

Este libro surgió como respuesta que trataba de dar cuenta de una breve declaración de María Zambrano; aquella que encontramos en el prólogo a la segunda edición de *El hombre y lo divino*, donde, tras haberse planteado el estatuto que la escritura juega en su pensamiento, concluía que el escribir es un “rito, conjuro, ofrenda”, la “*aceptación del ineludible presente temporal*”, que en suma se trata de “*hacer una verdad, aunque sea escribiendo*”. Descifrar estas palabras suponía analizar de qué modo M. Zambrano exploraba qué fuera “tiempo”, para así, y tras recoger los momentos en los que reflexionaba acerca del estatuto de la escritura, vincular ambas cuestiones, y dar cuenta entonces de en qué medida escribir se constituye para M. Zambrano en un conjuro contra el tiempo.

Isabel Balza (Tolosa, 1967) se doctoró en filosofía en la Universidad del País Vasco con una tesis sobre María Zambrano. Actualmente trabaja como profesora de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Jaén.

Isabel Balza



Tiempo y escritura en María Zambrano

ISBN 84-89806-16-0



9 788489 806160



LA CIZAÑA BAJA AL ÁGORA

**Tiempo y escritura
en María Zambrano**

Isabel Balza



INTRODUCCIÓN

«*Caldu ce eguic aldia,
ta ydoro dayc nayva*»¹

Este libro² surgió como respuesta que trataba de dar cuenta de una breve declaración de María Zambrano; aquella que encontramos en el prólogo a la segunda edición de *El hombre y lo divino*. Nos referimos al último párrafo, donde, tras haberse planteado el estatuto que la escritura juega en su pensamiento, concluía que el escribir es un «*rito, conjuro, ofrenda*», la «*aceptación del ineludible presente temporal*», que en suma se trata de «*hacer una verdad, aunque sea escribiendo*» (HD, 11-12).

Descifrar estas palabras suponía analizar de qué modo M. Zambrano exploraba qué fuera “tiempo”, para así, y tras recoger los momentos en los que se reflexionaba acerca del estatuto de la escritura, vincular ambas cuestiones, y dar cuenta entonces de en qué medida escribir se constituye para M. Zambrano en un conjuro contra el tiempo.

En lo que se refiere a la primera cuestión, la del tiempo, cuando comenzamos esta investigación, el material del que disponíamos dedicado a analizar lo que fuera “tiempo” lo englobaba, principalmente, *El sueño creador*, algunos artículos (como «El tiempo y la verdad»), así como los momentos en los que a lo largo de sus textos aparecen referencias a la temporalidad. Es cierto que en casi todos sus libros y artículos las alusiones al tiempo son frecuentes, y se hallan sosteniendo el análisis de la cuestión que en cada momento se desarrolla, sin embargo, al faltar aún bajo nuestra perspectiva el material que, más tarde, ha permitido estructurar los análisis de M. Zambrano sobre el tiempo, aquellos textos aparecían confusos y desmembrados.

Es tras la muerte de M. Zambrano (1991), y con la publicación de parte de la investigación que sobre la temporalidad ocupó de forma considerable los escritos de la autora; esto es, con la publicación de *Los sueños y el tiempo* (1992), así como con la posibilidad, abierta en ese momento, de consultar los fondos de inéditos que se encuentran en los Archivos de la Fundación “María

Maquetación y diseño: Manuel Muner Sorazu
© Isabel Balza
© para esta edición Iralka 2000
c/ Ametzagaña, 21 -local 10. 20012 Donostia
Tfno.: 943 32 30 14. Fax: 943 32 30 22
e-mail: iralka@es.europost.org
Imprime: Imprenta Luna
Muelle de la Merced, 3-2º Izda
48003 Bilbao

Tfno.: 94 41 67 518
D.L.: SS-1388/2000
ISBN: 84-89806-16-0

¹ «*No pierdas la sazón / y hallaras el desseo*» (*Refranero vasco. Los refranes y sentencias de 1596*, tomo II, edición de Julio de Urquijo, Editorial Añanendi, San Sebastián, 1967, n.º 336, p. 112).

² Este trabajo tiene su origen en la elaboración de una tesis doctoral que, bajo la dirección de Fernando Savater, fue presentada en octubre de 1995 en la U.P.V./E.H.U., ante un tribunal formado por Marisol de Mota, Javier Echeverría, Miguel Morey, Tomás Pollán y Héctor Subirats.

Zambrano" (Vélez-Málaga), cuando pudimos organizar de un modo más sistemático el análisis de la ontología temporal que M. Zambrano había proyectado llevar a cabo.

Lo que este material reveló fue que, sobre todo a partir de la década de los años 50, M. Zambrano se propuso emprender una investigación muy ambiciosa sobre qué fuera "tiempo". Investigación que, si bien ya de algún modo había comenzado con *Filosofía y poesía* (1939), es entonces cuando se articula explícitamente. Entre los múltiples borradores y esquemas de proyectos que ensayó sobre el tiempo, destaca uno que repite y desarrolla de una forma más continuada: aquel que aparece bajo el título genérico de *Los sueños y el tiempo*. La investigación sobre el tiempo le lleva, a lo que parece, a proyectar en un momento un libro titulado «El cristianismo primitivo. El tiempo», del que en el manuscrito M-462 tenemos noticia por el índice que para tal libro M. Zambrano elaboró³, sin embargo, su investigación va a dirigirse a examinar la cuestión "tiempo" desde una perspectiva en la que va a primar, sobre todo, el aspecto estructural del análisis. El siguiente texto, perteneciente al M-33, resume cuál es esta perspectiva que adoptará el análisis de M. Zambrano:

«Este tiempo intelectualizado, aunque en función de movimiento, decide el futuro del modo de entender y de vivir el tiempo, en el hombre occidental. Saliendo por encima de la concepción cristiana del tiempo intuitivo y sentido especialmente por San Agustín. De haber triunfado este sentir del tiempo el modo de vivir la historia occidental, habría sido diferente: no dogmática, no abso-lutista y por tanto no fatalmente utópico y revolucionario.

