundo de la vida", en González, J. E., (ed.) *Fenomenología y hermenéutica en la sociología contemporánea* (en prensa).

<sup>23</sup> Véase López Sáenz, M.<sup>a</sup> C., Díaz, J. M. (eds.) *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19 y ss.

<sup>24</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p.46.

<sup>25</sup> Cf. HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana XIII, p. 319.

moraciones ayudan a que la realidad se forme como tal; aunque parezca que la deforman, lo hacen de un modo coherente para restaurar la continuidad temporal; la conciencia de la misma funda la identidad personal; ahora bien, esa conciencia se adquiere en un contexto intersubjetivo. Por su parte, el recuerdo de experiencias comunes, inclusivas de la alteridad, se presenta como coexistencia de identidades personales.

Para comprender mejor esta identidad, Iribarne confronta a Husserl con Bergson y Proust<sup>26</sup>. En diversos trabajos, hemos realizado un ejercicio similar, no sólo para continuar la fenomenología genética, sino principalmente para ampliar la identidad a los procesos pasivos que afectan a nuestras acciones. En esta línea, hemos investigado la memoria en la concepción merleau-pontiana del tiempo vivido o campo de presencia, cuya configuración es obra de la *fungierende Intentionalität* (intencionalidad operante). Estudiamos, asimismo, la dialéctica entre el recuerdo y el olvido que permitió a Merleau-Ponty reinterpretar la conciencia husserliana del tiempo y cuestionar la concepción sartreana de la memoria que conserva<sup>27</sup>.

El mérito de Husserl no sólo estriba en haber superado, como Bergson, la concepción espacial del tiempo, sino en haber distinguido sus dimensiones y haber establecido que el tiempo vivido está vinculado al comunitario. Este último, en Merleau-Ponty, es análogo al presente continuo proustiano que va del tiempo perdido al recobrado. En ambos, tiempo y espacio están ligados, no en el sentido mensurable del primero, sino como la cara interior y la exterior de la carne (*chair*). Proust ha enlazado de tal modo el pasado con los espacios subjetivos, que ha enriquecido las cosas presentes con una especie de patina del tiempo. Es más, ha unido lugares inexistentes sirviéndose del desplazamiento del cuerpo en el espacio, fundamentalmente, de los viajes, y del reconocimiento corporal de los lugares<sup>28</sup>. A Merleau-Ponty le atrae la "corporeidad proustiana como guardiana del pasado, la inmersión en un Ser de trascendencia, no redu-

<sup>26</sup>IRIBARNE, J., *Fenomenología y literatura*, p. 45 y ss. Iribarne encuentra en Bergson una propuesta semejante a la reducción fenomenológica y una notable coincidencia entre su yo profundo y la identidad yoica de Husserl. Cf. *Fenomenología y literatura*, p. 53). Desde nuestra perspectiva, aunque Bergson no contempló la intencionalidad de la conciencia, su ensayo sobre los datos inmediatos de la misma se halla próximo a la fenomenología. No es extraño que sus obras hayan inspirado a tantos continuadores de Husserl. Véase nuestro estudio, *Corrientes actuales de la filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson, 2012, pp. 76-79, 80-87, 192-197, 223-247, 376-383.

<sup>27</sup>Cf. LÓPEZ SÁENZ, M.ª C., "Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty", en RAMÍREZ, M. T., (coord.) *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos, 2012, pp. 389-418.

<sup>28</sup>Cf. PROUST, M., *Du côté de chez Swann*. Vol. I de *À la Recherche du temps perdu*. París: Gallimard, 1987, pp. 5-6.

cido a las 'perspectivas' de la 'conciencia' <sup>29</sup>. Dicha corporeidad no sólo es la del *Leib*, que marca nuestra individualidad, sino también la de todos los otros, e incluso la de la vida anónima, que no es sustituida por otra consciente, sino que sostiene las grandes pasiones del adulto<sup>30</sup>.

A diferencia de Bergson para el que los recuerdos residen en el espíritu, Proust corporeiza el pasado que, gracias a ello y a las evocaciones involuntarias, es capaz de revelarse en las sensaciones. En este sentido, no difiere tanto del Husserl que impactó en Merleau-Ponty, del de *Ideas II*, que hizo del cuerpo vivido el suelo de la vida espiritual. Trasciende, no obstante, la concepción husserliana de la memoria centrada en el yo, su retención, que es interpretada por Zambrano como una reducción de la memoria a la mera representación cognoscitiva en la que el pasado deja de ser pasado<sup>31</sup>. Ciertamente la filósofa malagueña no reparó en que también el presente es, siguiendo a Husserl, despresentificado por la memoria y por los otros. Esto implica que, además de la memoria activa, Husserl tiene en cuenta otra pasiva que, según Iribarne, es esbozada por él cuando comprende que el yo es más que un "polo muerto de identidad"<sup>32</sup>. Se refiere a la memoria de las habitualidades sedimentadas, que no sólo conforman nuestra identidad, sino que constituyen nuestro horizonte de experiencia. Estas habitualidades son correlativas a valoraciones y pueden instaurar identidades diferentes; brindan la posibilidad de auto-regularnos y de crear. De ahí que Iribarne no sólo considere esta memoria similar a la memoria-hábito, asociada a las necesidades vitales por Bergson, sino incluso a su memoria de recuerdo<sup>33</sup>. Aquélla, interpretada por Bergson y por Husserl, así como la memoria voluntaria de Proust tienden al desarrollo de la identidad personal, pero, además, la memoria-recuerdo de Bergson y la involuntaria de Proust configuran la tradición personal y social, tal y como es entendida por Husserl, es decir, como *telos* y vocación de la tarea que asumimos, y hasta como "salvación" por ella; "podría afirmarse lo mismo acerca de Proust"<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*. París: Gallimard, 1964, p. 297.

<sup>30</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 221.

<sup>31</sup> ZAMBRANO, M., *Notas de un método*. Barcelona: Mondadori, 1989, p. 84. El lector interesado en esta temática, puede encontrarla desarrollada en mi libro *Dos filosofías del sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano*. Perspectiva fenomenológica. Madrid, Editorial Académica Española, 2013, pp. 73-82.

<sup>32</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 47.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>34</sup> *Cf. ibid.*, p. 61. La autora se refiere a la salvación por la creación de una obra a la que Proust se sentía llamado.

Ni una ni otra memoria basta para llegar a su fuente, a "ese medio vital que no se muestra"<sup>35</sup>. En la memoria husserliana prevalece la presentificación y hay dimensiones, como el olvido o lo originario, que se sustraen a ella. Iribarne es consciente de que Husserl se refiere rara vez al olvido, a pesar de la barrera que éste supone para la identidad humana. A nuestro modo de ver, la dialéctica merleau-pontiana entre memoria y olvido atraviesa esa barrera, pues no concibe el pasado como una retención, sino como lo que adviene. La memoria no es la conciencia constituyente del mismo, sino el esfuerzo por volver a desplegarlo desde la experiencia vivida del tiempo, una intencionalidad operante por la que el pasado retorna ligado a las sensaciones corporales y a los sentimientos. En base a ello, declara que hay "una *hylé* del pasado"<sup>36</sup>; por tanto, éste no es únicamente producto de la conciencia. Como dice Iribarne interpretando a Husserl, "el pasado es la `materia` a partir de la cual vamos emergiendo"<sup>37</sup>. Por su parte, Bergson decía que la materialidad pone en nosotros el olvido con objeto de que la vida no sea una sucesión incesante de recuerdos<sup>38</sup>.

Merleau-Ponty recupera la "materialidad", no como un nivel inferior al espíritu que recuerda, sino como dimensión de nuestro ser en el mundo. Frente a Sartre, considera que el pasado no es mero retorno de un presente aminorado, sino integrante del campo de presencia, de su doble horizonte de pasado y de futuro. La conciencia no trae, por tanto, el pasado al mundo. Por eso, este fenomenólogo no habla de la memoria de la conciencia, sino del "ser que ha sido y no puede dejar de haber sido. La `Memoria del Mundo`"<sup>39</sup>. Comprende el recuerdo por la visión más que por la retención; ésta es un buen comienzo, pero no explica por qué hay retenciones lejanas en el tiempo que no se olvidan y otras recientes que desaparecen. La duración bergsoniana tampoco da razón de ello. Proust y Merleau-Ponty la retoman corrigiendo su anclaje en el espíritu aislado del cuerpo y del espacio. Sus concepciones del tiempo están ligadas, como en Bergson, a la memoria. Bergson la comprende, en abierta oposición a la fenomenología, como una especie de receptáculo de producciones del espíritu conservadas con vistas a la acción; en esto consisten los recuerdos, mientras

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 52.

