EL SUEÑO Y LOS SUEÑOS EN LA FILOSOFÍA DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

ALEJANDRO LLANO
Universidad de Navarra

En uno de los libros capitales de su amplia y original producción filosófica —*La estructura de la subjetividad,* publicado en 1967[1]— Antonio Millán-Puelles establece una distinción de crucial importancia para la antropología y la teoría del conocimiento. Se trata de la tesis, clave en su pensamiento, de que subjetividad y conciencia no son convertibles, como pretenden los diversos tipos de actualismo y, en especial, el idealismo gnoseológico.

El primer argumento que aporta Millán-Puelles para fundamentar esta tesis es lo que él denomina «incepción radical de la subjetividad». Se trata de la relación de la subjetividad con su propio no-ser temporal, manifestada en la certeza de haber tenido un comienzo, la cual no es, sin embargo, conciencia de ese comienzo. «La subjetividad no es consciente de cuándo comenzó»[2]. Nuestra subjetividad es consciente de haber comenzado, de no haber sido siempre, pero le está vedada —le es es-

---

[1] Antonio MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad.* Madrid, Rialp, 1967.

[2] *Op. cit.*, p. 80.

tructuralmente imposible— la conciencia de su propio comienzo. Nuestros orígenes permanecen innominados, lo cual excluye la completa lucidez. Nuestro comienzo radical nos resulta irremediablemente opaco. La conciencia humana está lejos de ser una conciencia absoluta.

Dejando ahora a un lado la cuestión —éticamente relevante— de nuestra identidad como nonatos, resulta que una gran parte de las personas que, aún hoy, pueblan este planeta no conoce el año, y menos aún, el día y la hora de su nacimiento. Y los que lo conocemos, debemos esa información a noticias externas. Mas ningún testimonio, ni propio ni ajeno, es capaz de hacernos saber en qué momento llegó nuestra subjetividad a tomar conciencia de sí misma.

Si escarbo en mis recuerdos, el primero que de manera confusa y probablemente convencional viene a la mente se refiere a una simple posición en la que una mañana de verano yo me encuentro de pie, solo, en un pequeño camino que cruzaba la huerta situada junto a la casa familiar, en Asturias. Pero, desde luego, ese recuerdo trivial no lo es de un comienzo, sino que se remite a otros anteriores, no identificables, que yo estoy seguro de que en aquel momento tenía y después perdí. A medida que me retrotraigo temporalmente en mi biografía, las apariencias se entreveran constitutivamente con la realidad. Y es en este tipo de contextos donde se aprecia más claramente que, como dice Millán-Puelles, *la apariencia* —tomada *sólo objetivamente— es un «neutrum de realidad e irrealidad»*[3]. Esta neutralidad resulta decisiva para su entera filosofía, ya que constituye la inicial condición de posibilidad de su doble negativa a identificar la objetividad con la realidad, por una parte, y la propia objetividad con la ilusión engañosa, por otra. La condición humana es la de aquel ser para el que la apariencia resulta inevitable, como igualmente inevitable es su tendencia natural a superar la neutralidad ontológica de la propia apariencia. Esto se hace evidente en la dinámica de «rectificación del error», de la que *La*

[3] *Op. cit.*, p. 54.

estructura de la subjetividad, en su vigoroso arranque, nos ofrece una minuciosa descripción fenomenológica, penetrada de cuidado y rigor.

Como han mostrado recientes investigaciones de neurología y psicología infantil, esta dinámica no es en modo alguno ajena a las primeras etapas del período postnatal, en el que comparece muy tempranamente, apenas transcurrido el primer año, un tipo de comportamiento en la que el niño distingue entre la realidad fingida y la realidad sin más, en el curso de juegos elementales con sus padres. Y resulta muy significativo que esas indagaciones sitúen en tal momento la comparecencia de una conducta que ya se puede calificar de manera categórica como «específicamente humana»[4]. Si bien es cierto que la primera infancia es un período en el que la neutralidad ontológica de la apariencia presenta una importancia que no se volverá a dar cuando se haya adquirido el tradicionalmente llamado «uso de conciencia», no lo es menos que la estructura de la subjetividad que entonces se revela presenta un carácter constitutivo y permanente.

Tal entreveramiento de apariencia y realidad se hace presente, de manera aún más intuitiva y acuciante, a lo largo de la segunda argumentación que Millán-Puelles despliega en su empeño por fundamentar fenomenológicamente la distinción entre subjetividad y conciencia. Me refiero a «la realidad de la conciencia intermitente», detectable sobre todo en el fenómeno del sueño y en el «volver en sí tras él»[5]:

> Hasta tal punto se integra el cese de la conciencia en la existencia de la subjetividad, que ello, además de ocurrir, para la vida consciente, en forma «retrospectiva», acontece también de un modo «prospectivo». Además de saber que me he dormido, yo soy también capaz de darme cuenta de que me voy a dormir. La subjetividad anticipa *obiective* el cese de la conciencia. El carácter de anticipación no es, sin

[4] Agradezco estas observaciones al Dr. Juan Narbona (Clínica Universitaria de Navarra).