«Las etapas y subetapas se suceden y se va a buscar especialmente lo que a estas "ideas" acerca del tiempo corresponde en el sentir y vivir el tiempo en el ser humano».⁴

Es esta la perspectiva que hemos adoptado: una perspectiva en la que ha primado la ordenación de lo que aparece bajo lo que se yergue como la tesis

³ El índice de dicho libro consta de 4 páginas dactilografiadas (sin fecha). El libro está dividido en 3 partes, tituladas respectivamente: «El tiempo en la filosofía griega» (XII capítulos y una recapitulación); «El tiempo en la historia: el imperio romano» (X capítulos); «El alba del cristianismo» (VII capítulos). Parece que M. Zambrano pensaba recorrer la historia de la representación de lo que fuera "tiempo" desde las cosmogonías griegas hasta el paganismo romano. No tenemos noticia de que este proyecto fuera continuado.

⁴ M-33, «El tiempo en la vida humana», sin fecha asegurada, posterior a 1971, probablemente de 1975. Los textos inéditos han sido transcritos respetando la puntuación de los mismos y corrigiendo su acentuación. Por otra parte, las marcas que M. Zambrano utiliza para resaltar los textos (como comillas o subrayados) han sido reproducidas tal y como aparecían en los mismos. Siempre que la lectura era dificultosa, ello ha sido puesto de manifiesto.

primera que impulsa el proyecto de M. Zambrano: nos referimos a su tesis acerca de "*la multiplicidad de los tiempos*". Y ello, no sólo porque articular la estructura de cada modalidad de "tiempo" fuera uno de los fines que guiaba su examen, sino porque para desentrañar la relación entre *tiempo* y *escritura* se mostraba necesario llevar a cabo un análisis de tal tipo.

La dificultad de hallar ya organizada tal articulación—dado el carácter fragmentario en el que nos ha llegado su proyecto—nos ha conducido a reconstruir esta ontología temporal que late bajo los múltiples escritos que componen el proyecto *Los sueños y el tiempo*. De tal modo que, aunque se han tenido en cuenta las variaciones de perspectiva que la autora adoptaba en momentos puntuales, se trataba de ordenar los textos en torno a la cuestión (estructura temporal) que en cada momento estábamos analizando.

Las categorías de *continuidad* y *discontinuidad* han sido utilizadas para llevar a cabo tal ordenación. Puesto que M. Zambrano parece hacerse eco de aquellas palabras de Aristóteles cuando declara que «*no es posible pensar nada sin continuidad ni sin tiempo*»⁵. Esta tesis aristotélica la hallamos supuesta en el examen de M. Zambrano acerca de qué sea "tiempo", de modo que la conjunción de estas categorías le sirven para distinguir sus diversas estructuras.

M. Zambrano elabora una ontología temporal en tanto que ésta sólo es posible, en su perspectiva, como tiempo *subjetivo*. Ello se entiende atendiendo a lo que declaraba ser su filiación kantiana. Y, en este sentido, si bien el estudio de las fuentes de las que parte la autora no ha sido prioritario, sí se han tenido en cuenta, no obstante, algunas de éstas. El criterio para elegir a estos autores (como Husserl, Kant, Bergson o el propio Aristóteles, y Ortega y Gasset, cuya influencia ha sido estudiada, de manera más extensa, en el capítulo 1) ha partido de las indicaciones que se encuentran en los propios textos de la autora. Es decir, al comprobar que—sobre todo en sus textos no publicados—las referencias a las tesis de estos autores eran constantes—constantes a las que M. Zambrano se enfrenta para pensar—, se imponía la necesidad de hacerlos aparecer para delimitar cuáles fueran las tesis propias de M. Zambrano.

En esta primera parte del trabajo, análisis sobre el tiempo como los de Agustín García Calvo o Gilles Deleuze han permitido aclarar y enriquecer cuestiones que, a veces, no se hallaban bien delimitadas en M. Zambrano. Porque no se trataba sólo de llevar a cabo un trabajo de reconstrucción de las tesis de la autora, sino de plantear la problemática que suscitaban, y de abor-

⁵ ARISTÓTELES, 1987b, 450a, 8-10.

dar la dirección hacia la que conducían. Ya que la razón de articular y distinguir los múltiples tiempos que M. Zambrano analiza era la de delimitar qué modo del tiempo pretende conjurar en la escritura, y cómo el tiempo de la escritura es apto para efectuar esa conjura.

El vínculo entre "escritura" y "tiempo" lo hallábamos ya perfilado en las tesis sobre el tiempo. Con todo, tras recorrer en el capítulo quinto los pocos textos dedicados explícitamente a analizar la cuestión de la escritura (que, aparte de algunos artículos como el tan conocido «¿Por qué se escribe?» (1934), se hallan, sobre todo, en prólogos e introducciones), hemos encontrado que el vínculo entre ambas cuestiones no es en M. Zambrano accidental, sino que, más bien, su particular ontología temporal le va a llevar a entender la escritura de una manera singular.

