

## *En los límites de la experiencia: dinosaurios, animismo e inconsciente.*

Luis Rabanaque

Universidad Católica Argentina / Argentina

lrabanaque@uca.edu.ar

Orcid: 0000-0003-0579-3807

### Resumen

La fenomenología de Husserl muestra que los fenómenos en general exhiben aspectos que son accesibles y aspectos que se resisten al análisis. Entre estos últimos se cuentan los animales prehistóricos, los seres humanos provenientes de las culturas animistas y el lado inconsciente de la subjetividad. Este trabajo se propone describir algunos rasgos esenciales de dichos fenómenos y sugerir que son sólo relativamente inaccesibles. Los animales prehistóricos pueden reconstruirse a partir de los animales actuales. El animismo es una característica universal del ser humano y se puede acceder al inconsciente mediante sus umbrales y la rememoración de los sueños.

**Palabras clave:** Fenomenología, Husserl, dinosaurio, animismo, inconsciente, sueños.

## *At the limits of experience: dinosaurs, animism and the unconscious.*

### Abstract

Husserl's phenomenology shows that phenomena in general display aspects that are accessible while others seem to be reluctant to be analyzed. Among the latter are prehistoric animals, humans from animistic cultures, and the unconscious side of subjectivity. This paper aims to describe some essential features of these phenomena and suggest that they are only relatively inaccessible. Prehistoric animals can be reconstructed on the basis of current ones. Animism is a universal feature in all humans, and the unconscious can be accessed through its thresholds and through the recollection of dreams.

**Key Words:** Phenomenology, Husserl, dinosaur, animism, unconscious, dreams.

## ***Aux limites de l'expérience : dinosaures, animisme et inconscient.***

### **Résumé**

La phénoménologie de Husserl montre que les phénomènes en général présentent des aspects accessibles et d'autres qui résistent à l'analyse. Ces derniers comprennent les animaux préhistoriques, les êtres humains des cultures animistes et le côté inconscient de la subjectivité. Cet article se propose de décrire quelques caractéristiques essentielles de ces phénomènes et de suggérer qu'ils ne sont que relativement inaccessibles. Les animaux préhistoriques peuvent être reconstitués à partir des animaux actuels. L'animisme est une caractéristique humaine universelle et il est possible d'accéder à l'inconscient par le biais de ses seuils et du rappel des rêves.

**Mots clés :** Phénoménologie, Husserl, dinosaure, animisme, inconscient, rêves.

## ***Nos limites da experiência: dinossauros, animismo e o inconsciente.***

### **Resumo:**

A fenomenologia de Husserl mostra que os fenômenos em geral apresentam aspetos que são acessíveis e aspetos que resistem à análise. Esses últimos incluem animais pré-históricos, seres humanos de culturas animistas e o lado inconsciente da subjetividade. Este artigo tem como objetivo descrever algumas características essenciais desses fenômenos e sugerir que eles são apenas relativamente inacessíveis. Os animais pré-históricos podem ser reconstruídos a partir dos animais atuais. O animismo é uma característica humana universal e o inconsciente pode aceder ao inconsciente por meio de seus limiares e da recordação de sonhos.

**Palavras-chave:** Fenomenologia, Husserl, dinossauro, inconsciente, sonhos.

## 1. Introducción.

El percibir es el modo de intuir más poderoso, pues nos ofrece las cosas en su presencia directa, “en carne y hueso”. Sin embargo, como lo ha mostrado la fenomenología de Husserl, toda presencia encierra ausencias, contiene lados no visibles, latencias, como ocurre con el trasfondo perceptivo y también con los horizontes internos y externos de las cosas que percibimos. Estos invisibles pueden, en principio, hacerse visibles, los trasfondos pueden elevarse a primer plano, lo latente puede volverse patente, pasando de la potencialidad a la actualidad. Este juego entre presencia y ausencia, entre patencia y latencia, se replica en los otros tipos de relación intencional: en el sentimiento, en la valoración, en el juicio, en la acción y también en el lenguaje. Ahora bien, hay otros fenómenos que, si bien tienen naturaleza perceptiva, nos enfrentan con opacidades que eluden la posibilidad de una presentación originaria. Hay zonas de invisibilidad que resisten el hacerse visibles. Se trata de fenómenos que se dan en los límites de la experiencia. Entre ellos se cuentan los animales prehistóricos, los seres humanos de las culturas animistas, y el lado inconsciente de nuestro propio yo. En la historia de la fenomenología husserliana estos temas han recibido relativamente poca atención en comparación con otros, como la propia percepción, el lenguaje, el cuerpo y el mundo de la vida. Solamente en los últimos años se advierte, respecto de algunos de ellos, un interés creciente, en particular el lado inconsciente, en conexión con la publicación del volumen XLII de la colección *Husserliana*.

En cuanto a los animales prehistóricos, junto a los manuales escolares y los museos de ciencia natural, su presencia cultural se ha consolidado gracias a las recreaciones de las películas *Parque Jurásico* y su continuación, *Mundo Jurásico*. Se puede decir que los dinosaurios en cierto modo conviven con nosotros. Esta circunstancia parece ocultar el hecho de que, en cuanto tales, estos animales sólo son accesibles a través de los fósiles que han quedado sedimentados. Por otra parte, tenemos noticia y, a veces, trato directo, con otras culturas humanas muy diferentes de la nuestra, las que en algún tiempo recibían las poco felices denominaciones de pueblos primitivos o salvajes. Si bien estas culturas muchas veces nos llegan por medio de los libros, los museos etnográficos o los medios de comunicación masiva, difieren del fósil en el hecho fundamental de que son seres humanos y *pueden* darse en carne y hueso, mientras que los dinosaurios ni siquiera son animales vivientes, sino que *sólo* se “dan” de una manera indirecta. Ocurre algo análogo con el tercer fenómeno mencionado, mi lado inconsciente, que se me ofrece como una dimensión opaca e indisponible de mí mismo, un lado pasivo y latente que tampoco puede acceder a la presencia

originaria. El fenómeno de la afección representa el umbral o el límite que separa, y a la vez une, estos dos ámbitos: mi yo despierto con sus actos intencionales, y el fondo de inconciencia de mi yo no despierto.

Al mismo tiempo, entre todos estos fenómenos hay una similitud, pues su manera de darse exige franquear un *límite*.<sup>1</sup> Se trata de un modo “fuerte” de ser-otro, de alteridad, que traza una suerte de “abismo” intencional. Por un lado, el ser-otro del dinosaurio trasciende el modo de alteridad de los animales vivientes que, como veremos, es una variación anómala del sujeto humano encarnado en su cuerpo propio. Por el otro, hay seres humanos que se constituyen para nosotros como pares humanos, pero en una parificación que dificulta o impide ponerse en el lugar de ellos, “como si yo estuviera allí”, según la expresión de la quinta *Meditación cartesiana*. Desde luego que se cumple también la recíproca: para ellos, nosotros somos los pares extraños. Un rasgo sobresaliente de esta alteridad es lo que Edward Tylor y otros antropólogos desde fines del siglo XIX han denominado “animismo”, y que Augusto Comte había descrito anteriormente a ellos con el nombre de “fetichismo”. A fin de evitar expresiones inadecuadas como “primitivos” o “salvajes”, o discutibles como “pueblos originarios”, propongo emplear para referirme a estas culturas el término “animistas”. Por último, el acceso al fenómeno del inconsciente exhibe un problema adicional porque no está mediado por algo que sí sea fenómeno: lo inconsciente sólo se me “da” mediante sus umbrales, el quedarse dormido y el despertar, y gracias a un acto sumamente peculiar que es la rememoración de los sueños. Es peculiar porque la rememoración remite normalmente a un original en carne y hueso del cual es evocación o presentificación, volver a hacer presente en el modo del como-si-fuera-presente. En cambio, la rememoración del sueño no remite y, lo que es más importante, por esencia *no puede remitir* a un original dado en carne y hueso en la conciencia despierta, al cual luego haría retornar a la presencia.