[5] Cfr. *Op. cit.*, pp. 91-112.

embargo, el de una mera previsión, ni mucho menos el de un simple proyecto. La mera previsión anticipa su objeto, lo hace intencionalmente presente como algo que va a ocurrir; pero todavía no lo alcanza, no participa de él. Por el contrario, cuando yo me doy cuenta de que me voy a dormir es que estoy empezando ya a dormirme. Los «síntomas» del sueño, más que síntomas de él, son «ingredientes» de su incoación. Se me cierran los ojos, la atención y la cabeza se me van: todo esto quiere decir que voy a quedarme dormido, en la medida en que dice que ya «me estoy durmiendo». En esta situación, el sueño es anticipado *obiective* a la vez que se participa en él *effective*. Se trata, en suma, de una situación en la que la subjetividad siente —presiente— el cese de la conciencia, a través de algo que se asemeja a él[6].

Y es luminosa la observación que Millán-Puelles hace a continuación de este texto, a saber, que «es absurdo que haya una conciencia simultánea del cese de la conciencia». Por muy atento que se esté, valga el disparate, al momento en el que uno se duerme del todo, nunca podrá detectarlo, porque sería contradictorio tener conciencia de ya no tenerla. Se trata de una imposibilidad estructural aparentemente semejante a la que implicaría la captación de una incepción radical de la subjetividad, porque tendría que acontecer que en ella se advirtiera el momento previo a su comparecencia que pertenece —por definición— a una situación inconsciente.

Y, sin embargo, el «volver a sí» después de estar dormido revela que, en tal tesitura, no se da la mencionada incepción radical de la subjetividad, precisamente porque ésta no cesa durante el sueño, y la propia conciencia no es una realidad sustantiva sino un rendimiento actual que pertenece a la propia subjetividad. La recuperación de la conciencia, en el despertar, se encuentra de tal manera vinculada a la esencial facticidad del

[6] *Op. cit.*, p. 96.

yo —a su índole reiforme, a su condición de cosa o *cuasicosa*— que sin ésta resulta incomprensible. Una solemne subjetividad trascendental y absolutamente constituyente —absuelta, pues, de todo condicionamiento heterogéneo de su propia actividad tautológica de constituir— sería inmune a las peripecias que nos sobrevienen tanto al dormirnos como al despertarnos[7]. Sólo por los aludidos síntomas de que nos vamos a dormir podemos llegar a saber que nuestra conciencia ha cesado. Así como únicamente por la captación —atemática y escasamente lúcida— de la causa que nos despierta sabemos que hemos recuperado el estado de vigilia. Una subjetividad sometida a las alternativas de sueño y vigilia no puede identificarse, en modo alguno, con una conciencia absoluta:

> Al despertar, es el yo el que vuelve en sí, pero de tal manera que su recobrarse, aunque constituyente *obiective* de todo lo que se quiera, es a su vez algo constituido *effective*. ¿Cuál es el agente de ello? Por sí solo o provocado, el mismo yo, sin duda; pero «el mismo» porque desde su estado de inconsciencia y, así pues, de una manera puramente natural, es el mismo yo quien determina de un modo ejecutivo la facticidad del acto por el que la conciencia es recobrada. En suma: el despertar es un cierto *constituens constitutum*, cuya facticidad supone otra más honda, la del yo en cuanto apto para determinarse de un modo puramente natural a la realización de su propia conciencia. El yo dormido ha sido la *natura naturans* del despierto, y ello en la única forma en que es posible: de un modo puramente natural[8].

Lo que en el sueño se interrumpe, por tanto, es la conciencia, no la subjetividad. En realidad, la identidad personal —problema en el que frecuentemente los filósofos analíticos naufra-

[7] «Il n'est question que de réveil, jamais d'éveil». Jacques DERRIDA, *La Dissémination*. París, Seuil, 1972, p. 414.