Es decir, que ligado de manera íntima a qué sea tiempo, aparece un modo de entender la relación que se establece con la palabra. Y es en esta relación que es dado entablar con la palabra que M. Zambrano va a reflexionar sobre la cuestión ética. Lo ético va a ser entendido en la medida en que se asuma un modo determinado de habitar el tiempo, lo que va a suponer un modo de vínculo con la palabra. Pues M. Zambrano va a utilizar sus categorías temporales para analizar tanto la cuestión ética, cuanto el modo de hacer "filosofía" que el respeto a estas categorías temporales exige. A ello está dedicado el cuarto capítulo.

La perspectiva que hemos adoptado para examinar la cuestión de la escritura ha sido aquella en la que prima el considerar a ésta como *acción*: debería- mos decir, más que escritura, el *escribir*. Escribir, en tanto que supone un modo de la acción frente a otros (por ejemplo, el *hablar*). Y no, en cambio, en tanto que podía haberse también considerado la escritura como *actor*: consideración, en este caso, que debiera atender al vínculo entre tiempo y escritura desde otro ángulo: aquel en el que prima el análisis de los tiempos que la escritura configura. En el primer sentido, se atiende al *tiempo de la escritura*, y no, como más bien pertenecería al segundo caso, a los tiempos que estructura el acto del escribir; esto es, el resultado de esa tarea.

Se trataba de mostrar de qué modo subyace una cierta *teología de la escritura* en M. Zambrano. Cierta teología siempre matizada, pues aunque la escritura parece configurarse como *acción sagrada* (HD, 11), M. Zambrano previene al insistir en la imposibilidad de que acción sagrada alguna sea ya predicable del hombre.

En este momento diversas reflexiones sobre la escritura (como las de Maurice Blanchot) han servido para avanzar en el examen. Pero también análisis

sobre la escritura en su relación con la melancolía realizados desde una perspectiva psicoanalítica, como los de Francisco Pereña, han sido utilizados para reflexionar sobre cuál fuera la relación entre tiempo y escribir. La lectura de *De la Aurora y de Claros del bosque*, atendiendo sobre todo a este problema: cómo ese límite se halla implicado en el *escribir*. Y es en este punto cuando la cuestión de la *pasividad* del método de conocimiento, cuestión capital en la autora, adoptaba una nueva perspectiva al vincularla con sus análisis sobre el "tiempo". El problema de la conjunción entre *pasividad* y *actividad* en el método de conocimiento se aclaraba al situarlo bajo una óptica en la que se tenía en cuenta el desarrollo de ese par de categorías en torno al tiempo. Tener presente que *pasividad* es noción en M. Zambrano que tiene al menos dos sentidos (un sentido *negativo*: aquel en el que habitar la pasividad significa hallarse en el tiempo que devora: tedio del tiempo, atemporalidad de las observaciones, y, en su modo extremo, melancolía; un sentido *positivo*: en el que la noción de pasividad se halla ya fertilizada por un aspecto de actividad, lo que se enuncia bajo la contradictoria fórmula *pasividad activa*: duración-olvido, cuyo aspecto de tiempo en tanto que *creador* está en juego), pues bien, tener presente estos dos sentidos del término permite delimitar qué pasividad es la que se propugna para el método de conocimiento.

Podríamos sintetizar cuál ha sido nuestro propósito a la hora de analizar este par de categorías (pasividad, actividad) de la siguiente manera: hemos tratado de distinguir con qué legitimidad puede serle aplicado el adjetivo "místico" a M. Zambrano (a la *razón poética* que propugna), y cuándo es inadecuado tal modo de tildar su filosofía.

El análisis de tiempo y escritura en M. Zambrano nos ha llevado, al fin, a sospechar que es la escritura la que se constituye como *método* de conocimiento para la autora. Esta cuestión implicaba recorrer sus análisis sobre los géneros literarios, en tanto que éstos son formas en las que se ofrece la razón poética: otros géneros de escritura en los que aparecen delimitados los tiempos que ella analiza. Aquí se han esbozado (al final del quinto capítulo), tan sólo, algunas cuestiones relativas al género que mejor se adecúa al vínculo que entre *tiempo* y *escritura* establece la autora (la Confesión).

De algún modo, este trabajo pudiera resumirse diciendo que al describir esa breve declaración de M. Zambrano nos hemos encontrado con que no se trata de «*hacer una verdad*, aunque *sea escribiendo*», sino que el modo más adecuado de «*hacer una verdad*», es *escribiendo*: pues al escribir se habita un tiempo en el que el deseo hallado en la *saosón* se despliega.

Muchos son los amigos que de un modo u otro se vinculan a estas páginas. Fernando Savater, director de la tesis doctoral, me apoyó desde el comienzo. En el momento de su elaboración, Francisco J. Fernández compararía su tiempo conmigo, haciéndome notar todo tipo de sugerencias. Jon Balza ha fraternalmente discutido diversas partes del trabajo, sobre todo aquellas que al tiempo se refieren. Xabier Aguirre, más cerca o más lejos, siempre me ha animado a que continuara. Sin la cariñosa insistencia de Manuel Muner, editor y amigo, no sé si el texto se hubiera publicado. M.^a Dolores Múgica me infundió el afán por los libros, sin el cual esto no hubiera sido posible. Idoia Alonso, Ainhoa Ondarzábal y Ana Sanz nunca han dejado de interesarse por mi trabajo. Mis actuales compañeros y compañeras de la E.U.T.S. de Linares, Carmen Rodríguez, José Luis Solana, Pilar Ríos, M.^a Angeles Espadas y José Luis Moreno, me han permitido recuperar un lugar desde donde poder trabajar. Y Fernando González de Requena me ha acogido ofreciéndome su confianza. A todos ellos, gracias.