La pregunta que guía estas consideraciones es entonces la siguiente: ¿cómo se constituyen desde el punto de vista fenomenológico estos tres fenómenos, el dinosaurio como animal anterior a todos los animales de los que tenemos experiencia directa, el ser humano animista como humano extraño que trasciende los límites de la familiaridad cultural que nos es próxima, y el inconsciente como un mí-mismo extraño que sin embargo soy yo? En lo que sigue procuraremos esbozar una respuesta. Para ellos nos

---

<sup>1</sup> Hay un pasaje en un manuscrito tardío en el que Husserl se refiere a la experiencia de los animales y de los primitivos (así los designa) como tipos de anomalía respecto de la experiencia normal y los califica como “forma límite” (*Grenzform*) (cf. Hua XXXIX, 670). La sigla remite a: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke—Husserliana* (Dordrecht: Springer, 1950-2024; antes Martinus Nijhoff y Kluwer Academic Publishers), seguida de número de tomo y página.

ocuparemos, en primer lugar, de evocar algunas nociones relativas a la constitución del otro, tal como las describe Husserl, para luego abordar cada uno de estos abismos constitutivos.

## 2. Niveles de análisis y estratos de constitución de la vida intencional.

Como se sabe, el hecho fundamental de la intencionalidad como rasgo esencial de la conciencia es tematizado por Husserl como la esencial correlación entre las operaciones por medio de las cuales la conciencia constituye un mundo, y el mundo como lo constituido objetivamente en ellas. Para acceder fenomenológicamente a la correlación, Husserl diseña, como se sabe, dos métodos complementarios: la reducción fenomenológica y la reducción eidética. La primera procede en dos pasos, la *epojé* o suspensión de los prejuicios, y la reducción propiamente dicha, concebida como una re-conducción de la mirada a las maneras de darse del mundo para la conciencia. La segunda parte de la distinción entre el hecho y la idea o *eidós*. Mientras que el hecho está situado en el espacio y en el tiempo, el *eidós* no lo está, no se confunde con la representación psicológica y tiene carácter a priori, es decir, universal y necesario. Así por ejemplo un color necesariamente tiene, con independencia de su darse empírico, una extensión, una saturación, un matiz, etc.; un sonido tiene una duración, un timbre, una altura, y así sucesivamente.<sup>2</sup> El método eidético consiste en hallar, partiendo de un caso concreto dado, sea perceptivo o imaginado, su *eidós*, es decir, su “qué invariante” por medio de la producción abiertamente ilimitada de variaciones imaginativas de ese caso. Este procedimiento permite distinguir entre los rasgos accesorios, sustituibles, y los rasgos necesarios sin los cuales la cosa deja de aparecer a la conciencia como esa cosa determinada.<sup>3</sup> De esta manera es posible universalizar los hallazgos efectuados mediante la *epojé* y la reducción. Por estas razones, la fenomenología husserliana se concibe a sí misma como una ciencia descriptiva eidética de la conciencia.

Ahora bien, la correlación ofrece una multiplicidad de aspectos en donde se pueden distinguir, para comenzar, dos dimensiones centrales: una “horizontal” que concierne a correlación entre los polos subjetivo (noético) y objetivo (noemático), y otra “vertical” que deslinda las capas o estratos en los que se constituyen los términos de la relación horizontal. Por otro lado, ambas dimensiones pueden ser examinadas por una serie de niveles de análisis que se asocian con los tipos de *epojé* y reducción

<sup>2</sup> Hua IX, §§ 9-10.

<sup>3</sup> EU, 410-411. La sigla remite a: Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil* (Hamburg: Claassen Verlag, 1964). Cf. Dieter Lohmar, “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, *Investigaciones fenomenológicas* 5 (2007): 9-47, y Richard M. Zaner, “At Play in the Field of Possibles”, *Journal of Phenomenological Psychology* 41 (2010): 28-84.

practicados. Siguiendo una indicación del propio Husserl, podemos distinguir tres niveles básicos: el análisis estático egológico que examina la dimensión horizontal y parte del yo en primera persona; el análisis genético egológico, que investiga la historia intencional de esa correlación estática, y el análisis genético no egológico que introduce frente al mero sujeto personal la comunidad intersubjetiva.<sup>4</sup>

## 2.1 Análisis estático egológico y cuerpo propio.

El análisis estático, que se desarrolla principalmente en el primer tomo de las *Ideas* (1913), describe al yo puro y su corriente de vivencias, del lado noético, y al objeto con sus sentidos, del lado noemático, junto con sus maneras subjetivas de darse y sus caracteres de ser correspondientes. Se trata de dos polos cuyo contenido es indeterminado y donde el mundo se presenta como un puro horizonte de posibilidades. Desde el punto de vista estático, la temporalidad aparece como la mera forma del fluir de las vivencias, una forma vinculada a los datos hyléticos que se presentan como puro material desprovisto de todo contenido intencional propio. Además, tanto los actos como sus objetos correlativos se constituyen en síntesis de diverso tipo. Y en este nivel de análisis aparece también un tema que cumplirá un papel fundamental en la constitución de los otros, que es el tema del cuerpo propio. Mi cuerpo aparece a la reflexión fenomenológica, por una parte, como un cuerpo físico (*Körper*),<sup>5</sup> es decir, como una cosa, pero que se distingue de los objetos del mundo porque: a) es siempre co-percibido en toda percepción de cosas, b) no puede ser constituido completamente, y c) es el punto cero de toda orientación espacio-temporal, de todo “aquí” y “ahora”, por lo que resulta ser también la condición de posibilidad del darse en escorzos de las demás cosas perceptivas. Por otra parte, mi cuerpo es algo *más* que una cosa, pues es aquello “en dónde yo vivo” (*worin ich lebe*)<sup>6</sup> o, en otras palabras, es el “subsuelo de la vida espiritual”.<sup>7</sup> En cuanto tal es un cuerpo viviente o animado (*Leib*), y tal carácter se manifiesta en dos estratos fundamentales que lo constituyen, uno ligado a la *sensibilidad* del yo, que se despliega en los campos de sensación, los sentimientos sensibles y los impulsos,<sup>8</sup> y otro vinculado con la *movilidad* del yo, es decir, con las cinestesis y con el “yo hago”.<sup>9</sup> Ambos lados —*Körper* y *Leib*— se conectan porque el cuerpo, considerado como un todo, es “el puente

<sup>4</sup> Husserl lo expone en *Meditaciones cartesianas*, §§ 31-33 (Hua I, 100-103) y *Psicología fenomenológica*, § 43 (Hua IX, 216 s.).

<sup>5</sup> Hua Mat IV, 182. La sigla remite a: Edmund Husserl, *Husserliana—Materialien* (Dordrecht: Springer, 2002-2024), seguida de número de tomo y página.

<sup>6</sup> Hua XV, 325.

<sup>7</sup> Hua Mat IV, 122; cf. Hua IV, 275 ss.

<sup>8</sup> En el segundo tomo de *Ideas* lo llama “cuerpo estesiológico”, cf. Hua Mat IV, 183; 284.

<sup>9</sup> En el segundo tomo de *Ideas* lo caracteriza como “cuerpo volitivo”, cf. Hua IV, 284.

vinculante (*die verbindende Brücke*) entre la subjetividad en el mundo y la cosidad física en el mundo”.<sup>10</sup> En su condición de cosa material, se encuentra inmediatamente inserto en el mundo natural, lo que permite que mediatamente los sujetos se inserten en dicho mundo.<sup>11</sup> Gracias a esta doble inclusión, el cuerpo propio puede ser el punto cero de la orientación en el espacio y en el tiempo, a la vez que el límite interno de toda posibilidad de darse en perspectivas dentro del campo perceptivo.

## 2.2 Análisis genético egológico.

Frente al análisis estático, que se centra en las puras estructuras de la correlación sin tomar en cuenta su espesor temporal, la idea de la génesis concierne, en primer lugar, a la interrogación retrospectiva por los horizontes temporales implicados en el yo constituyente. Es decir, se asocia al hacer patentes las latencias que mencionábamos en la introducción. Frente al yo como polo vacío de vivencias, el análisis genético lo revela como un sustrato en el que precipitan sus experiencias. Investiga así las figuras eidéticas de la “historia” del ego y, correlativamente, reconstruye la historia de la formación de los sentidos noemáticos. La génesis puede ser activa o pasiva, según se refiera a los actos objetivantes en sentido estricto, o a lo que se constituye previamente a estas objetivaciones por parte del yo. Husserl distingue aquí entre las donaciones activas de sentido y las pre-donaciones pasivas que obran, por así decirlo, como su infraestructura intencional. A su vez, tanto la actividad como la pasividad se constituyen en una multiplicidad de momentos que siguen un orden de fundamentación. Apelando a una metáfora geológica, Husserl los denomina estratos (*Schichten*). Un acto intencional como el agrado por un cuadro en un museo, por ejemplo, implica al menos dos estratos activos: el acto afectivo (y valorativo) del agrado, y el acto perceptivo de la pintura sobre la que se funda el agrado. Por su parte, la síntesis activa más elemental, la mera captación perceptiva del cuadro *qua* cosa delante de mí, se efectúa en base al aparecer de un campo hylético que se ha configurado según síntesis pasivas *originarias* que motivan la dirección del yo activo hacia él.<sup>12</sup> Se trata aquí de la *génesis en el presente viviente*, que comprende tres estratos fundamentales: 1) las síntesis temporales, que organizan los datos hyléticos en las dimensiones de la simultaneidad y la sucesión, 2) las síntesis asociativas, que los organizan en un primer plano y un trasfondo, y 3) las cinestesias, que vinculan la afección que ejerce el campo hylético sobre el yo con la respuesta del yo para objetivarlo. Por otra parte, en virtud de la “cola de cometa” de la retención, toda configuración momentánea en esta pasividad

<sup>10</sup> Hua Mat IV, 186.