<sup>36</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L'institution. La passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, París: Belin, 2003, p. 251.

<sup>37</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 47.

<sup>38</sup> Cf. BERGSON, H., *Matière et Mémoire*, en *Oeuvres*, París: Gallimard, 1984<sup>4</sup>, pp. 161-382, p. 316.

<sup>39</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 247.

que se olvida todo lo que no sirve para actuar en el presente<sup>40</sup>. El recuerdo es, para él, un producto de la atención a la vida. Pero, si así fuera realmente, el olvido se reduciría a la ausencia de atención y no podría ser un acto de un sujeto que, por otra parte, no puede identificarse ni con una atención constante, ni con un espíritu que todo lo conserva para sus futuras acciones; tampoco existiría diferencia entre lo percibido y lo imaginado.

De la concepción de la memoria-contenedor deriva una comprensión del olvido como desaparición de eso que estaba dentro de ella. El verdadero problema del olvido no es éste, sino la discontinuidad que introduce en la constitución del sentido en el flujo temporal. Así lo afronta Merleau-Ponty. Desde su óptica, cada capa de sentido es, por un lado, "olvido" de las precedentes, mientras que, por otro, tiene continuidad, porque el olvido, no es ausencia de pasado, sino "*non-survol*"<sup>41</sup> (no sobrevuelo) de la conciencia para poseer el mundo. Cuando la conciencia no actúa así, teóricamente, no se detiene, sino que sigue operando en y con lo sedimentado. Merleau-Ponty declara que la sedimentación es "huella del olvido y, debido a ello, llamada a un pensamiento que cuenta con él y va más lejos"<sup>42</sup>. Interpreta la evidencia husserliana como experiencia de ese doble movimiento de abandono de sí y reapropiación al que Husserl aludía cuando aseguraba que la tradición era olvido de los orígenes<sup>43</sup>.

Todo saber del tiempo está abocado a esa dialéctica sin síntesis, similar a la que se produce entre recuerdo y olvido, que es la temporalización. Su entrelazamiento no se explica recurriendo, a la presentificación por la atención. Ésta ni siquiera basta para dar cuenta de los recuerdos; se necesita, asimismo, una des-presentificación para acoger toda la riqueza del pasado, del mismo modo que la participación en la intersubjetividad requiere des-apropiación. Es cierto que, como en Bergson, en Husserl la actividad es atención explícita de la conciencia, pero el fenomenólogo distingue niveles de actividad y en el más bajo sitúa la receptividad, el mero volverse hacia algo<sup>44</sup>. La actividad requiere atención, pero no se reduce a ella. La conciencia no es simplemente un foco de atención real; siempre tiene un horizonte y, por ello, somos tácitamente cons-

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p. 285.

<sup>41</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L'Institution. La passivité*, p. 181.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>43</sup> Con esta frase comienza Merleau-Ponty su ensayo sobre Husserl, "Le Philosophe et son ombre". Cf. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 201.

<sup>44</sup> HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, Claassen and Goverts, 1948, pp. 83, 299-300.

cientes del mundo que nos circunda. Para que el ego actúe, es necesario que haya algo “predado, algo a lo que pueda volverme en la percepción”<sup>45</sup>. Esto implica que la pasividad es el correlato necesario de la actividad. Las pasividades son “modos de conciencia horizontal, modos de tener algo en la conciencia sin estar dirigido a ello”<sup>46</sup>; indican el funcionamiento silencioso y anónimo de la conciencia en el trasfondo de la atención. El prototipo fenomenológico de ese funcionamiento es la síntesis pasiva; sus efectos constitutivos no son inconscientes, sino que afectan. La afectividad es un modo de simple donación en la que la materialidad *hylética* de la conciencia contrasta con la actividad, que es la dimensión de la subjetividad donadora de forma<sup>47</sup>. Así pues, la pasividad excede y precede a la atención real de la conciencia y a su participación en la formación de significados; éstos, como toda actividad, se fundan en ella<sup>48</sup>, en la pre-dación pasiva de los objetos a los que, más tarde, se puede atender, pero siempre teniendo en cuenta que el campo de presencia es tan englobante que no puede ser captado de una vez por todas, que exige una retirada. Por consiguiente, la conciencia es experiencia de recubrimiento (*Deckung*) de la actividad y la pasividad<sup>49</sup>, pues todo el campo anónimo de lo pre-reflexivo deja sus huellas y es retomado en la constitución. Como se ha dicho, la experiencia no es sino “la inversión singular de la actividad en pasividad”<sup>79</sup>, aunque también a la inversa, experimentamos algo cuando nuestras actividades se sedimentan, se habitualizan y retornan.

La memoria tampoco es lo contrario de la actividad, y no sólo en razón de sus modalidades habitualizadas e incluso involuntarias, sino debido a que la rememoración se destaca de un horizonte de inactualidades y hasta de olvidos. Algunos de ellos permanecen y nos determinan, “actúan” como lo invisible, que es la otra cara de lo visible configuradora con él de la visibilidad. Dice Merleau-Ponty, que el recuerdo y el olvido son variantes de la visibilidad<sup>50</sup>; mientras que

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>46</sup> HUSSERL, E., *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis*. Breeur, R., (ed.). Husserliana XXXI. La Haya: Kluwer, 2000, p. 4

<sup>47</sup> HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Edmund Husserl Materialienband 8. Lohmar, D. (ed.). New York: Springer, 2006, p. 100, 269-270.

<sup>48</sup> *Ibíd.* p. 260.

<sup>49</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M., (1960) *Notes de Cours sur 'L'Origine de la Géométrie de Husserl*. París: PUF, 1998, p. 65.

<sup>79</sup> DASTUR, F., *Dire le temps: esquisse d'une chronologie phénoménologique*. Paris, Éncre Marine, 1994, p. 150.

<sup>50</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 248.

ésta, en la percepción, se da como *Gestalt* o diferenciación, el olvido la desarticula.

El olvido no es, como cree Sartre, un no-ser que advenga por la conciencia; tampoco es ella siempre la que recuerda, pues, hay una memoria del mundo y una memoria del cuerpo. Como Proust ilustra, en ocasiones y de manera involuntaria, el recuerdo sale del olvido y ofrece el pasado. Esto no contradice la convicción fenomenológica de que somos el surgimiento del tiempo. Dado que somos "completamente activos y completamente pasivos"<sup>51</sup>, vivimos la temporalidad pasiva y activamente. Por ello, sólo retenemos una parte de lo que ocurre en ella y en nuestro campo de presencia. Gran parte de lo transcurrido permanece inconsciente, secreto u olvidado. En nuestra opinión, esta vasta dimensión es complementaria del recuerdo; por eso, cuando éste retorna —voluntaria o involuntariamente— sale del olvido, y ambos se revelan como dos modos de nuestra relación lateral con el pasado; éste se nos presenta gracias al hueco que dejó en nosotros (olvido) y como una desviación en el campo de presencia (recuerdo). Es cierto que el presente corrige los recuerdos, pero también se prolonga con sus remisiones al pasado. Por tanto, el recuerdo no suprime la atención a la vida, sino que la completa y le da continuidad. Para ello, realiza cierta *epojé* del aquí y ahora, y se sumerge en el fluir vital que actúa siempre como horizonte de toda conciencia. Ahora bien, no basta decir husserlianamente que el recuerdo tiene su intencionalidad, la de la re-presentación, en tanto unidad de un suceso en la conciencia interna del tiempo, porque entonces no habría recuerdos involuntarios. La teoría husserliana de la subjetividad como flujo absoluto, uno de cuyos momentos es la conciencia impresional a la que sigue la retencional, no explica esos recuerdos por el ligamen de ambas, ni la interrupción que supone el olvido<sup>52</sup>; a lo sumo, nos alecciona sobre el olvido de uno mismo como una indicación del otro, similar a la relación que entretejemos con el cuerpo o con el mundo. Esto es así porque, para Husserl, el recuerdo es un fenómeno análogo a la retención de la percepción, una re-presentación del objeto en el sentido modificado del pasado. Desde la perspectiva merleau-pontiana, en cambio, "el recuerdo no es ni pasado reproducido o conservado, ni

<sup>51</sup> MERLEAU-PONTY, M., [1945] *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1979, p. 489.