1. HACIA LA RAZÓN POÉTICA

El periodo de tiempo que abarca los años 1928-1939 es significativo en la biografía intelectual de M. Zambrano por ser la época en la que se adentrará en el mundo de la filosofía tanto con la publicación de textos como con su docencia¹. Con 24 años publica en Segovia su primer artículo, en la revista *El Manantial*, titulado «Ciudad ausente»². Durante esta época colaborará con numerosas revistas, y publicará en 1930 el primero de sus libros: *Horizonte del Liberalismo*³. Además, hay que tener en cuenta que desde 1931 a 1936 M. Zambrano trabaja, bajo la dirección de José Ortega y Gasset, en su tesis doctoral «La salvación del individuo en Spinoza». Tesis que no fue acabada, pero de la que tenemos noticia por el artículo que con el mismo título publicó en 1936 en los *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid*.

Estos primeros escritos muestran qué preocupaciones filosóficas son, desde el comienzo, eje alrededor del cual se sitúa su pensamiento y proporcionan una primera referencia de su posición ante las cuestiones filosóficas, pues aquí se perfilan ya los problemas que serán objeto de su atención a lo largo de toda su obra.

Uno de estos objetos filosóficos es el del tiempo. Analizaremos las razones que le impulsan a centrar su filosofía en torno a ese eje del tiem-

¹ M. Zambrano fue nombrada al comienzo del curso 1930-1931 profesora auxiliar de la Cátedra de Metafísica en la Universidad Central. También durante esta época da clases en el Instituto Escuela y en la Residencia para Señoritas de Madrid. En 1932 sustituye a Xabier Zubiri, quien se encucitra en Alemania realizando estudios con Heidegger, como profesora de Metafísica en la Universidad Central. En 1933 comienza a participar en algunas de las llamadas «Misiones Pedagógicas» (cfr. RS, 608-629; ver también ORTEGA MUÑOZ, 1992).

² Anecdóticamente, en la «Cronología de María Zambrano» publicada por CASTILLO, 1987, se afirma que M. Zambrano publicó su primer artículo en 1914, en la *Revista de Antiguos alumnos del Colegio de San Isidro* (Segovia), artículo en el que se analizaba la suerte de Europa y la paz (op. cit., 74).

³ Las revistas y periódicos en los que publica M. Zambrano durante estos años son los siguientes: *El Liberal*, *El Sol*, *Tierra Firme*, *Nueva España*, *Hoja Literaria*, *Cruz y Raya*, *Los Cuatro Vientos*, *Revista de Occidente*, *Literatura y El Mano Azul*, de Madrid, y en los siguientes de Barcelona: *La Vanguardia*, *Revista de las Españas* y *Azor* y en *Hora de España* (Valencia-Barcelona).

po, y así ver el modo en el que esta cuestión se convierte en problema que habrá de ser pensado. Se trata de situar el punto en el que surge la necesidad de enunciar una "razón poética" y mostrar el modo en el que la razón poética deriva de la razón vital orteguiana.

Es sabido que los primeros textos de M. Zambrano presentan un tinte más orteguiano. Como se verá, tras la guerra y en el exilio⁴, la reflexión adquiere otro matiz más distanciado, y se encamina ya hacia lo que será la razón poética. Aunque ya en textos anteriores, como en «Hacia un saber sobre el alma» (1934), pueda apreciarse la distancia que le separaba de Ortega.

1.1. EL LOGOS DEL MANZANARES

Numerosas son las ocasiones en las que M. Zambrano se reconoce heredera de la razón orteguiana, y, en concreto, del proyecto de Ortega recogido en sus *Meditaciones del Quijote*⁵. Sin embargo, es preciso delimitar hasta dónde puede ser considerada discípula de Ortega y dónde se deslinda de éste: «*Ortega y Gasset que fue en cierto modo mi maestro, y que en*

cierto modo no lo fue»⁶. En este capítulo veremos cuál es ese *cierto modo* en el que se la puede considerar su discípula.

El que para M. Zambrano Ortega se presente como *maestro* debe ser entendido en el sentido preciso que ella otorga a este concepto: «*Si hemos sido en verdad sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo al parecer contradictorio, que, por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos*»⁷. El maestro otorga a su discípulo un esquema de pensamiento, una lectura de la tradición que, como fondo latente, ha de sostener el pensamiento ya nuevo y distinto del discípulo: «*Hemos de pensar desde nosotros mismos, y, al hacerlo, no es con los pensamientos del maestro, sino desde el orden y la claridad que ellos dejaron*»⁸. Punto de partida, entonces, el esquema conceptual que del maestro se hereda. También, breves ideas anotadas al margen, que circundan el núcleo fundamental de un autor, constituyen una especie de satélite que puede ser recogido por aquel que escucha para retomarlo, en su caso, como nuevo centro alrededor del cual pululan y se ordenan los nuevos problemas que se desprenden de esta cuestión sólo marginal para el maestro. Esto explica «*el que haya surgido ante algunos filósofos el discípulo que, al pensar sus propios pensamientos, los que correspondían a la autenticidad de su vida, haya llevado a su término algunos pensamientos del maestro, que pueden ser, desde los más fundamentales, hasta alguna sugerencia marginal, alguna palabra dejada caer más allá de lo importante, como "por añadidura"*»⁹.