<sup>11</sup> El *ego cogito* adquiere así una “localización” en el espacio objetivo, y algo análogo sucede con respecto a la temporalidad (cf. Hua Mat IV, 214; 121).

<sup>12</sup> Cf. EU, 114 ss.

primaria sufre una des-presentación, que la sustrae del campo de presencia inmediata a la vez que la conserva y la sedimenta en una pasividad *secundaria*.<sup>13</sup> Se trata de la *génesis de la habitualidad*. El “hábito” (*Habitus*) del lado noético como precipitación de actos en forma de “convicciones” permanentes tiene su contraparte noemática en el mundo típico (su “haber”, *Habe*) poblado de objetos familiares.<sup>14</sup> Nuevamente, Husserl recurre a una metáfora geológica y describe este “haber” como *sedimentación*. En un nivel más alto de la constitución, la posibilidad de *reconocer* un objeto ya constituido previamente depende esencialmente de esta dimensión habitual de la pasividad que acompaña a la actividad del percibir.<sup>15</sup> El yo en cuanto sustrato de habitualidades y capacidades adquiere una identidad estable típica en el fluir de su vida intencional, es decir, “se hereda a sí mismo, y su herencia reside en él mismo como su ‘carácter’ permanente, como aquello que en cada caso es en cuando yo”.<sup>16</sup>

Esta situación se refleja también en el cuerpo propio, que se hereda a sí mismo constituyendo una identidad estable. Husserl señala que “el cuerpo viviente con sus órganos articulados es una sedimentación de capacidades del poder-hacer en tales y cuales formas típicas”. Tal poder incluye no solamente formas habituales de afección y sentir sensible, sino también capacidades prácticas, como las maneras de andar, de escribir, de tocar el piano, etc.<sup>17</sup> Esta noción de un yo encarnado con un espesor “histórico” permite, por último, delimitar un concepto preciso de *persona*, que Husserl introduce en el segundo tomo de *Ideas* para dar cuenta del todo unitario de esta configuración intencional estable-fluyente. Con este nivel de constitución habitual se asocian también los ciclos periódicos de vigilia y sueño, así como de hambre y sed, etc. vinculados a los “intereses” vitales fundados en los instintos.

### 2.3 Análisis genético intersubjetivo.

---

<sup>13</sup> Cf. Hua IV, 12. Husserl la ha tenido en cuenta tempranamente; en una adición de 1914 a *Ideas* I, distingue dos tipos de conciencia de trasfondo: una conciencia de trasfondo originaria, cuyos objetos no han sido todavía aprehendidos en primer plano, y una conciencia de trasfondo que consiste en un primer plano hundido en la oscuridad (Hua III/2, 605).

<sup>14</sup> Cf. Hua IV, 277.

<sup>15</sup> La conservación de las unidades noemáticas constituidas en la actividad del presente viviente gracias a las síntesis pasivas no se limita a la retención y a la correlativa capacidad de rememoración. Como observa Husserl, hay asimismo “una génesis pasiva de las múltiples apercepciones en cuanto construcciones (*Gebilde*) persistentes en una habitualidad propia, que para el yo parecen predonaciones ya formadas cuando se vuelven actuales, afectan y motivan actividades” (Hua I, 113).

<sup>16</sup> Ms. A V 5, 9 a: “Das Ich beerbt sich selbst, und sein Erbe liegt in ihm als sein bleibender ‚Charakter‘, als das, was es jeweils als Ich ist“. Agradecemos a la Prof. Dr. Julia Jansen, directora de los Archivos Husserl de Lovaina, por su amable permiso para citar manuscritos inéditos del legado husserliano.

<sup>17</sup> Hua Mat VIII, 345.



Estas dimensiones constitutivas que describe la egología en sus dos niveles, estático y genético, tienen todavía, tomadas en conjunto, un carácter abstracto porque se refieren únicamente al yo individual aislado de los otros y al mundo “para mí”. En las lecciones sobre *Naturaleza y espíritu* de 1919 Husserl escribe: “Es claro que lo que llamamos mundo únicamente adquiere su *sentido pleno* mediante referencia a una pluralidad indeterminadamente abierta de sujetos que entran en comunicación (*sich kommunizierenden*) con nosotros”.<sup>18</sup> El mundo se constituye en cuanto tal en el nivel intersubjetivo, como correlato de una “comunidad del nosotros”.<sup>19</sup> Aquí el yo personal se despliega en su plena concreción estática y genética como yo inter-personal o *mónada*; su contrapolo noemático constituye el *mundo de la vida*, articulado en mundo familiar o cercano, mundos extraños o lejanos y el horizonte del mundo uno.<sup>20</sup> En este punto confluyen los análisis genéticos y los del cuerpo, pues la formación de una comunidad y, correlativamente, la “comunalización” (*Vergemeinschaftung*) de la experiencia,<sup>21</sup> tienen lugar “mediante la empatía y sobre la base de la corporalidad constituida intuitivamente”.<sup>22</sup> Gracias a ellas los sentidos del mundo “para-mí” — tanto naturales como personales y culturales— adquieren un carácter propiamente objetivo, es decir, “para-nosotros”, una idea que apunta como su *télos* infinito al darse “para-cualquiera”.<sup>23</sup> La empatía es un tipo de presentificación peculiar en la cual el cuerpo del otro se presenta perceptivamente como una “cosa” física que, gracias a su comportamiento, suscita su presentación o interpretación como un cuerpo animado análogo al cuerpo propio. Este cuerpo animado motiva, a su vez, una segunda presentación en la que se constituye un sujeto egológico que siente-en y gobierna-sobre dicho cuerpo. De esta manera, se trasponen analógicamente los sistemas de los dos estratos constitutivos de la sensibilidad y la movilidad. La intercambiabilidad de las presentaciones entre los diversos sujetos funda una unidad sintética de orden superior, de tal modo que “cada nosotros tiene su orientación-nosotros (*Wir-Orientierung*), el aquí y allí tienen una significación-nosotros (*Wir-Bedeutung*)”.<sup>24</sup> Y así como las experiencias individuales se habitualizan y sus sentidos correlativos se sedimentan, así también ocurre con las experiencias comunalizadas, tanto en el nivel de la naturaleza como en el de la cultura. Por una parte, “la naturaleza es una unidad de identidad que se constituye por medio del entendimiento mutuo (*Wechselverständigung*)

<sup>18</sup> Hua Mat IV, 195.

<sup>19</sup> Hua Mat IV, 194.

<sup>20</sup> Cf. Hua XV, 214.

<sup>21</sup> Hua I, 123; Hua VI, 178.

<sup>22</sup> Hua Mat IV, 211.

<sup>23</sup> Cf. Hua V, 2.