<sup>52</sup> IRIBARNE considera que la atención husserliana no explicita completamente ni el recuerdo ni el olvido. Cf. IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 50.

pasado falsificado”<sup>53</sup>; no se limita a guardar el presente que una vez fue, sino que existe como pasado en el modo del olvido y se desliza en otro presente formando constantemente parte de su campo. Así se teje la identidad, el proceso ininterrumpido de apropiaciones y des-apropiaciones que tienen lugar en el tiempo, en el mundo y con los otros. En cierto modo, los dos primeros son escenarios dinámicos de identificación, mientras que los otros constituyen sus identidades en intercambio incesante. Son ellos los que “hacen” el tiempo, pero éste ayuda a esclarecer el yo. Gracias a la memoria se recupera el ya soy, un ya que está marcado por la pasividad y por el olvido necesario para aceptarse y proyectarse. No se trata, por tanto, únicamente de una retención de lo que el yo es aquí y ahora.

#### IDENTIDAD EN LA PROYECCIÓN: ESPERANZA Y DESESPERANZA ANTE LA MUERTE

La identidad del yo no sólo se logra proyectándose hacia el pasado, sino también hacia el futuro mediante protenciones, expectativas y esperanzas. De ahí que Iribarne inicie la tercera parte de su obra, *Fenomenología y literatura* con un capítulo sobre esta última. La autora se refiere a la actitud esperanzada u orientada a la trascendencia<sup>54</sup>; en esta dirección, comienza su descripción fenomenológica marcada por la contraposición de Marcel entre ser y tener, misterio y problema<sup>55</sup>. La primera dificultad que destaca es la de compaginar esta actitud esperanzada con la fenomenológica; la segunda es la del aparecer del misterio.

En nuestra opinión, la fenomenología de Merleau-Ponty ayuda a superar la primera dificultad, ya que entiende la esperanza como una detención provisional —en el mismo sentido que la *epoché*— del movimiento de la existencia<sup>56</sup>. Dicha detención no es concebida ni a la manera de Sartre, como oposición de la Nada al Ser, ni como yuxtaposición de ambos; antes bien, las múltiples dimensiones existenciales se presentan en el vacío de otras que se abren y cuyas fronteras están más allá de la densidad del Ser y de la Nada absolutos, porque su modo de ser es el de los huecos (*creux*) que dan cabida y, así, posibilitan el

<sup>53</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L'Institution. La Passivité*, p. 271.

<sup>54</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 156.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>56</sup> “Sobre el ruido se hace un silencio, una espera ¿No sería esto una esperanza?”, MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 32.

cumplimiento del sentido. A uno de esos huecos acabamos de referirnos para comprender el olvido. En cuanto a la segunda dificultad, la de la fenomenización del misterio, cabe decir que, en cierta medida, es despejada por la empatía, y hasta por esa “solidaridad ´en el origen misterioso` y en el destino incierto que une a los hombres entre sí y en el mundo visible”<sup>57</sup>.

Por su parte, Iribarne hace frente a ambas dificultades apelando a la literatura (Borges, Cavafis) y a la metáfora del cine, convirtiéndolo en narración<sup>58</sup>. Nos sorprende este último recurso, pues justamente la narración suprime lo más impactante del cine, “su cosa misma” en movimiento. La filósofa opta, no obstante, por esa alteración, porque los diálogos nos informan de los cambios de actitud<sup>59</sup>. Narración y diálogo en la búsqueda de la identidad demuestran que hermenéutica y fenomenología no están tan separadas como parece. Concluye definiendo la trascendencia de la esperanza, sirviéndose de la metáfora de la “vuelta a casa” e interpretándola como “pertenencia a un todo de sentido que nos desborda”<sup>60</sup>. He ahí el anhelo de sentido ético y fenomenológico de la actitud esperanzada, incluso ante el misterio del origen y ante el destino mortal. La fenomenóloga los ha abordado siguiendo el texto husserliano, “Inmortalidad del yo transcendental. Imposibilidad de la memoria de un nacimiento del yo transcendental”<sup>61</sup>.

Este escrito trata del comienzo de la génesis trascendental del yo, del origen del despertar o del nacer del que no tenemos memoria, aunque el hecho haya quedado sedimentado, instituido en la herencia de los otros. Lo hereditario es el horizonte temporal, la conciencia temporal originaria y el proto-horizonte vacío de un pre-yo cuyo yo transcendental no ha despertado aún. Como ha traducido Iribarne, “los vivientes despiertan a los no vivientes”<sup>62</sup>.

Ni mi muerte, ni mi nacimiento pueden aparecer como experiencias mías, ya que siempre me experimento como “ya nacida” y como “todavía viva”. Ahora bien, el estudio fenomenológico del nacimiento transcendental confirma que si el *ego* es origen, también tiene un origen como *ego*. “El único caso en el que es

<sup>57</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M., *Notes de cours 1958-1961*. París: Gallimard, 1996, p. 217. Al margen, escribe que la filosofía es “‘enigmática’ visión solidaridad y muerte”. Quiere decir, con ello, que toda mostración sólo lo es de un fragmento de vida que fluye.

<sup>58</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 157.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 161.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>61</sup> HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI, pp. 377-381.

<sup>62</sup> IRIBARNE, J. V., *La intersubjetividad en Husserl*, vol. I, p. 377.

imposible una institución primaria es la experiencia de nuestra propia muerte<sup>63</sup>, porque no es una posibilidad efectiva del yo que pueda actualizarse; sólo podemos comprenderla como algo desconocido. Sin embargo, el tema de la muerte es también el de la vida<sup>64</sup>, y no sólo el de la vivencia subjetiva de la misma, sino incluso el de su experiencia intersubjetiva y objetiva.

De algún modo, la muerte forma parte de la existencia finita; nos abre a ciertos "fenómenos" que, aunque nos sobrepasan, son aprehendidos como la presencia-ausencia originaria que nos define. Muerte y nacimiento son acontecimientos de este tipo: condicionan toda presencia y son, al mismo tiempo, modos de des-presentación que me proyectan fuera de mí; en ese sentido, son modalizaciones de la presentación por des-presentación implicativa de la intersubjetividad.

La fenomenología de Husserl no ha esquivado la constitución del sentido de la muerte. Ha distinguido dos modalidades: la "ascendente" que debe cumplir cada mónada desde su origen (constitución genética), y la que se produce en el mundo intersubjetivo o "desarrollo histórico" (constitución generativa)<sup>65</sup>. Desde la perspectiva genética, desde el flujo de la propia conciencia, nacimiento y muerte son fenómenos límite de lo originario y su problemática enlaza con la de la interrupción de la continuidad mundana y con el flujo temporal infinito, en el cual no tiene sentido ni el comienzo ni el fin<sup>66</sup>. El yo puro es inseparable de ese flujo y, por ello, a diferencia del empírico, no puede morir. Husserl no se refiere a la inmortalidad del alma, pues esta forma parte de la unidad que es el ser humano y muere con él. En cambio, el yo puro "no puede nacer y pasar, sólo puede ser despertado"<sup>67</sup>. Por lo que se refiere al nacimiento, el "despertarse" de la mónada no es un acontecimiento absoluto, sino una integración en la continuidad generativa de la que hereda la estructura egóico-monádica y las cualidades de carácter<sup>68</sup>.

El segundo modo de constitución descansa en la intersubjetividad, en la "conexión generativa abierta sin fin"<sup>69</sup> entre las personas. Esta generatividad es

<sup>63</sup> IRIBARNE, J.V., "On the 'Green' of the 'Golden Tree' of Life", p. 329.

<sup>64</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 211. Véase también López, M.ª C., "Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir", en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad* (2010), pp. 89-123, p. 109.

<sup>65</sup> HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 241.

<sup>66</sup> Cf. HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI, p. 378.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>68</sup> HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 436.

<sup>69</sup> HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana XV, p. 178.

supra-personal, ya que ni cesa con la muerte de un yo, ni se inicia con su nacimiento; antes bien, cada yo viene al mundo y a una cadena generativa. Desde esta otra constitución, la muerte y el nacimiento de los otros son los primeros acontecimientos constituidos como fenómenos mundanos. Sin ellos, sería imposible pensar una intersubjetividad histórica. Ambas constituciones limitan nuestra propia identidad, definiéndola y enlazándola con los otros que nos han precedido y con los que nos sobrevivirán.

Como decíamos, Husserl declara que sólo muere el ser humano, pero, su subjetividad trascendental no nace ni perece. De ahí que, aunque no sea posible constituir el sentido de la propia muerte, la actividad constituyente no se acabe ni con ella ni con la desaparición de las vivencias concretas. El yo absoluto no termina con la muerte, sino que la lleva en sí como uno de sus modos<sup>70</sup>.