Si M. Zambrano puede ser considerada discípula de Ortega y Gasset lo es en este sentido preciso que ella infunde al término *discípulo*, en tanto que es el *orden y claridad* que ella encuentra en la filosofía de Ortega el

⁴ Analizaremos aquí las cuestiones relativas a las relaciones entre la razón vital orteguiana y la razón poética de M. Zambrano, sin entrar a considerar las diferencias ideológicas que los distancian. Respecto a esta cuestión, hay una carta de 1940 que marca el distanciamiento ideológico y el desengano que sufre con respecto a Ortega al tener noticia de la posición franquista del que fuera su maestro. Esta es, precisamente, la razón que le lleva a suspender un ciclo de conferencias que ya tenía apalabrado en La Habana: «*Y ahora, una Ud. a esto el que ha llegado a mi la posición franquista de Ortega y ya es algo muy por encima de mis fuerzas el hablar sobre él. No me lo imagino, ¿qué quiere Ud.?, al lado de ellos, no puedo componer su figura, tan venerada, junto con tanta y triste vaciedad espiritual*» (ZAMBRANO, 1993b). No obstante, persistía aún la esperanza de que fuera posible rehacer esa figura del maestro que se había descompuesto: «*Quizá cuando pase algún tiempo me sea posible el componerla de nuevo*» (*ibid.*). Esta recomposición es la que se muestra en la serie de artículos sobre Ortega que la autora escribe en 1955 y 1956 con motivo de la muerte de aquél. Aunque la distancia ideológica de M. Zambrano con respecto a Ortega es evidente, la autora no deja de mostrar nunca el vínculo de su razón poética con aquel «*logos del Manzanares*» que Ortega enunciara en 1914. Por otra parte, y en torno a este tema de la relación ideológica entre M. Zambrano y Ortega hay otros testimonios que pueden arrojar luz sobre la cuestión. Se trata de tres cartas que M. Zambrano escribe a Ortega a comienzos de los años 30 (ZAMBRANO, 1991a).

⁵ Por ejemplo, en la Nota a la edición de 1987 de *Hacia un saber sobre el alma*: «*Me he sentido más encadenada a las "razones de amor" a las que Ortega y Gasset se refiere a su afortunado libro para mí definitivo, Meditaciones del Quijote, donde igualmente se explicita la necesidad giratoria*

de descubrir el "logos del Manzanares". Aunque haya recorrido mi pensamiento lugares donde el de Ortega y Gasset no aceptaba entrar, yo me considero su discípula. Por este salvar las circunstancias plañidamente (no para adaptarse a ellas como después se ha entendido), y por esta fidelidad al idioma, que podría parecer una limitación y que es fidelidad al verbo que se nos ha entregado, al idioma español» (HSA, 13). Además, M. Zambrano considera que en este texto «*todo estaba ya puesto, más bien nacido, cuando Ortega escribió las primeras páginas de Meditaciones del Quijote en 1914. El sucesivo e ininterrumpido proceso de su pensamiento y la forma-las formas— en que se produjo se sigue rigurosamente*» (ZAMBRANO, 1956c, 48). Esta es precisamente la tesis principal que SILVER defiende (1978).

⁶ Citado por CASTAÑÓN, 1991, 69.

⁷ ZAMBRANO, 1949, 93.

⁸ *Op. cit.*, 96.

⁹ *Op. cit.*, 96-97.

punto de partida de su pensamiento, siendo uno de los temas que Ortega no llegó a analizar en profundidad el que se constituye en núcleo fundamental de su filosofía: el tiempo.

Dentro del orden y claridad que M. Zambrano aprende en las aulas y en los libros se halla la crítica de Ortega al racionalismo. Ortega desmonta los argumentos racionalistas para construir nuevos argumentos sobre los que asienta su Razón Vital. Uno de los lugares en que hallamos dibujada esta crítica es *¿Qué es filosofía?*

En este texto, compuesto por unas conferencias que pronunció en 1929 en Madrid, Ortega dirige su crítica al racionalismo hacia uno de sus momentos más importantes: el representado por Descartes. Un punto central de la crítica orteguiana lo constituye, como es sabido, la afirmación de que el error del idealismo inaugurado por Descartes se cifra en lo siguiente: «*que convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las pienso, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos*»¹⁰.

Este *subjetivismo* denunciado por Ortega se deriva de una consecuencia que Descartes extrae pero que no se hallaría del todo justificada. Porque para Ortega es legítima la doctrina cartesiana cuando afirma que «*hay pensamientos*»; es decir, la *cogitatio* está fundada y justificada dentro del movimiento que supone el método cartesiano al constituirse como una evidencia que se presenta al pensamiento. Sin embargo, aunque Ortega considere legítimo este momento de la filosofía cartesiana, va a denunciar el salto entre la evidencia del «*hay pensamientos*» y la suposición de un sujeto que se encuentra sosteniendo esos mismos pensamientos; esto es, el paso de la evidencia del pensamiento a la suposición de una sustancia pensante, resumida en la afirmación del «*pienso, luego soy*»; lo que hace errar, a juicio de Ortega, al idealismo cartesiano.

En el siguiente texto encontramos los argumentos de la crítica orteguiana: «*Descartes, que ha descubierto el hecho y tenido la suficiente intuición del algo «*psaminto*» [...] un ser que consiste en mere «*parecer*», en pura virtualidad, en dinamismo de reflexión [...] busca detrás de ese ser del pensamiento que consiste en mere *parecerse a sí, referirse a sí, darse cuenta de sí —busca un ser-cosa, una entidad está-**

ca»¹¹; añadiendo Ortega que la consecuencia de este giro cartesiano es que el pensamiento deja de ser la primera realidad para convertirse en accidente, «*en cualidad de otra realidad latente y estática*»¹².