<sup>24</sup> Hua XXXIX, 181. En otro manuscrito de este tomo precisa que, puesto que por empatía puedo comprender lo que ocurre en el otro (*einverstehen*), lo comprendo como situado en “un mundo circundante práctico común”, gracias a un “experimentar práctico común, o sea, en cierto modo intercambiable” (Hua XXXIX, 147. Sobre la comprensión del otro (*Einverständnis*), cf. Hua IV, 192; Hua VIII, 187; Hua V, 115. Cf. Dan Zahavi, “Husserl’s Phenomenology of the Body”, *Études Phénoménologiques* 19 (1994): 75: “the body is the constitutive precondition for intersubjectivity and communication”).

intersubjetivo de las naturalezas intuitivas constituidas separadamente en los sujetos individuales”.<sup>25</sup> Y por la otra, “en el comercio mutuo entre los sujetos [los] ...predicados de belleza, utilidad, conformidad a metas, pasan de sujeto a sujeto en el modo de la tradición...”.<sup>26</sup>

### 3. Mundo Jurásico.

Ahora bien, las subjetividades personales que configuran comunidades intersubjetivas no agotan las posibilidades de la subjetividad en general. Husserl reconoce también subjetividades *animales*. En efecto, a semejanza de los sujetos-yo humanos, los sujetos animales se nos dan por empatía a partir de sus cuerpos, que aparecen en una proto-presencia (*Urpräsenz*), gracias a la cual sus subjetividades se dan en virtud de una a-presencia (*Appresenz*).<sup>27</sup> En protopresencia aparecen sus cuerpos, que son cosas físicas cuyo comportamiento permite que tenga lugar una transferencia analógica del sentido de mi cuerpo propio como cuerpo animado. Así por ejemplo cuando veo un gato jugando, lo veo como un cuerpo que siente y que se mueve. Su ser anímico es captado en una segunda transferencia que lo aprehende como el sujeto de esas afecciones y acciones, es decir, como cuerpo de un *alma*.<sup>28</sup> Al mismo tiempo, el modo de presentación del gato que juega no es idéntico al que posibilita la aparición de seres humanos, porque consiste en una variación anómala. Por un lado, se opera una forma de empatía cuyo correlato noemático no es un análogo sino una *variación* (*Abwandlung*) de mi cuerpo: “cuando nos aproximamos a los animales, tenemos el *a priori* de la empatía en los animales y como variación del *a priori* de la corporalidad (*Leiblichkeit*) humana y de la empatía humana en general y de maneras diversas”.<sup>29</sup> Por otro lado, se trata de una variación *anómala*: no todos los aspectos que exhibe el cuerpo y el comportamiento del animal pueden ser interpretados como análogos a los míos. Esto es más evidente en el caso de los animales inferiores, los invertebrados, en los que muchas veces faltan órganos específicos o sus funciones son suplidas por órganos más simples, como es el caso de los moluscos. En esta dirección, Husserl se pregunta en otro manuscrito: “si yo fuera una medusa, ¿tendría ya una experiencia de la naturaleza?”.<sup>30</sup> Ahora bien, este tipo de empatía es el punto de partida del zoólogo que estudia científicamente las especies animales, porque

<sup>25</sup> Hua Mat IV, 215.

<sup>26</sup> Hua Mat IV, 122.

<sup>27</sup> Hua IV, 163-164. Husserl juega aquí con la contraposición entre una presencia originaria (“Ur-“) y una *ad*-presencia que no se da de manera intuitiva, sino que resulta de una excedencia de sentido efectuada por la conciencia. Tiene el mismo sentido de distinción que efectúa entre la presentación y la *ad*-presentación de los sujetos personales humanos.

<sup>28</sup> Hua IV, 176.

<sup>29</sup> Hua XXIX, 326.

<sup>30</sup> Hua XIV, 113-114. Se trata sin duda de un ejemplo de variación imaginaria extrema que muestra los límites de la empatía animal.

capta su estructura anatómica y fisiológica como variación de las estructuras humanas correspondientes. Cabeza, tronco, extremidades, se muestran en el animal como variaciones de las correspondientes partes del cuerpo humano, y lo mismo sucede con los órganos y sistemas: ojos, oídos, nariz, órganos digestivos, circuito sanguíneo, etc. El zoólogo regularmente no lo advierte: “opera simplemente una apercepción animal”. Husserl afirma además que, así como la estructura anatómica del animal es una variación de la estructura anatómica humana, lo mismo ocurre con las plantas, que se ofrecen como variaciones “más alejadas” de la humanidad.<sup>31</sup> En todos estos casos, como sostiene en otro manuscrito, “el prototipo es en general el organismo humano, la psicofísica humana, la vida de experiencia humana y la vida anímica humana”.<sup>32</sup>

Estas consideraciones permiten abordar la pregunta por la constitución de los dinosaurios, teniendo en cuenta que, desde luego, se hace extensiva a toda la variedad de los fósiles prehistóricos. A diferencia del animal actual, falta aquí la protopresencia de un cuerpo físico que presente los comportamientos de un cuerpo animado. Más aún, si los describimos en su manera inmediata de aparecer para nosotros, podemos decir que se nos manifiestan más bien como *entes culturales*. Podemos recordar aquí que, según Husserl, la cosa cultural puede describirse como un cuerpo natural o de origen natural que ha recibido una significación espiritual. Esta significación puede ser un uso, como en el caso de una herramienta, una función social, como una institución, o una función simbólica, como ocurre con un objeto religioso o una obra de arte. El dinosaurio en cuanto objeto cultural se constituye en una presentificación compleja que comprende los restos fósiles, imágenes (conciencia de imagen) y signos lingüísticos. Es el dinosaurio que nos muestran, respectivamente, el museo de ciencias naturales, la pantalla cinematográfica y los libros de texto. Estas tres maneras de manifestarse el dinosaurio: fósil, texto e imagen, se dan en un entretejimiento que tiene como base la presencia de los restos fósiles, sobre los cuales se fundan la narración lingüística y las imágenes que vemos exhibidas en los medios de comunicación.

Si interrogamos ahora los horizontes latentes implicados en esta secuencia de fundaciones, podemos advertir que la presentificación compleja que nuestra cultura llama “dinosaurio” recorre tres

<sup>31</sup> Hua XXIX, 326-327.

<sup>32</sup> Hua XXXIX, 663. Cf. este otro pasaje: “... mi cuerpo viviente...es la protoapercepción y da la norma necesaria. Todo lo otro es variación de esa norma” (Hua XIV, 126).

estadios constitutivos: 1. una constitución mundovital originaria; 2. una reconstrucción racional (científica); 3. la incorporación de esta reconstrucción nuevamente al mundo de la vida.<sup>33</sup> Veámoslo:

1. La constitución originaria acontece en la actitud natural no científica. El dinosaurio se presenta en primer lugar como mera cosa, como una piedra inerte sin movimiento o comportamiento alguno. Pero, debido a la forma y disposición de sus partes, los fósiles en su carácter de piedras pueden recibir un sentido espiritual gracias a una primera transferencia de sentido, que, por analogía con los huesos de animales actuales, usualmente reptiles y aves, los interpreta también como restos de animales. La forma de empatía analógica con el animal se transfiere así al fósil y ha sido advertida de hecho por muchas culturas a lo largo del tiempo. Los antiguos chinos, por ejemplo, interpretaron las piezas fósiles como restos de los antiguos dragones atestiguados por sus mitos y leyendas. La cultura occidental anterior al desarrollo de la ciencia moderna las identificó con los restos de los animales y vegetales que perecieron durante el Diluvio Universal, como narra la Biblia. Tanto los chinos como los europeos advirtieron las semejanzas y las diferencias con las especies actuales y elaboraron además teorías explicativas con fundamento en sus respectivas tradiciones culturales.

2. Sobre esta base empática, fundada en la experiencia mundovital, el científico puede establecer una nueva analogía que posibilita reconstruir *racionalmente* el cuerpo del animal sobre la base de los cuerpos vivientes de los reptiles actuales. En este sentido, el paleontólogo procede de manera análoga al zoólogo, y opera en cierto modo una presentación animal de segundo grado, gracias a la cual interpreta al fósil “como si” fuera un reptil que podría sentir y moverse del modo como lo hace un reptil actual. Lo capta como una *variación imaginativa* del cuerpo viviente de un ser animado con determinados comportamientos intencionales y, más precisamente, como una *variación temporal* del ser viviente actual con el que guarda semejanzas estructurales. A continuación, mediante una nueva variación racional puede reconstruir el mundo pasado en el que vivían los dinosaurios, al cual tampoco tenemos acceso en experiencia directa. Como señala Husserl, empatiza en cierto modo con “el mundo animal universal en su desarrollo total en un sistema de desarrollo y con ello de manera mediata con los enteros mundos de las especies” y puede comprenderlos “como ‘apariciones’ de uno y el mismo mundo”.<sup>34</sup> Esta reconstrucción científica del paleontólogo tiene

<sup>33</sup> Esta secuencia está inspirada en Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá/Cali: Aula de Humanidades/ Universidad San Buenaventura, 2015: 404 y sig.

<sup>34</sup> Hua XXXIX, 663.

como base la comprensión originaria, pero la sitúa en otra perspectiva porque procura otorgarle, gracias a la intervención de disciplinas auxiliares como la física, la geología o la zoología, una cronología exacta, una espacialidad exacta y una morfología exacta (anatómica, fisiológica, etc.).