Merleau-Ponty no entiende la muerte una modalidad del yo, sino como una atmósfera de la vida, un horizonte anónimo como el marco pre-personal de mi nacimiento. Ambos no pueden ser para mí meros objetos de pensamiento, pero puedo concebirlos como horizontes existenciales del mismo y como signos de la contingencia de toda conciencia perceptiva. Algo similar ocurre con mi incapacidad para tomar conciencia de la generalidad en la que ocurren las sensaciones; sólo soy consciente de cada sensación concreta que surge y perece. La generalidad sensible me precede y me sobrevivirá, como Husserl afirma que lo harán el nacimiento y la mortalidad que “pertenecen a una natalidad y a una mortalidad anónimas”<sup>71</sup>. Estas realidades tienen sentido para mí como generalidades, pero, como tales, excluyen mi vivencia; están en la periferia de mi ser, en la vida que precede a mi historia y la continuará, esa vida que transcurre en el tiempo natural, sin percepciones ni recuerdos, pero que es su trasfondo perpetuo.

Desde la perspectiva generativa, nacimiento y muerte son fenómenos que se dan más allá de la experiencia propia y se inscriben en la comunidad trascendental que engloba a todas las mónadas: “deben valer como acontecimientos constitutivos para la posibilidad de la constitución del mundo —o como partes-esenciales para un mundo constituido”<sup>72</sup>. Sólo por empatía con el nacimiento y la muerte de los otros puedo pre-constituir los míos, pero, además, inciden

<sup>70</sup> HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 430.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 171.

en mi yo, ya que sólo puedo pensarme en el seno de una comunidad de generaciones pasadas y venideras.

El ser humano muere, pero la vida trascendental originaria, la que constituye el mundo y el yo no puede venir de la nada, "es ´inmortal`", porque para ella no tiene sentido morir<sup>73</sup>. Pero esta *Ur-Leben* ¿qué clase de vida es? Un flujo intemporal con un yo trascendental inmortal descarnado y des-mundanizado. Sin carne no hay empatía, pero hay yo, según Husserl, un yo que prevalece sobre la carne, pero que la necesita<sup>74</sup>. La muerte separa al yo de ella; entonces acaban sus afecciones y sus datos *hyléticos*. Ni siquiera puede experimentar su propia muerte; sólo representársela por analogía con otras experiencias-límite como el sueño sin sueños<sup>75</sup>, la enfermedad o el envejecimiento, en las que se debilita hasta desaparecer esa prevalencia de mi yo sobre la carne.

Lévinas se ha enfrentado, asimismo, a este fenómeno límite o, en sus palabras, a la inversión de la pura fenomenalidad: "la muerte es fenómeno del fin aunque sea el fin del fenómeno"<sup>76</sup>. Cuando adviene, trasmuta la actividad del sujeto en pasividad imposible de asumir, como el acontecimiento de la máxima alteridad. A pesar de ello, el filósofo lituano se pregunta si la muerte no será la trascendencia misma, un acontecimiento excepcional entre los simples avatares del mundo. Reconoce que esto equivaldría a redefinir el concepto de "trascendencia" en términos que estremecerían los cimientos de nuestra lógica<sup>77</sup>.

Teniendo en cuenta este desafío, consideramos valiosa la interrogación fenomenológica por la muerte, principalmente porque va más allá de las explicaciones naturalistas y científicas. E. Feron añade que trasciende, asimismo, la equívoca actitud natural frente a la muerte que disimula su misterio<sup>78</sup>. Efectivamente, la fenomenología ha pensado la temporalidad y la muerte que se va haciendo presente en la vida con el paso del tiempo. Añadiríamos que el interés de la fenomenología por la intersubjetividad redonda, asimismo, en la clarificación del fenómeno de la muerte, como estamos viendo.

<sup>73</sup> Cf. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-37*. Husserliana XXIX. Smid, R.N. (ed.) La Haya: Martinus Nijhoff, 1993, p. 338.

<sup>74</sup> HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 442.

<sup>75</sup> Husserl equipara este sueño al "sueño eterno". Cf. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Husserliana XXXIX. Dordrecht: Springer, 2008, pp. 337-338.

<sup>76</sup> Levinas, E., *La Mort et le Temps*, París: Le Livre de Poche, 1995, p. 55.

<sup>77</sup> Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1971, pp. 306 s.

<sup>78</sup> Feron, E., *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Lévinas*, Dordrecht: Kluwer, 1999, p. 9.

La muerte no es un concepto abstracto, sino que siempre es muerte de alguien, fin de una vida y de un tiempo; además, es un fenómeno que nos afecta a los que seguimos vivos, provocando rupturas y exigiendo duelos. Por otra parte, es posible pensar la muerte continuando las indagaciones fenomenológicas sobre el cuerpo vivido, pues, aunque la muerte se da de golpe y como una paradoja, a pesar de que se trata de un fenómeno que conlleva su propia retirada del campo de manifestación, sus huellas y su sinsentido pueden rastrearse en el condicionamiento horizontal de los campos abiertos por ese cuerpo inobjetable y en el camino del mismo hacia el fin de su tiempo.

No es de extrañar, por tanto, que la fenomenología se ocupe de estos fenómenos-límite, en el contexto de su preocupación por el enorme misterio de la manifestación de la vida vivida que de tanto sentirla damos por sentada. Nuestra tradición nos ha enseñado a pensar en lugar de sentir en toda su dimensionalidad. No ha dedicado demasiado esfuerzo a pensar la muerte por considerar que no la sentimos cara a cara y siempre la ha representado sin rostro. Si en el "milagro" de la vida tiembla ya la muerte, tal vez ese temblor ayude a comprender intensivamente la finitud que somos y a evitar malgastar el tiempo que dura la vida. La muerte puede ayudarnos, al menos, a vivir más despiertos, a querer despertar en los otros y en las obras. Así, irremisiblemente ligada a la vida y a la vivencia de la misma, la fenomenología se remonta más allá de sus límites, allende lo fenoménico, interesándose también por sus condicionamientos y por la teleología que no termina con ella.

Desde esta perspectiva fenomenológica, Iribarne declara que, tras diversas aproximaciones filosóficas, religiosas y antropológicas al tema de la muerte, "llegó el momento de entregar la palabra a la literatura"<sup>79</sup>. No dice por qué. Presumimos que, como nosotros mismos, sabe que, aunque la filosofía también trabaja con palabras que articulan las experiencias, éstas sólo se asoman en un instante, pero son capaces de dar voz a nuevas palabras hablantes. En el caso de Proust, la palabra se ha formado a lo largo de toda la vida del Narrador de su magna novela, hasta construir una obra que gira en torno a ella. Por eso, hablar, escribir e incluso leer, se convierten en maneras de vivir y, a la vez, la vida se torna literaria. Estas posibilidades vitales no deben, sin embargo, absolutizarse, porque no pueden contener toda la vida ni ser autosuficientes.

<sup>79</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 211.

## FENOMENOLOGÍA Y LITERATURA

Dar la palabra a la literatura significa dialogar con ella. Desde nuestra perspectiva, su relato sobre la muerte contribuye a su constitución generativa y a su integración en el flujo vital.

Recurrimos frecuentemente a la literatura, porque encontramos en ella descripciones de los fenómenos que no los intelectualizan. Proust lo sabía bien cuando afirmaba: "Una obra en la que hay teorías es como un objeto en el que se deja la etiqueta del precio"<sup>80</sup>. Como Bergson, recusaba las conceptualizaciones; quería interpretar las sensaciones como signos de ideas, expresar lo sentido y, así espiritualizarlo, pues eso era "hacer una obra de arte"<sup>50</sup>. Iribarne inicia uno de sus escritos con una frase de Goethe muy similar a la de Proust: "Joven amigo, toda teoría es gris. Pero verde es el árbol dorado de la vida"<sup>81</sup>. Ambos escritores quieren indicar que teoría y vida no se dan separadamente.

La filósofa declara apropiarse del pensamiento de uno de sus escritores predilectos, Borges, para responder a sus propias preguntas<sup>82</sup>, motivadas por intereses fenomenológicos comunes, amparándose, asimismo, en la concepción del texto de su compatriota como algo que no es escrito por un autor, sino que se escribe ¿Acaso no es éste el trabajo de la filosofía y, en concreto de la fenomenología de la intersubjetividad?: constituir sentidos que se continuarán genética y generativamente. Ciertamente, la fenomenología parte, para ello, de la experiencia, pero hay textos que recogen su textura. Uno de ellos es *A la búsqueda del tiempo perdido*<sup>83</sup>.