[8] *Op. cit.*, p. 100.

gan— no viene dada porque los actos humanos lo sean de una y la misma conciencia, sino porque son actos de una y la misma subjetividad. Señal cierta de que la subjetividad no es conciencia: es el sujeto radicalmente aptitudinal de ella. Una tormenta, un terremoto, un dolor de muelas, o simplemente el despertador realizando su desagradable oficio pueden hacer que yo me despierte. Porque mi subjetividad, que no es sin más una cosa, posee un carácter reiforme, cuyo desconocimiento lleva paradójicamente a la cosificación de la mente, a su naturalización. Como he tenido ocasión de mostrar en mi libro *El enigma de la representación,* a fuerza de ignorar la articulación según la cual la conciencia se enlaza con un proceso natural, el naturalismo acaba enredado en aporías irresolubles. Dificultades que son patentes en la llamada *ciencia cognitiva* angloamericana, pero que tampoco están ausentes de un planteamiento tan drásticamente depurado como es la concepción heideggeriana de la verdad entendida como inmediata desvelación. Lo que en común tienen empeños tan contrapuestos en otros aspectos es justo el pasar por alto el ser propio de la inteligencia consciente en acto, irreductible al ser de las cosas, al que Aristóteles llamó «ser como lo verdadero». Mientras que la *ciencia cognitiva* lo desconoce, la hermenéutica radical lo desarraiga[9].

Es una subjetividad de la índole que Millán-Puelles propone la que constituye la condición de posibilidad de esos fenómenos antropológicos que son el sueño y los sueños —nuestro diario dormir y las ensoñaciones que en él acontecen— tan aparentemente triviales como filosóficamente reveladores, según demuestra la propia historia de la filosofía, en cuyos momentos cruciales el problema del sueño y la vigilia nunca ha estado ausente.

Es una subjetividad de esta índole la que puede constituir el portador de representaciones a las que corresponda o no una realidad representada. La condición de posibilidad del innegable hecho de que nos vemos engañados por apariencias es una

[9] Cfr. Alejandro LLANO, *El enigma de la representación.* Madrid, Síntesis, 1999.

conciencia que no lo es ni de modo puro ni de manera absoluta. Ni al ángel ni al bruto se les puede atribuir el honor y la carga de estar sometidos a las ilusiones cognoscitivas: ni a la apariencia empírica ni, mucho menos, a lo que Kant llamaría «ilusión trascendental» y que podría entenderse como «sueño de la razón». Sólo el hombre, como atisbó Nietzsche, es un «animal fantástico», porque —en su unidad— se abre ante él una quiebra gnoseológica, una especie de bifurcación que le puede conducir a la verdad o al error, a la realidad o a la apariencia. Con la particularidad de que no acontece en él la posibilidad de la verdad cuando está ausente la posibilidad del error, ni le cabe captar la realidad sin el inevitable acompañamiento de la apariencia. La disyuntiva no es, por tanto, excluyente porque el error media necesariamente en el proceso de acercamiento a la verdad, y la realidad sólo aparece nimbada por la apariencia. Como dijo en una ocasión la Profesora Elizabeth Anscombe, fallecida el pasado 5 de enero, los problemas gnoseológicos con los que la filosofía anda siempre afanada se podrían cifrar en el típico ejemplo del remo metido en el agua. Porque —como dice Millán-Puelles— «la subjetividad se trasciende en virtud de la *enárgeia* [o 'evidencia objetiva'] de la realidad que irrumpe en la conciencia»[10], somos capaces de rectificar la apariencia y saber que el remo que *parece* quebrado *es* realmente derecho; mas, precisamente porque llegamos a la realidad a través de la rectificación de la apariencia, sería un craso error —y éste era *the point* de la discípula de Wittgenstein— pretender que el remo aparece como derecho cuando se reflecta en el agua.

En contra de lo que mantienen autores tan clásicos —cada uno a su modo— como Franz Brentano o Cornelio Fabro, tengo por cierta la tesis genuinamente realista de que los sentidos externos no generan —por sí mismos— representaciones de sus objetos propios o comunes. Pero eso no quiere decir que las sensaciones nos ofrezcan objetividades puramente reales, contundentes presencias incuestionables, con las que no quepa hacer

[10] MILLÁN-PUELLES, *op. cit.*, p. 29.

otra cosa distinta de registrarlas en aseveraciones estrictamente referenciales o, como gustaban decir los positivistas lógicos, *enunciados protocolarios;* por ejemplo, «aquí y ahora, conejo blanco». Incluso sobre una sentencia tan elemental y aparentemente ingenua habría mucho que decir (de donde arranca la hermenéutica no radicalizada); baste preguntarse si eso que llamamos ordinariamente 'ahora' es un objeto real (que, por cierto, *no* lo es). En cualquier sabor, olor, perspectiva, textura, pálpito, se integran representaciones imaginativas, recuerdos evocados, vectores de proyectos imposibles, emulsiones de cosas soñadas, fragmentos de narrativas históricas o míticas. Realidad y apariencia, realidad e irrealidad, van casi siempre de la mano: afirmación que no sería posible sostener, ni siquiera pensar, si no fuéramos capaces de distinguir —cuando menos algunas veces— la realidad de la apariencia, o de la pura y simple irrealidad. Y es a esta encrucijada filosófica a la que Millán-Puelles se ha acercado con su *teoría de la irrealidad,* paradójicamente encaminada a fundamentar —de manera, a mi juicio, más penetrante que en cualquier otro intento previo— un inequívoco *realismo metafísico.*