3. Así constituidas, estas reconstrucciones pueden reingresar en el mundo de la vida y ofrecernos los dinosaurios que nos resultan familiares.

#### 4. Mundo animado.

Los límites de la experiencia ejemplificados por el animismo plantean otras dificultades. A diferencia del animal (o la planta) prehistórico, en el otro humano se da a partir de una presencia corporal viviente. En su apercepción como otro ser humano no se verifica, como en el caso del animal, una variación anómala de su corporalidad que implica una variación, también anómala, de su lado subjetivo. Sin embargo, la manera de aparecer del ser humano animista presenta diferencias importantes. El tema es muy complejo y aquí sólo podemos proporcionar algunas indicaciones. La idea de animismo está asociada al tipo de sociedad que Augusto Comte denominó “fetichista” y que años más tarde Edward B. Tylor precisó con el nombre de “animismo”. Para Tylor, el animismo comprende dos ideas centrales. Por un lado, se refiere a las almas de las criaturas individuales que pueden sobrevivir a la muerte y, por otro, a “otros espíritus, hasta el rango de divinidades poderosas”.<sup>35</sup> Estos espíritus controlan todas las cosas y también a los seres humanos, y hasta cierto punto pueden ser dominados y adorados.<sup>36</sup> El animismo correspondería así a las etapas más tempranas del desarrollo de la humanidad, y se replicaría asimismo en el desarrollo ontogenético del individuo. El animismo correspondería así con la primera infancia. Antropólogos como L. Lévy-Bruhl afirmaron posteriormente que la “lógica” de los animistas difiere completamente del pensamiento lógico occidental, que representa una etapa evolutiva superior. Desde esta perspectiva, la aprehensión del otro humano animista parece suponer un hiato fundamental que lo torna inconmensurable con nuestra capacidad “moderna” y “occidental” de empatizar.<sup>37</sup>

Husserl ofrece una descripción del animismo en algunos manuscritos en los que analiza los niveles de historicidad. Se refiere a la “existencia humana en la historicidad natural del pueblo (*natürlich-völkischen*)

<sup>35</sup> Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (London: John Murray, 2 vols. 1871), vol. I, 385. Traducción mía.

<sup>36</sup> Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (London: John Murray, 2 vols. 1871), vol. I, 386.

<sup>37</sup> La presentación aquí de la concepción de Tylor representa también una forma extrema de considerar al animismo, que ha sido discutida ya desde los tiempos de la publicación de su libro sobre las culturas primitivas. Sobre esto puede ver el trabajo relativamente reciente de Graham Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism* (London & New York: Routledge, 2013).

en el horizonte del hogar y de lo extraño” y de la “aprehensión natural, animista de la ‘naturaleza’” y caracteriza a esta última como “reino del mito, de cuyo favor o desfavor depende la existencia del mundo circundante”.<sup>38</sup> En una sociedad de este tipo, “los poderes míticos intervienen en la cotidianidad de la existencia individual y en el curso temporal de la existencia histórica del pueblo”.<sup>39</sup> Se trata de una primera historicidad que contrasta con una segunda historicidad que resulta de la crítica de la tradición por medio de la actitud científica.<sup>40</sup> Para la mentalidad mítico-animista no hay “puras cosas (*Dinge*) como cosas (*Sachen*) muertas, e incluso los cuerpos de los muertos humanos y animales no son en absoluto meras cosas físicas”.<sup>41</sup>

Dorion Cairns, discípulo norteamericano de Husserl, ha investigado fenomenológicamente esta cuestión en algunos de sus cursos universitarios de los años sesenta del siglo pasado. En primer lugar, subraya con Husserl el hecho de que la transferencia de sentido por la que apercibimos al otro humano es una síntesis pasiva de asociación, en virtud de la cual “el sentido presentado... es ‘transferido’ automáticamente...”.<sup>42</sup> Cairns denomina “automáticas” a las síntesis pasivas, para subrayar que acontecen sin intervención del yo activo. En segundo lugar, observa que la atribución de vida mental a una cosa física que se presenta como similar a mi cuerpo es una transferencia de *mi* propio organismo, pero *no* como mío, sino como una *variación* del mío.<sup>43</sup> Pero, en tercer lugar, añade una ampliación significativa: esta síntesis se verifica para *todos* los cuerpos, es decir, “toda cosa es apercibida en principio como un *cuerpo* ‘animado’”. Cairns infiere de allí que “en el nivel de la automaticidad hay un animismo universal”, incluso hay un panteísmo en el sentido de que “el entero mundo físico es el organismo de una mente”.<sup>44</sup> Debido a la transferencia universal de sentido de mi cuerpo a todos los demás cuerpos en el mundo, en la experiencia preteórica se presenta una animación universal que, de acuerdo con Cairns, es a la vez *pluralista* en la medida que las cosas que pueden presentarse en el mundo son plurales, y *monista* en la medida que el mundo mismo es uno.<sup>45</sup> Esta atribución de vida a todas las cosas no es producto de actos de la

<sup>38</sup> Hua XXIX, 38.

<sup>39</sup> Hua XXIX, 39.

<sup>40</sup> Hua XXIX, 41.

<sup>41</sup> Hua XXIX, 44.

<sup>42</sup> Embree, Lester, *Animism, Adumbration, Willing, and Wisdom. Studies in the Phenomenology of Dorion Cairns* (Bucharest: Zeta Books, 2012): 54. Traducción mía. El volumen recoge una serie de textos de Cairns sobre los temas enunciados en el título.

<sup>43</sup> Embree, Lester, *Animism, Adumbration, Willing, and Wisdom. Studies in the Phenomenology of Dorion Cairns* (Bucharest: Zeta Books, 2012): 56.

<sup>44</sup> Embree, Lester, *Animism, Adumbration, Willing, and Wisdom. Studies in the Phenomenology of Dorion Cairns* (Bucharest: Zeta Books, 2012): 57.

<sup>45</sup> Si bien Cairns no explicita este aserto, se lo puede vincular con la distinción husserliana entre la unicidad del mundo en cuanto horizonte universal y la pluralidad abierta de cosas dentro de ese horizonte (cf. Hua VI, 145 s.).

imaginación que proyectan vida sobre cosas previamente aprehendidas como inertes sino una forma inmediata de percibir las.<sup>46</sup> Puede recordarse aquí un manuscrito en el que Husserl señala que “la aprehensión ‘animista’ no es una invención o una construcción de la fantasía del hombre natural sino su *experiencia*”, y añade que “sólo porque se trata de su experiencia puede ser refutada como una ilusión por otras experiencias...”.<sup>47</sup> Husserl y Cairns parecen diferir en las razones que pueden motivar el abandono del animismo universal. Husserl afirma que la manera animista de estar en el mundo se supera en virtud de la crítica racional a los mitos propios de la comunidad en la historicidad primera, lo que a su vez se vincula a la relación de un pueblo con otros pueblos. Para Cairns, en cambio, la actitud animista “...difiere de nuestra creencia habitual tan sólo en su alcance”,<sup>48</sup> de ahí que “todo bebé es en su comienzo animista”<sup>49</sup> y en el curso de su desarrollo histórico esta transferencia automática de sentido sufre modificaciones, adquiere nuevos significados que en parte cubren y en parte cambian a los anteriores, pero no desaparece nunca por completo. De esta manera se puede aclarar, según Cairns, la supervivencia de gestos animistas en la conducta “normal”, adulta de los humanos “civilizados”. No sólo los niños temen la oscuridad o hablan con sus muñecos, los primitivos adoran árboles o el retumbar del trueno, sino los civilizados por ejemplo temen cosas aparentemente sin sentido. El animismo superstite se refleja incluso en el lenguaje, como cuando decimos sin intención poética que el agua “busca” su nivel, que el imán “atrae” las limaduras de hierro, que las nubes de tormenta son “amenazantes”, etc.

En su pregunta retrospectiva por las fuentes eidéticas del animismo, Cairns descubre que la transferencia de sentido que motiva el animismo es en última instancia un rasgo de todo ser humano consciente. Tal afirmación desafía en mi opinión una creencia, latente pero todavía bastante frecuente, de que el animismo es únicamente una actitud rudimentaria propia de estadios “subdesarrollados” de la humanidad, sean los de los niños o de las culturas llamadas primitivas. De acuerdo con Cairns habría que concluir que más bien pertenece a los rasgos *universales* de la experiencia del mundo. Por esta vía genética se reduce así el hiato entre la comprensión empática de los otros situados en el mismo ambiente cultural (“modernos”, “occidentales”) y los otros que pertenecen a otros ámbitos, por distantes que parezcan en una primera aproximación.