Cuando un lector rehace el texto empatizando con él desde su diferencia, se pone en juego una reciprocidad creativa. Ciertamente, los textos están tan descarnados como el yo trascendental inmortal, pero algunos le dicen al lector mucho más que la pureza de aquél. Por tanto, tal vez deberíamos aceptar, con Ricoeur, que es necesario un rodeo a través de los textos para comprender al sí

<sup>80</sup> PROUST, M., *Le temps retrouvé*, vol. VIII de *À la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard, col. Folio, 1972, p. 241.

<sup>50</sup> Así lo declara el Narrador de Proust, M., *À la Recherche du temps perdu* vol. I. París: Gallimard, 1987, p. 37.

<sup>81</sup> IRIBARNE, J. V., "On the 'Green' of the 'Golden Tree' of Life", p. 321.

<sup>82</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 211.

<sup>83</sup> Para una justificación de esta tesis, remito al lector interesado a mi trabajo, "Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty", en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., PINTOS, M.<sup>a</sup> L., (edras.) *Investigaciones Fenomenológicas. Número especial: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario 1908-2008*, volumen extra, n<sup>o</sup> 1 (2008), pp. 307-344.

mismo. Proust defiende que éste es el sentido de la obra de un escritor: "Una especie de instrumento óptico ofrecido al lector para permitirle discernir aquello que tal vez, sin el libro, no habría observado dentro de sí mismo"<sup>84</sup>. Nosotros mantuvimos, además, que "la literatura se afana en profundizar en los problemas actuales de los otros y nos ayuda a pensar desde otra perspectiva los nuestros. Contribuye a esa labor de apropiación y desapropiación, de apertura pasiva a lo otro, comunicación y motivación conjunta característica de la intersubjetividad comprometida"<sup>85</sup>.

El objetivo, por tanto, no es clarificar la fenomenología buscando su génesis en la literatura, ni tampoco a la inversa. Iribarne dice que su propósito es "´Ilustrar` la fenomenología por medio del texto literario" o, "más bien, comprender la literatura a través de la fenomenología"<sup>86</sup>, porque, ciertamente, la fenomenología no es plástica, pero la literatura no se comprende por sí misma. De ahí que la autora haya visto en *À la recherche du temps perdu*, "una fenomenología de la memoria"<sup>87</sup>. Desde nuestra perspectiva, sólo algunas obras superan las dificultades de la fenomenología para fenomenalizarse y para otorgar sentido a los fenómenos que conllevan un importante componente de pasividad; dichas obras no sólo son un complemento para ello, como tampoco la fenomenología se reduce a una explicación teórica de intuiciones literarias. Por lo demás, la fenomenología escrita también es literatura y, como dice Iribarne, "el campo en que se mueve la literatura es, *ab initio*, fenomenológico"<sup>88</sup>, pues no es otro que el del sentido de la vida, el de los mundos pasados, actuales y posibles en los que despliega y crea. La creación nunca parte de la nada; es una reconfiguración de los sentidos sedimentados y "una implícita reducción fenomenológica de la tesis de la existencia del mundo"<sup>89</sup> para sacar a luz otras potencialidades y hasta otros mundos posibles.

Desde estas coordenadas, Iribarne concede la palabra a Borges, porque le "permite ser el eco filosófico de su pensar poético" y esto es lo que ella entiende por "seguir haciendo filosofía"<sup>90</sup>. Nosotros añadiríamos que, también a la inversa, el recurso a la literatura prolonga y *poietiza* a la fenomenología. Como

<sup>84</sup> PROUST, M., *Le temps retrouvé*, p. 276.

<sup>85</sup> "Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty", pp. 310-311.

<sup>86</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 191.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>88</sup> *Ibíd.*

<sup>89</sup> *Ibíd.*

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 211.

Heidegger nos recuerda, la *poiesis* originariamente no es el embellecimiento de la realidad, sino una producción que desoculta<sup>91</sup>. Merleau-Ponty declara que el mismo Husserl estuvo intentando pensar hasta el fin de su vida “una poesía de la historia de la filosofía”<sup>92</sup>, que hiciera hablar a lo vivido, y favoreciera un pensamiento operante, es decir, vertical. El pensar vertical tiene lugar en un presente profundo, que incorpora lo histórico en-sí y lo proyecta al futuro. De este pensamiento *poiético* de la historia de la filosofía resulta una producción, una creación, una *Fundierung* de la historia fáctica en la historia interna de cada individuo junto con la de otras personas mancomunadas (*vergemeinschafteter*)<sup>93</sup>. En efecto, Husserl buscaba el sentido de lo histórico en “las dimensiones de profundidad”<sup>94</sup> ocultas y esto le condujo a una teleología universal de la razón. El tema de la filosofía se convierte, entonces, en el horizonte de todos los horizontes, en “una razón oculta en la historia (Fink), una teleología universal de la razón” desde una arqueología de su suelo (*Boden*); éste es el campo de investigación de la filosofía, la “interioridad intencional que se quiere en la intersubjetividad —filosofía como poesía—”<sup>95</sup>.

Borges no sólo se sitúa en el campo fenomenológico por su apertura a esta *poiesis*, sino también porque ha sabido aprehender el tiempo inmanente de la conciencia en todos sus temas. Según Iribarne, gran parte de ellos son fenomenológicos, pues arrancan de “las operaciones de la conciencia de las que procede la constitución del mundo y las cosas”<sup>96</sup> y revierten sobre el sujeto constituyente. Borges lo consigue empleando reiteradamente el símil del espejo y el del doble (en el recuerdo, la empatía, la fantasía). La figura del espejo es inseparable de la pregunta por la identidad. La fenomenología recurre a ella por su capacidad para reflejar el propio yo desde el otro. Por lo que respecta al doble literario, expresa, como la fenomenología, la no coincidencia entre el yo constituyente y el constituido, y “lo que la fenomenología reconoce como una

<sup>91</sup> HEIDEGGER, M., *La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y artículos*. Barcelona : Serbal, 1994, p. 31.

<sup>92</sup> MERLEAU-PONTY, M. “Husserl aux limites de la phénoménologie”, BARBARAS, R. y ROBERT, F. (eds.) *Notes de cours sur ‘L’origine de la géométrie’ de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, París: P.U.F. 1998, pp. 11-92, p. 15.

<sup>93</sup> Cf. HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendental Phänomenologie*. Husserliana VI. Biemel, W (ed). La Haya: Martinus Nijhoff, 1976<sup>2</sup> p. 381, nota 1.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>95</sup> MERLEAU-PONTY, M. “Husserl aux limites de la phénoménologie”, BARBARAS, R. y ROBERT, F. (eds.) *Notes de cours sur ‘L’origine de la géométrie’ de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, París: P.U.F. 1998, pp. 11-92, p. 81.

<sup>96</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 193.

operación que forma parte de la constitución del Otro: puedo concebirme a mí mismo como si yo estuviera allá<sup>97</sup>, una fase de la experiencia empática que conecta la analogía con la diversidad. Desde nuestra óptica, la obra filosófica tiene también un doble, que es lo impensado<sup>98</sup>. Éste no se opone a lo pensado y expresado, sino que es su otra cara. Los impensados son dimensiones del pensamiento, negatividades que no son absolutas, y que indican cierto exceso del pensar. Gracias a ellas, podemos pensar ese fondo que incluye cada existencia y “componer en nuestro pensamiento lo que en nuestra vida forma un todo”<sup>99</sup>.

Amén de estos temas y recursos comunes a la fenomenología, Borges conoce bien la diferencia entre *Leib* y *Körper*, según Iribarne, y, no sólo sabe que el primero es, como en Husserl, condición trascendental de posibilidad de toda experiencia y comportamiento, sino que comprende lo que Merleau-Ponty denominaba “esquema corporal”<sup>100</sup>. Este escritor sólo es, no obstante, un ejemplo del paralelismo entre la constitución fenomenológica y la constitución poética<sup>101</sup>: en ambas la conciencia sintetiza pasivamente partiendo de su horizonte de experiencia; lo que las diferencia es el *modus operandi*. Iribarne no clarifica el modo poético de conferir sentido; únicamente menciona la posibilidad de su vinculación con la institucionalización de habitualidades para captar “cierta resonancia metafórica”<sup>102</sup>. En efecto, si la creación nunca lo es desde la nada, tampoco puede serlo su núcleo, la metáfora.