Para Ortega la traición de Descartes al método que se había propuesto en su crítica se cifra en que, tras el hallazgo de la evidencia del pensamiento, de algo que es presente de modo *claro y distinto* (hallazgo de una realidad de carácter dinámico, pura reflexividad, un ser para sí, que no es sino ejecutándose, en términos orteguianos), supone otra realidad estática anterior a ésta. En efecto, supone Descartes la evidencia de un sujeto que sostiene la realidad del pensamiento, cuando de hecho este sujeto no es una evidencia que se presente a éste. De este modo, la realidad “pensamiento” pierde su carácter de primera realidad para convertirse en nota de otra realidad sustancial: el sujeto, conciencia o yo.

Hemos resumido brevemente la crítica orteguiana a lo que éste denomina el *subjetivismo* cartesiano para fijarnos en una de las cuestiones en la que Ortega insiste a lo largo de su obra: el carácter dinámico del pensamiento, de *movimiento hacia sí mismo*; en el sentido en que formular una noción del pensar dinámico exige formular, a su vez, una nueva noción de *ser*¹³. Aunque Ortega no llegara a analizar totalmente esta naturaleza del pensamiento, en su artículo «Pensamiento y “progreso hacia sí mismo” en Aristóteles» dejó el rastro de algunas sugerencias sobre esta cuestión en la filosofía aristotélica¹⁴.

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, 1985, 160-161.

¹¹ ORTEGA Y GASSET, 1985, 161.

¹² Por otra parte, según Ortega, si la crítica de Descartes desemboca en la afirmación no justificada de un sujeto de carácter estático, en una realidad inmóvil, lo hace impulsada por la noción clásica del ser que hereda de la tradición filosófica. Lo que Descartes no es capaz de reformar es esta noción del ser. Ortega afirmará que, tras el descubrimiento de un nuevo modo de realidad —realidad dinámica—, la crítica cartesiana estaba necesitada de una reforma de la noción de ser que se ajustara a la realidad descubierta. Esto es lo que Ortega se dispone a llevar a cabo para enmendar lo que, a su juicio, constituye el error cartesiano y realizar una nueva reforma de la filosofía: «*Toda filosofía innovadora [...] descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierta una nueva idea del Pensar*» (ORTEGA, 1979, 20).

¹³ ORTEGA Y GASSET, 1983b. En este artículo se analiza el nuevo concepto de pensamiento que Aristóteles enuncia en su *Metafísica*, concluyendo que Aristóteles no dispone tampoco de una noción de ser acorde con el carácter dinámico que enuncia para éste, por lo que el “ser” seguirá siendo estático, quedando así la noción de pensamiento aristotélica sin desarrollar.

Si Ortega trata de enunciar y desarrollar un concepto de "ser" no estático, sino dinámico, acorde con el carácter dinámico que tanto Aristóteles como Descartes han parcialmente descubierto en el pensamiento (carácter dinámico del "ser" que se expresará bajo la fórmula *ser eivanti-vo*¹⁵), ello le conducirá a enunciar, asimismo, un nuevo referente para la noción de "realidad". De tal modo que si la "realidad" y el "ser" eran para los antiguos *cosa*, para los modernos *intimidad* o *subjetividad*, ahora para Ortega la "realidad" y el "ser" son el *vivir*: *la intimidad consigo y con las cosas*¹⁶. Y ello supondrá «*la iniciación de una nueva idea del ser de una nueva ontología, de una nueva filosofía, de toda una nueva vida, vita nuova*»¹⁷.

Uno de los ejes alrededor del cual se fundamenta la crítica orteguiana es que al carácter dinámico del pensamiento no le corresponde una noción dinámica de ser en la tradición racionalista—representada en este punto por Aristóteles y Descartes. El otro punto en torno al cual se construye su crítica se cifra en el problema de la immanencia de la conciencia en el cartesianismo, de la inmediatez en el acto de conocimiento.

Ortega está interesado en desvincularse de todo tipo de filosofía de la conciencia. Su refutación de la subjetivización cartesiana, así como de todo el idealismo—crítica en la que se incluye a Husserl—, se basa en que no es posible el conocimiento no mediado de la propia subjetividad; esto es, en que el sujeto se vuelve, inevitablemente, objeto para sí mismo a la

¹⁵ Ejecutividad que se cifra en "ser-desde-dentro", en el puro dinamismo que no cesa de desarrollarse. Silver expone de este modo lo que sea la *ejecutividad* en Ortega: «*Pero el hombre, a diferencia de todo lo demás, no tiene esencia alguna que ejecutar. De esta manera, Ortega encuentra claras y evidentes razones para poner «vida» o «vivir» en lugar de «existir». Ésta, como «ejecutividad», es la manera natural de expresar la «ejecución» de nuestra «esencia». Nosotros vivimos»* (op. cit., 114). De ahí, afirma Silver, la crítica de Ortega a los existencialismos: si el hombre no posee esencia, difícilmente dispondrá del otro término del doblete sintagmático: la existencia. Por otra parte, Silver afirma que el término "ejecutividad" es traducción del *energeia* ón aristotélico. Esto debe ser entendido atendiendo al siguiente texto de Ortega en el que resalta el aspecto dinámico de la concepción del ser de los griegos: «*La concepción griega del Ser posee [...] un lado estático que le viene no tanto de que se orienta en los objetos según están ante él y le son meros aspectos o espectáculos, sino a causa de la fijación o «crystalización» que en ellos pone el concepto. El concepto, en efecto, es inmóvil (idéntico a sí mismo) [...] Pero el Ser en los griegos, aun poseyendo esa fijez, es fijeza que del concepto le sobreviene [...] consiste, permitásemela la expresión, en estar haciendo su esencia, en escribir la ejecución. Este lado del Ser —frente al de su estatismo— aparece oficialmente formulado en la idea aristotélica del Ser como actualidad: energeia ón, el Ente como operante»* (ORTEGA Y GASSSET, 1979, 277).