Permítaseme, antes de entrar de lleno en esta segunda navegación a través de nuestro tema, que arriesgue una observación sujeta a polémica y, por ello mismo, quizá reveladora. Es ésta: la metafísica en la que tal realismo encuentra su sede es una *metafísica mínima.* «Mínima», justamente, en cuanto escasa de contenidos y abundosa en radicalidad. Para entender lo que con ello se pretende decir —y alejar el fantasma que evoca la conexión del adjetivo «mínima» con el sustantivo «Ética»— bastaría recordar lo temáticamente pobre que resulta la *Metafísica* de Aristóteles en comparación con el extraordinario despliegue del entero *corpus aristotelicum.* Y es que, como señaló Fernando Inciarte, el propósito de la metafísica (al menos de la aristotélicamente inspirada) no es, por así decirlo, «el amueblamiento del mundo», sino la indagación de los principios que rigen la constitución de ese mismo mundo. El trayecto que transcurre del libro IV al libro XII de la Metafísica de Aristóteles —es decir, su núcleo teórico— no nos informa acerca de la variedad y variación de las realidades que pueblan el universo sublunar y celeste. Desde esa especie de «deducción trascendental» que implica la comprensión y defensa del principio de no contradicción en el libro *gamma,* hasta la culminación de la indagación —allí iniciada— en el libro *lambda,* el proceder de Aristóteles es más bien negativo o, por decirlo mejor, excluyente. No se detiene en la descripción de las distintas formas de ser o de actuar —empeños acometidos, más bien, en el libro de las *Categorías,* en la filosofía natural, o en el rico despliegue del saber práctico— sino que trata de superar continuamente el nivel de los contenidos para acceder al plano de los actos y, en definitiva, arribar al Acto Puro, en el que el ajetreo conceptual con lo que Kant llamaría *Sachheit* cede el paso a la serena quietud de la contemplación de ese Dios que lo mueve todo *hos erómenon.* Según la terminología de Inciarte, se trataría del tránsito de la *riqueza* a la *pobreza* en sentido filosófico, como reza el subtítulo de su libro póstumo *Metaphysik nach der Metaphysik.*

Sin pretender atribuirle semejante ocurrencia, pienso que algo de esa economía de medios, de esa estrategia de «perfil bajo», se encuentra en el proceder que Millán-Puelles sigue en su espléndido libro *Teoría del objeto puro* en orden a presentar un realismo metafísico exento de las adherencias, casi siempre desafortunadas, que tanto sus impugnadores como sus partidarios se han encargado de añadir a la tesis fundamental de una filosofía entendida como orientación de toda la vida hacia la verdad.

La estrategia «minimalista» de Millán-Puelles le permite conseguir que el panorama de la humana objetividad pierda el espesor cosista que le había conferido el racionalismo. Se abre así la caja de hierro del representacionismo, porque el genuino y originario sentido de la *representación* no es el de una realidad mental disminuida que persistiera en sí misma —como es el caso de la *repraesentatio* premoderna o de la *Vorstellung* moderna—, sino el de una intencionalidad tan diáfana que remite directamente a la forma real intencionalmente presentada, es decir, «re-presentada». De este modo, se atiene estrictamente a la prescripción aristotélica, según la cual ni el *ser como lo verdadero* ni el ser *coincidencial* (o *per accidens)* forman parte del ob-

jeto de la metafísica, logrando así depurar limpiamente la maraña objetivista de la metafísica *onto-lógica,* que había incurrido palmariamente en el «sueño de la razón». Como compensación, se abre al investigador la fascinante tarea de elaborar toda una *teoría de la irrealidad,* sin la cual la propia teoría de la realidad no sólo se ve continuamente cruzada de equívocos, sino que se hace constitutivamente inviable. Parafraseando a Millán-Puelles, se podría decir que dentro del realismo metafísico la pura objetualidad de las representaciones no puede por menos que mostrarse —a la luz de la reflexión— indisolublemente ligada a la realidad de los actos intencionales en los cuales se constituyen, pero a su vez esos actos, con los que se capta la mismísima realidad, son constitutivamente inescindibles de la pura objetualidad de las representaciones. En todo uso —teórico o práctico— de nuestra inteligencia, lo irreal es imprescindible tanto para la realidad de nuestro propio ser como para la comprensión del ser natural de los entes reales[11]. En un sentido muy distinto del hegeliano —no dialéctico: analógico— es preciso admitir que en el conocimiento intelectual no hay mediación posible sin inmediación, al tiempo que antropológicamente tal inmediación sólo acontece unida a una peculiar «mediación» no representacionista.