---

<sup>46</sup> Embree, Lester, *Animism, Adumbration, Willing, and Wisdom. Studies in the Phenomenology of Dorion Cairns* (Bucharest: Zeta Books, 2012): 76.

<sup>47</sup> Hua XLII, 206 yo subrayo.

<sup>48</sup> Embree, Lester, *Animism, Adumbration, Willing, and Wisdom. Studies in the Phenomenology of Dorion Cairns* (Bucharest: Zeta Books, 2012): 76.

<sup>49</sup> Embree, Lester, *Animism, Adumbration, Willing, and Wisdom. Studies in the Phenomenology of Dorion Cairns* (Bucharest: Zeta Books, 2012): 78.

## 5. El inconsciente y los sueños.

El análisis constitutivo del lado inconsciente de la conciencia intencional plantea, por su parte, dificultades específicas que difieren de las que ofrece la comprensión del animal prehistórico o el ser humano de la cultura animista. Mientras que en ellas el problema reside básicamente en el alcance de la relación empática mediada por los respectivos cuerpos y referida a sus comportamientos, el inconsciente se muestra como una dimensión opaca de la *propia conciencia*. Es decir, de lo latente en el ámbito de la patencia más clara, mi propia experiencia. Husserl se ocupa de este tema en forma marginal y fundamentalmente en el contexto del análisis genético egológico, que —recordemos— pone entre paréntesis la intersubjetividad para poner al descubierto el ámbito del presente viviente y su constitución temporal. En dicho contexto, el término “inconsciente” remite a dos dimensiones, vinculadas pero diferenciables entre sí. Por un lado, alude al ámbito de la constitución pasiva según los dos aspectos de la génesis a los que nos referimos más arriba. Allí el inconsciente se refiere, respectivamente, al trasfondo de la actividad despierta del yo y al ámbito de las habitualidades y los sentidos sedimentados. Se trata, en ambos casos, de un inconsciente *dentro* de los límites de la conciencia. Por el otro, “inconsciente” nombra la esfera del dormir y el soñar, que se encuentran más allá de los límites del yo despierto. Aunque es claro que la primera dimensión también presenta dificultades de acceso, en lo que sigue nos interesa concentrarnos en la segunda. Si nos situamos reflexivamente en la esfera de la propiedad del yo,<sup>50</sup> advertimos que dicha vida transcurre bajo la forma de una sucesión periódica de tramos de vigilia y sueño.<sup>51</sup> El dormir es un modo de la vida humana tomada en su totalidad, un modo que se sustrae a la experiencia consciente.<sup>52</sup> Sin embargo, *de facto* es posible identificarlo como tal, lo que conduce a la pregunta *de jure* por las condiciones que permiten dicha identificación. Brevemente, se ofrecen tres maneras básicas de acceder al dormir y a los sueños. En primer lugar, a través de sus umbrales, es decir, de los momentos en los que perdemos y recuperamos la conciencia. En segundo lugar, mediante el recuerdo de los sueños propios. Y por último, recurriendo a los relatos de sueños en tercera persona. Mientras que

---

<sup>50</sup> El término “esfera de la propiedad” (*Eigenheitssphäre*) alude aquí a lo “propio” (*eigen*), un ámbito de la experiencia al que se accede mediante la reducción fenomenológica por medio de una *epojé* de los sentidos (y los horizontes) correspondientes a los aportes efectuados por las otras conciencias. Remite así a las efectuaciones y a las “cosas” correlativas del mundo que resultan exclusivamente de mi propia experiencia, sin tomar en cuenta la constitución comunitaria mediada por la empatía y la comunicación lingüística (cf. Hua I, 124 ss). Esta reducción es necesaria para poder acceder reflexivamente al dormir y los sueños.

<sup>51</sup> Hua XXIX, 587.

<sup>52</sup> Hua XXIX, 335.



la primera manera tiene carácter intuitivo y se asemeja por consiguiente a otras experiencias de la vida despierta, como la percepción o la empatía, las otras dos poseen un carácter reconstructivo, como ha señalado Saulius Geniusas en un trabajo reciente.<sup>53</sup>

En algunos textos tardíos, Husserl describe la experiencia de los umbrales del sueño. Cada período de sueño se delimita por medio de un modo inicial del quedarse dormido y un modo final del despertar. Al quedarnos dormidos se produce una “peculiar distensión y empobrecimiento de la vida de conciencia”, un renunciar o abandonar los intereses que motivan la vida despierta, una “des-actualización” (*Ent-Aktualisierung*). El despertar acontece como un “volver a tener un campo de percepción y más precisamente como campo de mundo...”, es decir, un retomar, un (re-) actualizar dichos intereses.<sup>54</sup> Su importancia para el análisis fenomenológico radica en que presentan de una manera intuitiva los procesos de ingreso en el inconsciente y de la ulterior salida fuera de él. Permiten así tener un atisbo de la actividad onírica, como sucede cuando durante el quedarse dormido comienzan a aflorar las primeras imágenes del sueño o cuando, al despertar, se prolongan las escenas oníricas a la vez que los sentidos corporales van recuperando el mundo de la vigilia.<sup>55</sup> Además, tal como lo ha señalado recientemente Geniusas, este fenómeno, junto con otros como la ensoñación (*daydreaming*), apuntan a la superación de una dicotomía fuerte entre la vigilia y el dormir, porque se presentan como fenómenos *intermedios* que participan de los dos ámbitos.<sup>56</sup>

En cuanto al dormir mismo, Husserl lo caracteriza apelando a dos términos alemanes emparentados. Dormir es para la conciencia un estado de “sumersión” o “hundimiento”, que puede tener dos modalidades. Por un lado, el hundimiento total (*Entsunkenheit*), donde el yo se desconecta del mundo y de todos sus intereses mundanos. Por el otro, el hundimiento parcial o relativo (*Versunkensein*), que corresponde al soñar.<sup>57</sup> El primero tiene el carácter de un límite extremo entre el quedarse-dormido y el

<sup>53</sup> Cf. Saulius Geniusas, “Towards a Phenomenology of the Unconscious: Husserl and Fink on Versunkenheit”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 53/1 (2020): 18.

<sup>54</sup> Hua Mat VIII, 419.

<sup>55</sup> Hua XXIX, 337.

<sup>56</sup> Cf. Saulius Geniusas, “Daydreaming and Self-Awareness”, en Saulius Geniusas (ed.), *Varieties of Self-Awareness. New Perspectives from Phenomenology, Hermeneutics, and Comparative Philosophy*, Cham (Switzerland), Springer, 2023: 45-61.

<sup>57</sup> Geniusas ha llamado la atención sobre esta distinción y diferencia entre un hundimiento (que él denomina “absorción”, en el sentido de “estar absorto”) puro e impuro. El término *Entsunkenheit* corresponde al modo puro y *Versunkensein*, al impuro. Cf. Saulius Geniusas, “Towards a Phenomenology of the Unconscious: Husserl and Fink on Versunkenheit”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 53/1 (2020): 18, esp. nota 22.

despertar porque no puede ser recuperado por medio de una rememoración.<sup>58</sup> En el dormir sin sueños yo “no soy hombre en el mundo, no soy para mí el yo que soy siempre, que tiene experiencia de algo, que vivencia, que obra...”.<sup>59</sup> Todo ello queda sumergido. Al mismo tiempo, tal sumersión o hundimiento en el inconsciente no equivale a una caída en la pura nada, sino que se trata más bien de “un modo de la vida, una vida fluyente cerrada a los estímulos y sin embargo fluyente”.<sup>60</sup> Husserl explica que, si bien entre la des-actualización y su posterior re-actualización no hay ninguna conexión perceptiva inmediata, la rememoración permite establecer un puente entre dos estados de vigilia interrumpidos por un período de dormir sin sueños.<sup>61</sup> Gracias a ella, cada período de vigilia es la conciencia de haber dormido y el recuerdo del período de vigilia previo. Como la rememoración tiene carácter iterativo, es decir, puede haber rememoraciones de rememoraciones y así sucesivamente, la conciencia de un período despierto es al mismo tiempo un percatarse de la entera cadena de períodos previos.<sup>62</sup> Por esta razón se muestra como un límite relativo y no absoluto.