¹⁶ ORTEGA Y GASSSET, 1985, 176.

¹⁷ *Ibid.*

hora del conocer. En un texto de 1914, «Ensayo de Estética a manera de Prólogo», desarrolla la idea de que para conocer es necesario que el objeto de conocimiento se vuelva imagen, concepto o idea de sí mismo. Y siendo la vida de cada cual lo único con lo que se puede establecer una relación íntima, sin embargo, «*esta intimidad nuestra al convertirnos en imagen deja de ser intimidad*»¹⁸. Lo que Ortega pretende poner de manifiesto es que tanto si el objeto de conocimiento es la intimidad—el yo cartesiano—o algo externo al sujeto, la necesaria distancia que se establece en el conocimiento es equivalente para ambos objetos gnoseológicos. Y esta distancia—esta no inmediatez de la conciencia—está determinada por la *temporalidad inherente* al acto de conocimiento.

Esta nueva filosofía que Ortega anuncia, esta nueva razón a la que M. Zambrano se refiere desde sus primeros textos, debe ahora encontrar «*las categorías del vivir, la esencia de «nuestra vida»*»¹⁹, puesto que ya no sirven los viejos conceptos de la filosofía tradicional, siendo el *vivir* para Ortega «*el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ellas*»²⁰. La vida es la nueva evidencia indubitable, realidad primera—radical—y, por ello, «*el ser subjetivo sería un concepto vñhido si no existiese una realidad previa al sujeto mismo, que es la vida*»²¹. Se trata, para Ortega, de pensar el ser como un "ser con el mundo"²².

Por último, y antes de pasar a analizar los ecos de esta crítica orteguiana en M. Zambrano, hay que señalar que, según Ortega, una de las consecuencias del subjetivismo cartesiano es la soledad radical que distingue al sujeto moderno. La immanencia de la conciencia que se deriva de la identificación entre el pensar y el ser, esto es, el hecho de que sólo aquello que sea contenido de la conciencia tenga rango de *ser*, expulsa fuera del ámbito de la realidad todo aquello que *no sea o esté pensado*. Descartes clau-

¹⁸ ORTEGA Y GASSSET, 1981, 160.

¹⁹ ORTEGA Y GASSSET, 1985, 173.

²⁰ Op. cit., 172.

²¹ Op. cit., 194.

²² Este «*ser con el mundo*» que Ortega propone y defiende en su razón vital, como respuesta a Descartes, trae sin duda ecos del *Dasein* heideggeriano. Aunque los problemas que se han suscitado sobre la originalidad de las tesis orteguianas frente a las del filósofo alemán sean quizá aún tema sin resolver, no vamos a entrar a analizar esta cuestión. Sobre este tema, remitimos a RICALDO, 1990; sobre todo para esta cuestión es interesante el capítulo 8 dedicado a analizar las diferencias y semejanzas entre el *Dasein* heideggeriano y la *vida humana* orteguiana (145-166).

sura al sujeto al romper sus vínculos con el exterior, al deshegar el espíritu de los sentidos. Por tanto, dice Ortega, «al encontrar el verdadero ser de nuestro yo nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el Universo, que cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad»²³.

Los primeros textos de M. Zambrano permiten vislumbrar la génesis de lo que en ulteriores escritos aparecerá bajo el nombre de Razón Poética. Este modo de la razón, que en textos posteriores se perfilará más nitidamente, es presentado en un primer momento como una forma de la Razón Vital orteguiana. Habrá entonces que establecer los lazos que vinculan ambas razones, ver por qué en cierto modo Ortega es su maestro, mostrar el rastro de aquel logos del Manzanarés que M. Zambrano declara ser punto de partida de su pensamiento.

1.2. DESOLACIÓN DE LA MODERNIDAD

En su introducción a *El hombre y lo divino* (1955), M. Zambrano recuerda la crítica de Ortega al idealismo que hemos esbozado. Compartiendo la crítica oída en las aulas, introduce un matiz que ayuda a comprender cómo se sitúa frente a este problema: «De aquellos años ya lejanos, a acá, la situación denunciada por Ortega no ha hecho sino extremarse, aunque el idealismo no aparece como un pensamiento vigente hoy. Mas, una situación vital puede subsistir y aun extermarse más allá del pensamiento que la recoge y que la provocara» (HD, 21).

La creencia en la que se asienta el pensamiento idealista debe ser conjurada: situación vital que persiste y de la que se nutre no quizá ya la filosofía, pero sí el hombre común. Situación del hombre moderno, postcartesiano, que puede resumirse en lo siguiente: «Orgente en la razón como único medio de relacionarse con la realidad—razón discurtiva o intuición intelectual—se ve en la vida real rodeado de cualidades, de semiseres [...] irreductibles a razones; se ve acechado por cosas que no lo son y que aparecen inconexas; en suma, por ese mundo de lo monstruoso que el arte lograba de algún modo apresar» (HD, 196).

En *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) se englobaba la tradición filosófica que va de Parménides a Hegel bajo el denominador común de racionalismo²⁴—a pesar, incluso, de las divergencias (que ella

no analiza) en el seno de esta larga tradición; en *El hombre y lo divino*, por su parte, se distinguirán los momentos del racionalismo y los orígenes de la creencia que provoca lo que en *El freudismo* (1940) se nombraba como la enfermedad del hombre moderno: su desamparo.