Ricœur es uno de los seguidores de la fenomenología que más ha subrayado su papel, su capacidad para esclarecer nuestro ser-en-el-mundo, así como el empleo poético de una *epojé* que rompe con la referencia directa ordinaria y libera otra de segundo grado, gracias a la cual emerge “una manera más radical de mirar las cosas”<sup>103</sup>. Este es, en Merleau-Ponty, el objetivo de la filosofía: “aprender de nuevo a ver el mundo”<sup>104</sup> con radicalidad. Conviene con Proust en

<sup>97</sup> Ibid., p. 200.

<sup>98</sup> “Pensar no es poseer objetos de pensamiento, es circunscribir por ellos un dominio que está por pensar y que, por tanto, no pensamos todavía”, MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 202.

<sup>99</sup> Ibid., p. 224.

<sup>100</sup> Cf. IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 200. Sobre el esquema corporal en Merleau-Ponty, puede leerse mi trabajo, “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido”, en *Paideia*, n° 90, Enero-Abril 2011, pp. 25-51, especialmente pp. 37-39. Véase también mi estudio “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*”, en A. XOLOCOTZI y R. GIBU (coordinadores). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Madrid: Plaza y Valdés, 2014, pp. 35-82, sobre todo, pp. 48-50, 62-64 y 75-77.

<sup>101</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 193.

<sup>102</sup> Ibid.,

<sup>103</sup> RICŒUR, P., “The metaphorical Process as Cognition. Imagination and Feeling”, *Critical Inquiry*, 5, n° 1 (1978), pp. 143-159, p. 154.

<sup>104</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. XVI.

que la función de la metáfora no consiste tanto en producir imágenes, como en estilizar el mundo vivenciado para aprehender la profundidad de sus relaciones<sup>105</sup>. Esta dinámica lleva implícita una *epojé*, entendida como deformación coherente de la realidad, cuyo objetivo es incrementar el sentido o, como diría Proust, encontrar implicaciones en todo lo que nuestra inteligencia separa. Cree que ese poder metonímico y metafórico se halla en la propia dinámica del Tiempo, el verdadero artista que hace reconocibles las cosas. En ocasiones, también a la inversa, una bella metáfora logra esa integración de un sentimiento pasado en el presente, ese viaje virtual que por pereza no realizábamos. En suma, la metáfora juega un papel esencial en la revelación de la experiencia subjetiva del mundo; además, fundamenta la creación artística, produce "sobresignificación"<sup>106</sup> y su uso restaura la verdad o la relación entre la experiencia vivida y la obra expresiva.

Otro revelador de esas experiencias recónditas, pero integradoras de la vida, es el sueño.

#### FENOMENOLOGÍA DEL SUEÑO

El estudio de la pasividad en la fenomenología, la constante remisión de la actividad yoica a todo lo que le afecta —la alteridad, el pasado, la *hylé*—, y a la inversa, el interés por el fondo no manifiesto desde el que todo fenómeno se destaca nos ha llevado a detenernos, en algunos de nuestros trabajos, en fenómenos- límite como la muerte<sup>107</sup>, el dolor<sup>108</sup> o el sueño.

Husserl comparaba la muerte con un sueño sin sueños. Por su parte, Merleau-Ponty la consideraba como un horizonte de la vida, como una manifestación de la pasividad en la actividad, entendiendo por aquélla la "debilidad en la pasta" de la conciencia, pasividad constitucional, germen del sueño (*sommeil*),

<sup>105</sup> "Del mismo modo que la vida descubre una cualidad común en diferentes sensaciones y las une desafiando las contingencias temporales, la verdad comienza cuando el escritor toma dos objetos diferentes y plasma sus relaciones con su propio estilo en una metáfora". PROUST, M., *Le Temps retrouvé*, p. 249.

<sup>106</sup> MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, París: Gallimard, 1969 p. 201.

<sup>107</sup> Véase LÓPEZ, M.<sup>a</sup> C., "El derecho a la vida y a la muerte vividas desde el propio cuerpo", en *Revista Interdisciplinaria de Bioética*. Año 2, vol. 1, n° 2 (2011), pp. 1-35. También "La paradoja de una experiencia vivida de la muerte del cuerpo", en "Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir", pp. 110-123.

<sup>108</sup> Además del último trabajo anteriormente citado, véase LÓPEZ, M.<sup>a</sup> C., "El dolor de sentir en la filosofía de la existencia", en GONZÁLEZ, M., (comp.) *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos, 2006, pp. 381-438.

enfermedad, muerte presente hasta en sus actos"<sup>109</sup>; es decir, pasividad que se anuncia en toda acción y es constitutiva de ella, no su contraria, como tampoco lo son el yo que duerme y el yo que despierta. Su continuidad está fuera de duda en razón de la duración de la conciencia, que, como vimos, no viene dada sólo por la temporalización, sino también por la memoria del cuerpo en el que se encarna. Memoria y sueño se relacionan con la fundación de la existencia en el cuerpo vivido y con la continuidad de éste en la conciencia. Ésta se relaja en el sueño, pero se pone de manifiesto inmediatamente al despertar.

Proust y Merleau-Ponty se interrogan por ese estado de pasividad en el que parece que la conciencia se haya evaporado, por esa dispersión que se reúne al despertar reingresando en el mundo compartido. Conciben el cuerpo, en la vigilia y en el sueño, como guardián del pasado porque, a pesar de las alteraciones que pueden convertirlo en un desconocido, mantiene una relación sustancial entre lo que era y lo que todavía es.

A Proust le impresionaba la distancia que los sueños franquean, hasta hacernos creer que son modos de recuperar el tiempo perdido, la intensidad de sensaciones nocturnas que se disipan cuando despertamos e intentamos restituirlos. A través del narrador de *À la Recherche*, Proust se despierta, como lo hacemos todos, tomando conciencia lentamente de su cuerpo en el espacio y en el tiempo para recuperar la identidad de su yo, el cual no es más que el vínculo intencional con todo lo anterior:

El caso es que cuando yo me despertaba así, con el espíritu conmocionado para buscar sin lograrlo dónde estaba, todo giraba en torno a mí en la oscuridad: las cosas, los países, los años. Mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, intentaba, según fuera su cansancio, determinar la posición de sus miembros para, desde ahí, inducir la dirección de la pared y el sitio de cada mueble (...) Mi cuerpo se iba acordando para cada sitio de cómo era la cama, de dónde estaban las puertas, de a dónde daban las ventanas, de si había un pasillo y, además, de los pensamientos que al dormirme allí me preocupaban y que al despertarme volvía a encontrar<sup>110</sup>.

Como Proust, Merleau-Ponty se extraña de esa resurrección continua del cuerpo tras el sueño: "Al despertar, es preciso que halle índices que le designen el lugar y la hora que es. Se dirá: pero él se acuerda. No, no se trata de un lote de recuerdos —o los recuerdos mismos están condicionados por otra cosa: una

<sup>109</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L'Institution. La passivité*, p. 182.

<sup>110</sup> PROUST, M., *À la Recherche du temps perdu*, I, París: Gallimard, 1987, p. 6.

visión global, un sistema donde se instalan. Ese sistema es el cuerpo"<sup>111</sup>. Nos acordamos de los sueños no porque sean recuerdos que regresan, sino porque se anclan en el cuerpo vivido y despiertan con él a un mundo, en cuya carne se han sedimentado sus relaciones. Gracias a ello, nuestras evocaciones no son vacías.

Bergson discreparía de esto, pues considera que el sueño no crea nada, sólo lo recuerda<sup>112</sup>. En el sueño, como en la percepción, se insertan sensaciones y recuerdos. El soñante recibe impresiones que incluso pasan desapercibidas al hombre consciente, demasiado atento a la acción; en ésta y en el sueño intervienen, a su modo de ver, las mismas facultades, tensas o relajadas, respectivamente, de modo que "el sueño es toda la vida mental entera menos el esfuerzo de concentración"<sup>113</sup> y el yo que sueña es idéntico al que vigila, sólo que está distraído. Hemos visto que con esta carencia de atención explicaba, asimismo el olvido y hemos discutido sus insuficiencias.