Lo que ni el racionalismo ni la mayor parte de sus críticos han advertido es la irrealidad de lo representado *como tal;* irrealidad que es necesaria tanto para la realidad de todos los fenómenos reales como para la irrealidad de todos los fenómenos irreales. Porque

> si la patencia u objetualidad fuese algo real en el objeto *ut sic,* no podría haber objetos irreales, pues no es posible que algo real sea en ellos, mas tampoco podría haber fenómenos reales, pues no cabe que la patencia incremente la realidad de lo patente, ni que la latencia elimine o aminore esta realidad[12].

[11] Vid. Antonio MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro.* Madrid, Rialp, 1990, p. 832.
[12] *Op. cit.,* p. 156.

Los equívocos que Millán-Puelles disuelve provienen, en gran medida, de una deficiente comprensión de la articulación entre acto y forma en el conocimiento[13]. Se conocen primariamente formas, pero el conocimiento mismo no es una forma ni implica la producción de una forma intencional distinta de la forma real. Lo que hay de propio en el conocimiento no es una presunta forma intencional que hiciera vicariamente las veces de la forma real: para que haya auténtico conocimiento, la forma real y la forma conocida han de ser idénticas. Lo que hay de propio en el conocimiento es el ser intencional que la forma adquiere al ser conocida y que es distinto del ser real que la misma forma posee en la naturaleza de las cosas. Lo cual abre la posibilidad de que haya *objetos puros,* es decir, formas cuyo único ser consista en ser-conocidas. La irrealidad del ser-conocido es condición de posibilidad del conocimiento de lo real y de la patentización de lo irreal:

> El peculiar valor de irrealidad que es propio del puro y simple «ser objeto» hace posibles [...] tanto la idea de la realidad de los objetos reales cuanto el concepto de irrealidad de los irreales. En aquéllos el valor de lo irreal conviene sólo al respectivo *objici,* mientras que en éstos atañe a lo que cumple la función de objeto y no a esa función tan sólo[14].

Se registra así lo que Juan José Rodríguez Rosado denominó «paradoja del realismo y el idealismo»: mientras que el idealismo considera como real la objetualidad, el realismo la toma como ideal o irreal.

Otra cara de la paradoja en cuestión es el hecho —señalado por Millán-Puelles— de que «la objetualidad no implica el ser del objeto, sino el del sujeto»[15]. Es lícito a su modo el *cogito, ergo sum;* pero no el *cogitatum, ergo est.* Y esta segunda es la

[13] Cfr. *Op. cit,* p. 619.
[14] *Op. cit.,* p. 163.
[15] *Op. cit.,* p. 67.

fórmula específica del idealismo representacionista, en el que lo problemático no es la existencia del objeto, sino precisamente la existencia del sujeto (como acontece en el caso de la filosofía teórica kantiana[16]). Sólo la admisión de lo irreal como distinto de lo real abre camino al reconocimiento del peculiar ser de la conciencia. De ahí que tanto el materialismo como el idealismo absoluto tengan cerrado el camino de la antropología. Si Zubiri mantuvo con razón que el hombre es un *animal de realidades,* Millán-Puelles es más original y certero cuando sostiene que la capacidad de recordar, imaginar, proyectar y fingir objetos no existentes es indisoluble de la realidad de la conciencia en la subjetividad específicamente humana. Sin tales irrealidades el hombre no sería lo que realmente es[17].

Sin tales irrealidades el hombre no podría soñar, tomando ahora «sueño» en el sentido de ensoñación o ensueño. Al hacer su cartografía de lo irreal y llegar al ámbito de los sentidos internos y las imágenes, Millán-Puelles concede especial significación a los trasuntos que pueblan nuestros sueños. Tras compararlos con las alucinaciones, hace una precisión decisiva para advertir la relevancia filosófica del problema de la distinción entre el sueño y la vigilia:

> [...] No ha de pasarse por alto que la imagen onírica puede ser nuclearmente representativa de una genuina realidad. Si en una noche de otoño sueño en las hojas que van cayendo de los árboles, es sumamente probable que lo que así me imagino esté efectivamente aconteciendo, bien que con diferentes pormenores y en un contexto distinto. Con su carga ambiental completa y, por ende, en la irrealidad de su horizonte soñado, las imágenes oníricas son todas irreales. E incluso consideradas con independencia de la «atmósfera» en que se dan, son irreales todas las imágenes oníricas que estriban en actividades mentales del propio sujeto que sueña (la única actividad mental que durante el sueño no puede ser irreal en el mismo sujeto es justamente la actividad de soñar), o bien las que consisten en actividades no formalmente mentales, pero acompañadas de conciencia y que estén teniendo por protagonista al sujeto que las imagine mientras duerme[18].