Por su parte, en el *soñar* se presenta un contenido soñado que puede ser recuperado mediante la rememoración.<sup>63</sup> En la posibilidad de esta recuperación se esconde una ambivalencia, porque para el yo que sueña ese contenido tiene carácter real, rasgo sumamente evidente en el caso de las pesadillas. Pero para el fenomenólogo que reflexiona, tanto el yo del sueño como aquello que sueña tienen un carácter irreal. Husserl alude a esta ambivalencia cuando describe al sueño como “un modo anómalo de la vigilia” que consiste en una suspensión (*Enthebung*) del mundo circundante real, pero no como mero hundimiento o sumersión, sino bajo la forma de un “fantasear en sueños” (*träumend-phantasierend*). Reflexivamente, al yo del sueño se le ofrece un cuasi-mundo con respecto al cual actúa de acuerdo con cuasi-intereses.<sup>64</sup> Sus actos transcurren en una pura pasividad porque toda actividad real está suspendida en una suerte de *epojé*

<sup>58</sup> En el manuscrito D 14, fechado en 1930, Husserl lo describe así: “El yo sin conciencia se halla en estado de nirvana, su voluntad, su hacer, son un sucumbir del interés; nada lo mueve, es decir, nada suscita su interés. En su condición de carente de intereses no se mueve, no hace nada, no experiencia nada, no ve nada, no oye nada, no realiza ninguna acción, etc. (...) La constitución y sus adquisiciones no se ha perdido, pero <han caído> en el modo de hundimiento como carencia de interés” (“Das bewusste Ich ist im Nirwana, sein Wille, sein Tun ist Ersterben des Interesses, es wird von nichts bewegt, d.i. als von nichts im Interesse Berührtes, als Interesseloses bewegt es sich nicht, tut es nichts, erfährt es nichts, es sieht nichts, hört nichts, handelt nichts etc. (...) Diese Konstitution und ihr Erwerb ist nicht verloren, d.i. aber <sie sind> in den Modus der Versunkenheit als Interesselosigkeit verfallen“ (Ms. D 14, 14-15).

<sup>59</sup> Hua Mat VIII, 499. Según Husserl, “en el soñar el yo que sueña está perdido (*verloren*) en el sueño, el yo en el sueño se torna cuasi-sujeto de la cuasi-experiencia, Hua XXIII, 548.

<sup>60</sup> Hua XXIX, 337.

<sup>61</sup> Hua Mat VIII, 335-336.

<sup>62</sup> Hua XXXIX, 587.

<sup>63</sup> Husserl se pregunta si acaso todo dormir no incluye sueños, aunque muchas veces se olviden completamente Cf. Hua XXXIX, 309: “En realidad, un dormir sin sueños es una hipótesis”.

<sup>64</sup> Hua XXIX, 336.

onírica que deja al yo dormido “sin suelo” (“*bodenlos*”) real, sostenido en su lugar por un cuasi-suelo vinculado a una cuasi-Tierra.<sup>65</sup> Todos los tipos de actos que realiza ese yo: sus percepciones, recuerdos, anticipaciones, pero también sus actos afectivos y volitivos, son actos en el modo del “cuasi”, del “como si”.<sup>66</sup>

Aquí se presenta el problema acerca del tipo de intencionalidad que entra en juego en el soñar. En primer lugar, es claro que se trata de síntesis pasivas, porque el yo activo, despierto, no participa de él. En segundo lugar, Eugen Fink señaló tempranamente que se trata de una clase particular de presentificación, análoga a la fantasía diurna.<sup>67</sup> La fantasía diurna es una modificación intencional de la percepción que se caracteriza por su neutralidad respecto de la creencia en la existencia de lo fantaseado. Comprende no sólo la fantasía, sino también el recuerdo y la expectativa, así como maneras complejas como la imagen y el signo. En todas ellas el yo sufre un desdoblamiento o desplazamiento: el yo despierto que efectúa el acto de imaginar y el yo imaginado que protagoniza las acciones fantaseadas. Por último, al imaginar también tiene lugar un hundimiento o sumersión, porque la realidad circundante pasa al trasfondo de la conciencia y llega al primer plano el “mundo” de la fantasía. El sueño comparte claramente estos rasgos. Hay, sin embargo, dos diferencias destacables. Primero, la sumersión en el dormir y el soñar es total, el mundo de la vigilia no queda en el trasfondo sino que se suspende enteramente. Segundo, mientras que el yo despierto que fantasea puede crear y modificar voluntariamente el mundo que ha creado, el yo que sueña está, por así decirlo, a merced del mundo soñado, al que no ha creado y sobre el cual interviene de una manera similar a como obraría en el mundo real de la vigilia. Su voluntad es una cuasi-voluntad.<sup>68</sup>

De todas estas sucintas consideraciones se desprende algo fundamental, el hecho de que en el sueño se mantiene la *correlación* intencional entre el yo que sueña, sus actos y el mundo en donde se inserta. Con respecto al yo tiene lugar un desdoblamiento o desplazamiento: hay un yo “como si” fuera el yo despierto. Ese yo efectúa actos análogos a los que realiza en la vigilia: percibe, siente, actúa, habla, juzga, pero “como si” viviera en el mundo despierto. Por su parte, las cosas del mundo onírico aparecen a este yo como si fueran reales: puede interactuar con ellas, transformarlas y ser afectado por ellas. Lo mismo

<sup>65</sup> Hua XLII, 500.

<sup>66</sup> Hua XLII, 501.

<sup>67</sup> Lo confirma también Husserl: “el soñar es la conciencia inactual de presentificación” (Hua XXIII, 300). Cabe señalar, sin embargo, que, después de “el soñar”, Husserl añadió: “en este sentido”, refiriéndose al fantasear diurno o despierto.

<sup>68</sup> Como acotación marginal, es interesante mencionar el hecho de que, en ocasiones, la voluntad del yo que sueña puede producir una modificación en la “trama” del sueño, así por ejemplo si en una situación onírica quiero conducir un automóvil, puede ocurrir que de repente aparezca uno y pueda conducirlo.

sucede con los otros sujetos que pueblan el sueño, con los cuales el yo que sueña se relaciona también de múltiples maneras. Un rasgo importante de esta cuasi-experiencia consiste en que se conserva el cuerpo propio del yo que sueña: no hay un yo desencarnado sino un yo que siente y gobierna sobre su cuerpo tal como lo haría en la vida despierta. Este tema no ha sido tratado en forma particular hasta ahora en la literatura especializada.<sup>69</sup> Ciertamente el yo que sueña experimenta, cuando duerme, una suerte de desactualización de su cuerpo propio, una sumersión que no sólo afecta a su yo despierto sino también a su cuerpo sintiente-moviente. Pero al mismo tiempo, el yo soñado que emerge en el dormir con sueños es un yo corporal, que siente, que se mueve, que incluso sufre –en el modo del “cuasi”-sufrir propio del sueño—, se alegra, se entristece, etc. Esto significa también que la “experiencia” del sueño es, en forma paralela a la experiencia-como-si de la imaginación en la vigilia, una experiencia orientada a partir del cuerpo propio o *cuasi-cuerpo-propio*. Por consiguiente, se mantienen los rasgos básicos que definen la vinculación del yo con el mundo:

- 1) Las relaciones básicas de centramiento de la experiencia, en sus dos aspectos más fundamentales: a) la referencia a un suelo bajo los pies, un cuasi-suelo, y b) la direccionalidad a partir del punto cero de mi cuerpo: adelante, atrás, izquierda, derecha, arriba, abajo;
- 2) El carácter de afectable o sintiente. Así como estímulos provenientes del cuerpo propio del yo durmiente pueden afectar al cuerpo propio del yo dormido, del mismo modo estímulos o cuasi-estímulos oriundos del mundo del sueño pueden afectar al cuerpo propio del yo durmiente. Y en el caso extremo pueden interferir con el yo y el cuerpo de la vigilia, como ocurre con la conocida situación de la pesadilla de la que despertamos en forma súbita agitados, sudando o con miedo.