Iribarne ha reflexionado en diversos trabajos sobre el sueño desde la perspectiva de la psicología y la psiquiatría fenomenológicas. Como ellas, se ha interesado por llevar a la conciencia los problemas existenciales que se presentan en los sueños. Fenomenológicamente, ha indagado su sentido y, como Merleau-Ponty, lo ha encontrado en las síntesis pasivas<sup>114</sup>. Se ha referido, asimismo, a María Zambrano, señalando que los sueños son pasivos en su obra. Iribarne piensa, por el contrario, que los sueños superan obstáculos y, por consiguiente, en ellos hay decisión, aunque exenta de deliberación<sup>115</sup>. En nuestra opinión, la pasividad zambraniana de los sueños no es pura; antes bien, constituye un residuo de acciones previas que intervendrá en otras futuras. En palabras de Merleau-Ponty, el sueño muestra que "la pasividad es esa extraña actividad que viene sin llegar a nuestras decisiones, nos lleva tanto como la llevamos"<sup>116</sup>. Es más, el sueño creador zambraniano, cuando es aceptado y desarrollado por la persona, constituye su verdadero despertar de la vida anodina. En él, en su pasividad reveladora, se manifiestan acciones a realizar. Sin duda, a la feno-

<sup>111</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L'Institution, la passivité*, p. 275.

<sup>112</sup> Cf. BERGSON, H., *Le rêve*, en *Œuvres*, pp. 878-897, p. 884.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 893.

<sup>114</sup> IRIBARNE, J., "Contributions to the Phenomenology of Dreams", Essay 28, en Cheung, Ch-F., Chvatik, I., COPOERU, I., EMBREE, L., IRIBARNE, J., SEPP, H-R., *Essays in celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. Web-Published at [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net), 2003, p. 2.

<sup>115</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 173.

<sup>116</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L'institution. La passivité*, p. 189.

menología le interesa este sueño que crea sin el control activo de la conciencia despierta, como asociación correlativa de afecciones y valoraciones que podemos cambiar.

A pesar de que Iribarne se ciñe a *El sueño creador* de Zambrano no incide en estas potencialidades creativas; sentencia que la filósofa malagueña “parte de una experiencia de los sueños predominantemente estáticos”<sup>117</sup>. Debemos objetar que, aunque Zambrano ha querido hacer una fenomenología de la forma-sueño, eso no implica que se haya desentendido de su dinámica. Ciertamente, Iribarne no hace ninguna referencia a *Los sueños y el tiempo*<sup>118</sup>; de ahí, su sorpresa ante la atemporalidad del *El sueño creador*. En contra de la misma, asegura que los sueños se orientan al futuro, “aunque sea soñado como el presente del ‘soñante’”<sup>119</sup>. Iribarne lo denomina así en base a la distinción husserliana entre el yo soñado y el yo que sueña; ambos son activos en el sueño, pero el último es capaz de darse cuenta de que sueña y despertar. La filósofa lo considera como un yo-centro de los elementos decantados de la experiencia, como un yo que actúa en las síntesis pasivas, vuelto hacia las situaciones de una manera no posicional. En este sentido, el “soñante” hace referencia al yo husserliano, que es centro de funciones activas y pasivas<sup>120</sup>, un yo idéntico vacío de contenido, pero que actúa teleológicamente<sup>121</sup>. El inspirador de Zambrano, C. Jung, considera que los sueños tienen su propia teleología, precisamente porque su centro no es la conciencia, sino el inconsciente. Iribarne complementa a ambos entendiendo que el inconsciente es el centro anónimo de la vida psíquica, mientras que el centro de la fenomenología es “la ‘mismidad’, ‘yo primigenio’ y también ‘fuente primigenia’”<sup>122</sup>, bien entendido que incluso este centro lo es por relación con otros y con horizontes propios, ajenos y co-

<sup>117</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 174.

<sup>118</sup> *El sueño creador* fue publicado en 1965, aunque una parte de la obra ya había visto la luz ocho años antes. *Los sueños y el tiempo* será publicado en 1992, Madrid, Siruela. Se ha dicho que la dilucidación del tiempo propiamente humano constituye el núcleo de la investigación zambraniana sobre los sueños y el tiempo, siendo, además, fundamental para fertilizar y aclarar la Razón vital orteguiana” (Cf. BALZA, I., *Tiempo y escritura en María Zambrano*. Bilbao: Iralka, 2000, p. 42). Por nuestra parte, teniendo en cuenta que Zambrano se refiere expresamente a su investigación sobre la forma-sueño como una fenomenología de la misma, la hemos clarificado desde esta perspectiva, analizando el fluir temporal característico de los sueños como un modo de conciencia pasiva que interviene en la actividad, LÓPEZ, M.<sup>a</sup> C., *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*, Madrid: Editorial Académica española, 2013, pp. 21-83. Zambrano observa que el sueño solo suspende el tiempo de la conciencia vigilante para descubrir la multiplicidad de los tiempos del sujeto.

<sup>119</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 174.

<sup>120</sup> Cf. HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana XIV, p. 29.

<sup>121</sup> Cf. IRIBARNE, J. V., “Contributions to the Phenomenology of Dreams”, p. 4.

<sup>122</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 170.

munes. El propio Husserl reconoce que la vida no se reduce a un continuo actuar, sino que también es una afección; más aún, sólo deviene fenómeno en virtud de esa dimensión pasiva constitutiva de la conciencia que engloba incluso lo que de inconsciente hay en la misma<sup>123</sup>.

Hasta el momento hemos hablado del yo soñante; por lo que se refiere al yo soñado, es, siguiendo a Husserl, un pseudo-yo, pero un yo presenciado; ni él, ni los sueños son productos de la imaginación; si lo fueran, quedarían sin explicar el despertar de la conciencia y el peso que un sueño puede tener para nosotros. Cuando imaginamos, sabemos que lo hacemos, mientras que en los sueños creemos que percibimos. Esta creencia implica que la conciencia pone una tesis de existencia; por tanto, no imagina, aunque tampoco perciba. Cuando la conciencia perceptiva deviene onírica vuelve a lo inarticulado; no se ausenta del mundo, sino que mantiene con él relaciones globales, indiferenciadas. La de la conciencia onírica es una realidad simbólica que se expresa, aunque sin seguir el principio de la lógica de la identidad. Frente a Bergson, consideramos que el sueño no se limita a permanecer indiferente ante la lógica binaria, sino que implanta la suya propia, que es la de un mundo que lleva consigo las emociones del soñador. Esta lógica no es la de la adecuación. Unida a la interpretación simbólica que constituye el sueño, enriquece la realidad y la recrea.

El sueño es un fenómeno-límite que participa de la pasividad originaria y de la secundaria: Freud descubrió que la energía pulsional de la primera actuaba en los sueños determinando a la conciencia; por su parte, la fenomenología reconoce que, incluso la vida de las pulsiones es intersubjetiva<sup>124</sup>. Merleau-Ponty comparte esta idea con Husserl y, como él, estudia la sedimentación de la conciencia perceptiva en la onírica; pero también a la inversa, conviene con el psicoanálisis en que los sueños pueden actuar en la vida perceptiva. Si la sedimentación originaria se produce en los "campos", la secundaria —a la que se adscribe el inconsciente— instituye las matrices simbólicas. En virtud de am-

<sup>123</sup> Cf. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*. Husserliana XXIX, p. 195.

<sup>21</sup> Siguiendo a Husserl, Iribarne concibe la igualdad como la estructura misma de las operaciones que permiten captar, en su nacimiento trascendental, el sentido de eso que somos los unos para los otros. Cf. *Fenomenología y Literatura*, p. 74.

<sup>124</sup> HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. II*. Husserliana XIV, p.405. En otro texto, dirá que "la totalidad de las mónadas se halla en una comunicación instintiva originaria" *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*. Husserliana XV, p. 609.

bas, la vida anónima en la que nos sumergimos cuando dormimos subtiende la vida personal; el acontecer viviente es la continuidad de ambas.

El fenomenólogo francés discrepa, además, de Husserl porque no está seguro de que sólo por reflexión retrospectiva se desvele el yo que sueña. Cree que la fe perceptiva no se pierde en los sueños, que nos permiten ver lo invisible que actúa en lo visible; en otras palabras, la pasividad de los sueños interviene en la vida despierta<sup>125</sup>. Así, ante la afirmación husserliana, "el sueño no tiene sentido más que por relación con la vigilia y lleva en él la potencialidad del despertar"<sup>126</sup>, Merleau-Ponty manifiesta que también el yo vigilante puede ser clarificado por el que sueña. A decir verdad, no aceptaría la distinción husserliana entre un yo mundano que duerme y otro que, al no estar guiado por los intereses que articulan la vida vigilante, sueña, pues no está claro cómo es posible que este último yo desinteresado despierte, es decir, sea afectado. Desde una filosofía de la conciencia resulta difícil comprenderlo. Si tenemos en cuenta que ésta no es el acto puro de un sujeto, sino que se edifica sobre un fondo de pasividad ya dado, el asunto se clarifica.