[16] Cfr. *Kritik der reinen Vernunft,* A 345-346, B 404.
[17] Cfr. MILLÁN-PUELLES, *op. cit.,* p. 260.

Ahora bien, el hecho de que acontezcan realmente de algún modo los hechos presuntamente representados por alguno de nuestros sueños no confiere a tales ensoñaciones ninguna realidad suplementaria. Es el propio rigor de los planteamientos de Millán-Puelles acerca del ser de las representaciones el que permite, a mi juicio, realizar una interpretación más radical, facilitada por otro ejemplo semejante que Wittgenstein pone en una nota recogida en *Sobre la certeza:* mi sueño de que llueve motivado por el hecho de que efectivamente está lloviendo no es más real que mi ensoñación de la lluvia en una noche serena[19]. Y no lo es precisamente porque a una representación en cuanto tal —en la que el ser de la imagen onírica se agota— no le pertenece realidad alguna, incluso cuando exista la realidad presuntamente correspondiente.

Pero es precisamente la posibilidad de plantear este problema la que confiere a los sueños una relevancia filosófica distinta de los otros tipos de objetos puros que Millán-Puelles clasifica en su taxonomía de lo irreal. A diferencia de los «flujos de imágenes» que pasan por mi mente en estado de vigilia, a diferencia de recuerdos, proyectos, narraciones e incluso mitos, los sueños no pueden ser propiamente verdaderos ni falsos. Aun en el caso extremo de que un sueño me fuera inducido —como en

[18] *Op. cit.,* p. 424.
[19] «Aber wenn ich mich auch in solchen Fällen nicht irren kann, —ist es nicht möglich, dass ich in der Narkose bin? Wenn ich es bin und wenn die Narkose mir das Bewusstsein raubt, dann rede ich jetzt nicht wirklich. Ich kann nicht im Ernst annehmen, ich träume jetzt. Wer traumend sagt 'Ich träume', auch wenn er dabei hörbar redete, hat sowenig recht, wie wenn er im Traum sagt 'Es regnet', während es tatsächlich regnet. Auch wenn sein Traum wirklich mit dem Geräusch des Regens zusammenhängt». Ludwig WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit.* Herausgegeben von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright. Oxford, Basil Blackwell, 1979, n. 676.

Matrix u otros filmes recientes— por unos procedimientos artificiales que reprodujeran exactamente *la realidad* auténtica en la que todavía viven los maquinadores, no me cabría posibilidad alguna de captar esa realidad en su diferencia con la «realidad virtual» en la que me ha instalado la futurista manipulación tecnológica. Y esto revela que, a diferencia de otros tipos de objetos puros, la irrealidad de los sueños va esencialmente unida a la apariencia, es decir, a su inevitable confusión con la realidad. Pero es que hay más. Es que la apariencia que está en los sueños entreverada no sólo es inevitable sino también insuperable en sí misma, o sea, mientras que se esté soñando. Todos tenemos experiencia del «sueño dentro del sueño», es decir, de la posibilidad de salir de un sueño —en cierta manera, de «despertar» de él— para pasar a otro, en el que incluso comparezca el carácter onírico del primero[20]. Pero no hay en tal caso ninguna rectificación de la apariencia, porque el segundo sueño no es menos ilusorio que el primero.

En términos filosóficos, el motivo por el que en los sueños no hay posibilidad alguna de conocer la verdad estriba en la insuficiencia del modelo meramente adecuacionista, puesta de relieve por Millán-Puelles en uno de los desarrollos más fecundos de *La estructura de la subjetividad.* Me refiero en concreto a su teoría del peculiar tipo de reflexión —la *reflexividad originaria*— sin la que es inviable la adecuación veritativa[21]. La ausencia en los sueños de esta reflexividad —poseedora de un índole netamente intelectual— hace que la proposición «Quizá estoy soñando» no sea ni verdadera ni falsa, sino que carezca de sentido[22]. De ahí que la pretensión racionalista de disipar de una vez por todas las ilusiones cognoscitivas desemboque en el moderno «sueño de la razón», que es insuperable mientras que no se abandone el modelo re-

[20] Cfr. *Op. cit.*, p. 670, con una interesante referencia a TOMÁS DE AQUINO: *Sum. Th*, I, q. 84, a. 8, ad 2.

[21] MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad,* edic. cit., pp. 346-363.