---

<sup>69</sup> Eugen Fink es el primero que consagra un breve, pero agudo estudio a los sueños en el marco de su investigación sobre las presentificaciones; cf. Eugen Fink, “Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (1930)”, en: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Den Haag: Nijhoff, 1966). Con posterioridad, vuelve sobre el tema también Jean Héring, “Quelques Thèmes d’une phénoménologie des rêves”, en Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), *For Roman Ingarden. Nine Essays on Phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1959): 75-87) y, posteriormente, Theodor Conrad, *Zur Wesenslehre der psychischen Lebens und Erlebens* (The Hague: Nijhoff, 1968). En años más recientes se abrió el debate acerca de la plausibilidad de un abordaje fenomenológico de los sueños. Así, Jean-Luc Nancy, *Tombe de soleil* (París: Galilée, 2007) ha negado la posibilidad de una fenomenología de los sueños porque el sueño es la ausencia completa de toda experiencia. También Dieter Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie* (Dordrecht: Springer, 2008) la ha puesto en duda. Por su parte, Nicolas de Warren, “The Inner Night. Towards a Phenomenology of (dreamless) Sleep”, en D. Lohmar e I. Yamaguchi (eds.), *On Time. New Contributions to the Phenomenology of Time* (Dordrecht: Springer, 2010) la reivindica contra Nancy. Por otra parte, la admiten Julia Iribarne, “Aportaciones para una fenomenología de los sueños”, en su libro *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002), Hans Rainer Sepp, “La producción de realidad. Una respuesta al artículo de Julia Iribarne sobre la fenomenología del sueño”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 6/ *Escritos de Filosofía-Segunda Serie*, 3 (2015) y más recientemente Saulius Geniusas, “Daydreaming and Self-Awareness”, en Saulius Geniusas (ed.), *Varieties of Self-Awareness. New Perspectives from Phenomenology, Hermeneutics, and Comparative Philosophy*, Cham (Switzerland), Springer, 2023).

3) El carácter de actuante sobre el mundo. A los movimientos del cuasi-cuerpo del sueño acompaña una conciencia de esas acciones motoras, es decir, un sistema de cuasi-cinestésias. Nuevamente, esta situación se hace patente en los casos extremos, como ocurre en los sueños de caída: caigo en un pozo profundo y siento un vértigo comparable al que sentiría en la vigilia si mi cuerpo estuviera cayendo en el vacío. Puedo incluso despertar agitado, con palpitaciones, etcétera. Lo mismo sucede cuando sueño que estoy volando. Experimento el hecho de volar como los pájaros, de deslizarme por el aire sin herramientas que me auxilien (alas, etc.). Incluso aterrizo y vuelvo a levantar el vuelo. Además, durante el “vuelo”, las cosas se ven como las vería si volara en realidad: más pequeñas, desde arriba, deformadas por la perspectiva a medida que me desplazo, etc.

Una observación final. Hemos dicho que el “mundo” del sueño tiene rasgos análogos al mundo “real”. Esto quiere decir que se da a partir del cuerpo propio del yo que sueña, y que lo hace como mundo temporal, espacial y sustancial-causal, poblado además de seres vivientes, de objetos culturales y de instituciones sociales. Pero todos ellos pueden –y suelen— experimentar deformaciones y transformaciones características respecto de la vida despierta. Así en la percepción del tiempo durante el sueño se pueden alterar las relaciones de simultaneidad y sucesión típicas de la temporalidad despierta, las relaciones espaciales pueden dislocarse, el nexo causal entre los objetos puede desarticularse y las sustancias pueden, por ejemplo, interpenetrarse. De la misma manera pueden alterarse las relaciones del cuerpo propio del yo que sueña con su mundo circundante, incluyendo deformaciones en las proporciones, las distancias, etc. Las cosas animadas pueden adoptar formas anómalas o monstruosas, híbridas, etc. (fitomórficas, zoomórficas, etc.), lo inanimado puede aparecer como animado, etc. Las relaciones personales también pueden presentarse de modo distinto que en la vigilia, las personas pueden confundirse unas con otras, etc. Lo mismo sucede con los bienes culturales de todo tipo, tanto materiales como ideales. Se advierte en seguida que con estas mutaciones se vincula una serie de fenómenos centrales de la vida del espíritu, como las creencias animistas, los símbolos religiosos, los relatos míticos, etc., así como las variadas formas de la creación artística.<sup>70</sup>

## 6. Conclusión.

<sup>70</sup> Sobre estas deformaciones ha llamado la atención Jean Héring, “Quelques Thèmes d’une phénoménologie des rêves”, en Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), *For Roman Ingarden. Nine Essays on Phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1959).

Hemos presentado tres dimensiones de la experiencia que *prima facie* se resisten a ser clarificadas mediante la reflexión fenomenológica porque constituyen límites que suponen hiatos insalvables. En primer lugar, los animales anteriores a todo animal actual. Luego, los seres humanos provenientes de culturas radicalmente distintas de la nuestra. Por último, el otro en mí que representa el lado inconsciente del dormir y el soñar. Sin embargo, en todas estas experiencias hemos comprobado, de la mano de las investigaciones de Husserl, de sus discípulos o de nosotros mismos, que el hiato existe pero que no significa necesariamente una barrera infranqueable. Los dinosaurios pueden ser constituidos bajo la forma de una reconstrucción racional que se funda en los restos fósiles y que implica un tipo particular de empatía compleja que traza analogías con los animales vivientes. El ser humano animista muestra un fondo común al que se remite nuestra propia experiencia con independencia de la pertenencia a la cultura moderna y científica. Por último, aunque el dormir no es accesible directamente a la experiencia, y en ese sentido representa un auténtico límite, la modalidad del dormir con sueños se puede analizar por la vía directa de sus umbrales y por la vía indirecta de la rememoración de los sueños. Estas posibilidades, al mismo tiempo, no quitan completamente el velo de opacidad que poseen las dimensiones del animal extinto, el otro animista y el soñar. Dicho de otra manera, permiten explorar fenomenológicamente los horizontes implicados en los fenómenos correspondientes, volviendo patentes ciertos elementos de su latencia, pero en modo alguno agotan la extensión o la profundidad de dichos horizontes. En los tres casos se trata de temas poco transitados, que posibilitan la apertura a más interrogantes y nuevas búsquedas. Este trabajo ha querido contribuir, en forma somera y hasta esquemática, a tal apertura.

### Referencias bibliográficas

Conrad, Theodor, *Zur Wesenslehre der psychischen Lebens und Erlebens* (The Hague: Nijhoff, 1968).

de Warren, Nicolas, “The Inner Night. Towards a Phenomenology of (dreamless) Sleep”, en D. Lohmar e I. Yamaguchi (eds.), *On Time. New Contributions to the Phenomenology of Time* (Dordrecht: Springer, 2010).

Embree, Lester, *Animism, Adumbration, Willing, and Wisdom. Studies in the Phenomenology of Dorion Cairns* (Bucharest: Zeta Books, 2012).

Fink, Eugen, “Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (1930)”, en: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Den Haag: Nijhoff, 1966).

- Geniusas, Saulius, “Daydreaming and Self-Awareness”, en Saulius Geniusas (ed.), *Varieties of Self-Awareness. New Perspectives from Phenomenology, Hermeneutics, and Comparative Philosophy*, Cham (Switzerland), Springer, 2023).
- Geniusas, Saulius, “Towards a Phenomenology of the Unconscious: Husserl and Fink on Versunkenheit”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 53/1 (2022): 1-23.
- Harvey, Graham, (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism* (London & New York: Routledge, 2013).
- Héring, Jean, “Quelques Thèmes d’une phénoménologie des rêves”, en Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), *For Roman Ingarden. Nine Essays on Phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1959): 75-87.
- Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil* (Hamburg: Claasen Verlag, 1964).
- Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke—Husserliana* (Dordrecht: Springer, 1950-2024; antes Martinus Nijhoff y Kluwer Academic Publishers).
- Husserl, Edmund, *Husserliana—Materialien* (Dordrecht: Springer, 2002-2024).
- Iribarne, Julia, “Aportaciones para una fenomenología de los sueños”, en su libro *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002): 369-395.
- Lohmar Dieter, “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, *Investigaciones fenomenológicas* 5 (2007): 9-47.
- Lohmar, Dieter, *Phänomenologie der schwachen Phantasie* (Dordrecht: Springer, 2008).
- Nancy, Jean-Luc, *Tombe de soleil* (París: Galilée, 2007).
- Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture* (London: John Murray, 2 vols. 1871).
- Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá/Cali: Aula de Humanidades/ Universidad San Buenaventura, 2015).
- Zahavi, Dan, “Husserl’s Phenomenology of the Body”, *Études Phénoménologiques* 19 (1994):63-84.
- Zaner, Richard M., “At Play in the Field of Possibles”, *Journal of Phenomenological Psychology* 41 (2010): 28-84.