La pasividad no es lo opuesto a la actividad, sino su germen; además es actuante, pues posibilita respuestas e interviene en los actos de manera tangencial. Por su parte, el yo sólo actúa cuando es conmovido; antes de que su conciencia sea intencionalidad en acto, es intencionalidad motivada por lo ya ahí; sus conductas tienen intenciones o significaciones que él mismo desconoce, pero son operantes. No hay, en realidad, pasividad pura: la conciencia, ya sea atenta o marginal, siempre está contaminada y prefigurada por nuestras formaciones de sentido previas, por el resultado de la familiaridad habitual con el mundo y por las sedimentaciones. Incluso el yo husserliano depende de un "fondo oscuro de disposiciones naturales"<sup>127</sup>; tiene "una dimensión no-yóica y

<sup>125</sup> Cf. LÓPEZ, M.<sup>a</sup> C., "Dos fenomenologías de la forma-sueño. M. Zambrano y M. Merleau-Ponty", *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, n.º 8 (2007), pp. 16-26, pp. 22-23. He descrito las variaciones de la interrelación merleau-pontiana entre sueño y percepción en, "Conciencia perceptiva y conciencia onírica. Descripción fenomenológica", en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la cultura*, n.º 21 (2010), pp. 162-196.

<sup>126</sup> HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX. La Haya: Martinus Nijhoff, 1962, p. 209. Análogamente, Husserl distingue el yo actualmente activo que percibe y se posiciona, del yo pasado que sólo se presenta ante éste, y en su aquí y ahora. Cf. HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI, p. 308.

<sup>127</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 342.

otra *hylética*, que le afectan en la alegría y en el sufrimiento en el modo de un ‘emoción’ (*Gemüt*) ante la que reacciona activamente”<sup>128</sup>.

Según estos análisis de Husserl y en consonancia con lo que llevamos dicho de Merleau-Ponty, Iribarne declara que el sueño “trae imagen, sentimiento y reconocimiento de una situación que procede del horizonte de la experiencia”<sup>129</sup>. Es, por consiguiente, una pseudopercepción, pues, a diferencia de la verdadera, en el sueño “no hay confrontación crítica de la forma con que se organiza la *hylé*, la materia respecto de las perspectivas que se ofrecen, o en el intercambio intersubjetivo”<sup>130</sup>. La “percepción” de los sueños no se reduce a ver imágenes; es una emisión-recepción de mensajes llenos de afectividad, una simbolización por la que la conciencia se expresa en relación con sus intereses; por eso “los sueños tienen sentido”<sup>131</sup>. Para dilucidarlo, Iribarne no puede evitar, de nuevo, volver a la literatura, concretamente a Borges, que invierte la duda cartesiana, “estaré soñando el mundo”, y crea la posibilidad de que seamos nosotros los soñados; a su Dante de “Infierno I, 32” que sueña al borde de la muerte una revelación<sup>132</sup> cuyo contenido se evapora al despertar, aunque deja una profunda sensación de cumplimiento. Nosotros diríamos que se trata de un sentido que es significado, pero, sobre todo, apertura y dirección hacia lo otro. Esta orientación es tan valiosa como la dación de significado, que, por otra parte, está condicionada por ella, y nunca puede darse por concluida. Así sucede con la traducción del sueño al lenguaje de la conciencia, que ni es literal ni siempre reveladora de lo soñado, pues su sentido no es *Sinngebung*, sino deslizamiento del flujo activo-pasivo de la conciencia sobre la materia de los sueños y acogida en una situación.

Esto es así, porque hay sentidos que yo no constituyo y de los que no soy propietaria; el que habita los sueños es uno de ellos, pues es un “sistema de ecos” de la totalidad, y “constituye el carácter onírico de la vigilia”<sup>133</sup>. Su interpretación debería abordarlos así, en comunicación con la vida despierta, no imponiéndoles una segunda conciencia más verdadera. De ahí que Merleau-Ponty se aleje de toda hermenéutica reconstructiva; quiere describir la experiencia del

<sup>128</sup> HUSSERL, E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Husserliana XXXIX, p. 472.

<sup>129</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 195.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>131</sup> IRIBARNE, J., “Contributions to the Phenomenology of Dreams”, p. 8.

<sup>132</sup> IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 176.

<sup>133</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L’institution, la passivité*, p. 204.

sueño por el camino de Proust, como un inconsciente que no es lo contrario de lo consciente, sino que surge de las impresiones de la conciencia perceptiva. Husserl participa, como vimos, de esta concepción del inconsciente como alteridad de la conciencia. Su escucha siempre puede enseñarnos algo más acerca del mundo y de nosotros mismos; capacitarnos para aprender a ver lo invisible, la profundidad, el otro lado del yo activo. Iribarne nos lo muestra como el soñante, como el yo del fenómeno del “dejar ir al mundo”, constituido activa-pasivamente a través de experiencias como el dolor, la emoción, los sueños, la muerte<sup>134</sup>.

### CONCLUSIÓN

Decía Ortega que el único intento que el hombre puede hacer para despertar es filosofar. Merleau-Ponty, por su parte, definía al aprendiz de filósofo como conciencia que se despierta y habla. El escritor también puede hacerlo, e incluso puede despertar a su lector de una vida enajenada. Su contraria, la vida plena de sentido es la vida fenomenológicamente entendida, ésa que Proust identificaba con la literatura, entendiendo por ésta no el dominio del genio, sino “la vida realmente vivida” por cada hombre que sólo la ve si intenta “esclarecerla”<sup>135</sup>. Iribarne nos recuerda igualmente la obligación husserliana de los que están despiertos de despertar a los otros, de luchar contra las sedimentaciones obsoletas y contra la “razón perezosa”<sup>136</sup>, que se ha dormido y ya ni siquiera sueña.

Particularmente, el sueño me ha atraído como la sombra de la filosofía<sup>137</sup>, como ese ámbito sin luz que ésta necesita para ejercitarse, y como sombra que la filosofía proyecta sobre la no-filosofía. E. Fink decía que la sombra de la filosofía, en el primer sentido, eran los conceptos operantes en ella: “No es que el concepto produzca sombra, sino que ésta es su fortaleza, pues acompaña a las cosas: La fuerza iluminadora de un pensamiento se nutre de lo que permanece

<sup>134</sup> Cf. IRIBARNE, J. V., *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*. Morelia: Jitanjáfora, 2012, cap. 6.

<sup>135</sup> Cf. M. PROUST, *Le temps retrouvé*. p. 257.

<sup>136</sup> IRIBARNE, J. V., “On the ‘Green’ of the ‘Golden Tree’ of Life”, p. 330.

<sup>137</sup> Remito al lector interesado a mi trabajo, “La sombra de la pasividad. Cuando la conciencia duerme”, Tercera lección de la obra de ALVÁREZ, L., (ed.) *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*. Madrid: Entelequia, 2011, pp. 135-178.

en la sombra del pensamiento”<sup>138</sup>. El nacimiento y la muerte por los que la fenomenología se ha interrogado forman parte de ella; no son intrascendentes, sino que ponen en cuestión a la propia fenomenología, que acepta el desafío de estos fenómenos límite intentando superar su no presentación, buscando accesos laterales a los mismos, porque su objetivo es continuar encontrando sentidos. El reconocimiento de los límites de la fenomenología honra, a nuestro modo de ver, a Husserl, porque con ellos toma conciencia de que toda la vida trascendental no se fenomeniza, sino que fluye haciendo posible los fenómenos y abriéndose a la alteridad. En este sentido, los recuerdos y el olvido, los sueños y el despertar, nos permiten entender nuestra existencia, desde que nacemos hasta que morimos, como una dinámica entre procesos de identificación y desidentificación, de apropiación de lo otro y desposesión de sí mediados por la continuidad del mundo; en definitiva, como una productividad constante de la pasividad y la actividad que somos cada uno y en coexistencia. Podemos pensar ingenuamente que actuamos en solitario, pero la afección y el padecer siempre llevan la marca del otro.

La fenomenología de la conciencia interna del tiempo, de la intersubjetividad trascendental y, sobre todo, la fenomenología genética y generativa nos han permitido continuar reflexionando de la mano de esos fenómenos que constituimos y nos constituyen como personas que se motivan, coexisten y tienen como tarea la potenciación de la humanidad.

<sup>138</sup> FINK, E., “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 192-205, p. 195. Más que conceptos, serían esquemas intelectuales que no fijan objetivamente; se utilizan, pero no son tematizados, de la misma manera que el pensamiento se funda en lo que hacemos sin reflexión.