[22] «Das Argument 'Vielleicht träume ich' ist darum sinnlos, weil eben auch diese Äusserung geträumt ist, ja auch das, dass diese Worte eine Bedeutung haben». WITTGENSTEIN, *op. cit.*, n. 383; cfr. n. 667.

presentacionista, el cual —por más que se intente— no supera una teoría simplista de la verdad como adecuación. Si recordamos la distinción de MacIntyre entre el *paradigma de la certeza* y el *paradigma de la verdad*[23], advertiremos que el «sueño de la razón» fluye directamente del primer modelo, ya que es propio de los sueños la situación de certeza individual sin asomo alguno de verdad.

La habitual alternativa humana de sueño y vigilia —característica, como veíamos al principio, de una subjetividad que no se identifica con su conciencia— motiva que la tajante distinción conceptual que se acaba de establecer entre uno y otro estado no excluya las situaciones híbridas (como el estar «medio dormido» o el «soñar despierto») en las que ambas tesituras se interpenetran y emulsionan. Según Hans Blumemberg ha estudiado con abrumadora erudición en su obra *Höhlenausgänge*[24], el carácter revelador de algunos sueños es un tópico que hace acto de presencia en las más antiguas culturas y llega hasta la nuestra, como lo manifiesta, sin ir más lejos, el psicoanálisis. Según terminología mítica, los sueños penetran en la mente por una puerta de marfil o por una puerta de cuerno; los primeros son engañosos; los segundos, iluminadores. En este segundo caso —tan frecuente en la Biblia, y que no está ausente ni en Platón ni en Descartes— sucede que algunas representaciones han hecho en nosotros un impacto mucho más fuerte del que inicialmente reconocimos y han encontrado un eco inesperado en otras imágenes anteriores o posteriores. Cuando en la configuración caleidoscópica de una ensoñación comparecen más subrayadas y conexas esas imágenes, pueden revelarnos, por ejemplo, la actitud realmente hostil de una persona que hasta entonces considerábamos amiga. Mas tal fulguración sólo es retrospectiva, únicamente acontece al despertar, porque en los sueños falta la dimensión reflexiva imprescindible para hacerse cargo de la eventual realidad de aquel complejo de representa-

[23] Cfr. Alasdair MACINTYRE, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues.* Milwaukee, Marquette University Press, 1990.

[24] Vid. Hans BLUMEMBERG, *Höhlenausgänge.* Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

ciones que después adquiere la categoría de una especie de «visión».

Por todo ello, como dice Millán-Puelles,

> no es de extrañar que en el tránsito de la vigilia al sueño lo real y lo irreal imaginario se entrelacen y compenetren mutuamente en su darse ante la conciencia en acto. Las llamadas «imágenes hipnagógicas» merecen que se las llame imágenes —en la estricta acepción de esa palabra— sólo en la medida según la cual lo que en ellas se exhibe no puede ser estimado con exactitud por quien pasa de la vigilia al sueño, ni por quien evoque en la memoria ese tránsito. [...] El carácter globalmente imaginario de los híbridos en cuestión no se puede explicar únicamente por la proximidad al sueño, ya que el ejercicio de la facultad imaginativa tiene lugar asimismo en situación de vigilia y con no poca frecuencia; pero la proximidad del sueño o, por hablar de un modo más riguroso, el efectivo estado de tensión hacia él, contribuye a disminuir la actividad de los sentidos externos y, por lo mismo, a perder el contacto con lo real sensible. La total desaparición de ese contacto no llega a darse tampoco en los fenómenos de sonambulismo, a pesar de que en ellos el sujeto no se limita a encontrarse en estado de tensión hacia el sueño. Aunque no está «quedándose dormido», sino que ya efectivamente se durmió, el sonámbulo ejecuta a su modo algunas actividades de la sensibilidad externa. Su situación, por tanto, es también híbrida de ensueños y percepciones, quedando éstas como impregnadas por aquéllos, resultando un conjunto elaborado en un clima de onírica irrealidad[25].

Hemos de afirmar que las composiciones literarias están hechas de la misma pasta que los sueños, no sólo porque así hacemos justicia a la certera sentencia de Shakespeare, sino porque efectivamente en ambos casos se trata de secuencias de representaciones a las que no corresponde una realidad cabal. Pero las diferencias entre estos dos tipos de *objetos puros* es ilustrativa para ambos términos de la comparación.

[25] MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro,* edic. cit., pp. 425-426.

Por una parte, los sueños no se fingen voluntariamente ni en ellos se sabe que son ficticios. En cambio, es esencial a las composiciones literarias que estén forjadas por el arte de quien las escribe, mientras quien las lee es consciente de tal carácter ficticio. En este aspecto de la cuestión, la enseñanza hay que buscarla más en Cervantes que en Shakespeare. Así como en *Las meninas* —obra típicamente barroca— se representa la pintura dentro de la pintura, en *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* se da la literatura reduplicativamente, es decir, la literatura dentro de la literatura. Pero, según señala Millán-Puelles, «la locura de Don Quijote se pone de manifiesto en su incapacidad para vivir de un modo contemplativo lo irreal imaginario en cuanto tal, sin pretender llevarlo a la realidad en su propio vivir activo»[26]. Y, a su vez, al lector de *El Quijote* se le priva voluntariamente, desde la primera línea del libro, de la información acerca del nombre del preciso lugar de la Mancha donde dio comienzo aquella «verdadera historia», narrada originalmente por un autor cuya índole ficticia se revela ya en un nombre tan curioso como es el de Cide Hamete Benengeli. Y, sin embargo, o quizá precisamente por ello, la obra de Cervantes contiene verdades universales acerca de la condición humana más sustanciosas que la mayor parte de los tratados de antropología filosófica[27].

Nada semejante se puede encontrar en un sueño, cuya improbable fuerza reveladora se referiría, en todo caso, a coyunturas circunstanciadas y concretas. Lo cual se debe a que «la objetualidad de lo soñado pertenece a la imaginación»[28] y no hay en ello comunicación lingüística, auténtico lenguaje proposicional,

[26] *Op. cit.,* pp. 428-429.

[27] Vid. Stanley ROSEN, *The Quarrel Between Philosophy and Poetry.* Nueva York y Londres, Routledge, 1993, pp. 1-26. Cfr. Alejandro LLANO, «¿Filosofía como literatura?», en Ildefonso MURILLO, (edit.) *Fronteras de la filosofía de cara al siglo XXI.* Madrid, Diálogo Filosófico, 2000, pp. 299-313.

[28] MILLÁN-PUELLES, *op. cit.,* p. 449.

aunque frecuentemente el que está dormido emita palabras aisladas que —en tal tesitura— no significan nada. En cambio, advierte Millán-Puelles,

> mi posibilidad de aprovecharme de las irrealidades innovadoramente fantaseadas por otros hombres implica, en el caso de las ficciones literarias, la mediación de un lenguaje que contiene elementos conceptuales y no sólo imaginativos. Más aún: los elementos imaginativos que el lenguaje transmite están conceptualizados, aunque a su vez los respectivos conceptos se «encarnan» en las imágenes a las que dan significación inteligible. Lo irreal así transmitido no es objeto de la pura imaginación[29].

Con todo lo cual no se quiere decir que los sueños sean irracionales ni que carezcan de toda lógica, «pues incluso —dice Antonio Millán— las imágenes oníricas más alejadas de la realidad y también menos vinculables a procesos psíquicos profundos están exentas de la intrínseca contradicción constitutiva de lo metafísicamente imposible, de tal manera que no rebasan el nivel de los imposibles físicos»[30]. Con referencia al citado ejemplo del remo metido en el agua, frecuente en las páginas de *Teoría del objeto puro,* se añade a continuación:

> La «carencia de lógica» de lo que en los sueños acontece se reduce, en verdad, a la incoherencia —eso sí, llevada en ocasiones a los más insospechables desafueros en la extravagancia y la anarquía— de unos episodios con otros, sin que tan siquiera uno de ellos, en sí mismo tomado, resulte intrínsecamente incoherente. (No hay una lógica de lo real y otra de lo ilusorio. Todos podemos recordar ilusiones tales como, pongamos por caso, que algo que en realidad está derecho nos parezca torcido, ¿mas quién podrá recordar haber sufrido —despierto o mientras dormía— una ilusión consistente en que algo que está pareciéndole torcido esté pareciéndole derecho?)»[31].

[29] *Op. cit.,* pp. 430-431.
[30] *Op. cit.,* p. 449.

Esta interna coherencia de cada episodio onírico, así como las sombras y la opacidad que —también en estado de vigilia— acompañan a nuestra limitada subjetividad, nunca plenamente autotransparente, contribuyen a que los sueños no sólo presenten la índole de la irrealidad, sino también y específicamente el carácter de la apariencia, que no es sino la ocultación de esa misma irrealidad, no menos que de la realidad cabal. Pero es sobre todo el hecho de que quien sueña no hable ni se le pueda exigir que dé razón de aquello que sueña —como al posible sofista silencioso contemplado por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*— lo que hace que la certeza de los sueños sea en cierto modo invulnerable, en contraposición con la índole siempre vulnerable de la verdad trabajosamente adquirida en estado de vigilia. De ahí que la actitud del filósofo no consista en suponer pretenciosamente que está siempre del todo despierto, sino en exigirse una y otra vez el empeño por despertar. No otra cosa es la propia filosofía: despertar.

[31] *Idem.*