Los argumentos que sostienen su crítica al racionalismo los hallamos repartidos a lo largo de toda su obra como una constante que vuelve, y a la que se enfrenta su pensamiento. Aunque se encuentra más estructurada en este libro de 1955, nos hemos fijado en uno de los primeros artículos de M. Zambrano para dibujar los trazos de la crítica en su mismo comienzo.

En «La reforma del entendimiento» (1937)²⁵, podemos encontrar esbozados los argumentos sobre los que asienta su crítica. Nos fijaremos en dos de sus momentos: la crítica a una razón estática y la crítica a la subjetivización del sujeto cartesiano de la que deriva, en la argumentación de la autora, la clausura del hombre moderno. Para analizar estos dos problemas M. Zambrano examina los diversos modos en los que se ha llevado a cabo la reforma de la razón. De forma breve se analizan dos de sus momentos: los representados por Parménides en la filosofía griega y por Descartes en la filosofía moderna.

A juicio de M. Zambrano, lo que distingue a todo intento llamado racionalista de reformar el entendimiento es su objeto de reforma: pues es sólo al instrumento —la razón— a lo que se dirige su interés, no teniendo en cuenta el objeto al que tal razón ha de enfrentarse. Por el contrario, ella reclamará que la reforma se debe dirigir también al objeto de la razón, lo que es excluido en este modo de la reforma. Dentro de este movimiento se presenta el singular modo de crítica que constituye el cartesianismo como una de las maneras en la que es posible atacar esa reforma del entendimiento.

El modo de reforma que Descartes ejemplifica se caracteriza por lo siguiente: «volverse hacia el instrumento mismo, analizar su estructura y su funcionamiento «purus», es decir, con independencia del objeto de su aplicación. Es lo que ha hecho la crítica del idealismo moderno contra el realismo grecoromano» (S, 73-74).

²³ ORTEGA Y GASSET, 1985, 132.

²⁴ «Hay, pues, un horizonte amplio que se tiende desde Grecia —la Grecia parmenidiana— a la Europa de Hegel, bajo el cual, todo hombre, ha sido racionalista con un racionalismo fundamental, que podía, inclusive, escindirse en teorías o «ismos» de enunciación opuestas» (PPVE, 15).

²⁵ No hay que confundir este artículo publicado en *Aenea* (Chile) (ZAMBRANO, 1937a) con otro de similar título que también aparece en la recopilación de Antropos. Nos referimos a «La reforma del entendimiento español», publicado en *Hora de España* (ZAMBRANO, 1937b).

Esta crítica cartesiana estaría en consonancia con la tradición filosófica de la que surge. M. Zambrano recuerda que desde Grecia, y en concreto desde Parménides, el descubrimiento de la noción de entendimiento parte de una doble creencia: «que existía aparte de la realidad *finítiza e inaprehensible por su misma variabilidad, otra realidad inmutable, permanente y absoluta, sustrada al tiempo y a toda relatividad, y que esta realidad verdadera coincide con la esencia misma de la razón humana*» (S, 74). En este texto encontramos ecos del análisis orteguiano sobre la noción de "ser" en la filosofía griega²⁶ y, en concreto, en Parménides. Recordemos que Ortega enuncia la evidencia descubierta por Parménides (a pesar, según Ortega, de lo que Parménides cree haber descubierto) como el hallazgo del modo de pensar apofántico. La revelación de esta evidencia conduciría a afirmar la única validez del discurso apofántico frente a otros modos del decir. Y en una suerte de tergiversación, «*Parménides proyecta sobre la realidad los caracteres del pensar lógico*»²⁷. De tal modo que en la identificación del "ser" al "pensar", en que se exija que lo real «*posea los atributos del logos o concepto*»²⁸, Ortega ve como consecuencia la reducción de la heterogeneidad de lo real a un modo de "ser" que se ha de adecuar al discurso lógico. De ahí la idea del movimiento como algo impuesto, la idea de una realidad inerte (análoga al concepto) a la que el cambio adviene (como de la sustancia se predicaban sus accidentes); y no idea de una realidad en la que el cambio es algo constitutivo²⁹ (como las metáforas no

26 Del mismo modo interpreta Ortega este concepto de ser: «*La idea previa y, por lo mismo, la radical que los griegos tienen del ser consiste en suponerlo como una imperturbable quietud. Ser es para ellos identidad de una cosa consigo misma. «ser lo que es» desde siempre y para siempre, absoluto reposo ontológico*» (ORTEGA Y GASSET, 1983a, 409).

27 ORTEGA Y GASSET, 1979, 230.

28 ORTEGA Y GASSET, 1979, 232.

29 Hay que señalar que tanto la lectura de Ortega como la de M. Zambrano sobre Parménides puede ser considerada como lo que F. Martínez Marzosa llama la interpretación tradicional, la cual «*arranca de la posición platónica, según la cual lo ente propiamente dicho es lo inamóvil, y las cosas sensibles, en cuanto sensibles, propiamente no lo son*». Esta forma de interpretar a Parménides constituye, para el autor, un ejemplo de la interpretación de los "presocráticos" que consiste en «*interpretarlos en función de Platón y Aristóteles, lo cual impide entre otras cosas entender a Platón y Aristóteles desde sus verdaderas raíces, desde sus raíces griego-arcáicas*» (MARTÍNEZ MARZOSA, 1973, 53).

crystalizadas que Ortega examina³⁰), en la que el movimiento es la realidad misma³¹.

Con el giro que supone la crítica cartesiana, la sustancia grecomedieval se transforma en sustancia pensante—un ser identificado a la realidad pensante, a la conciencia. La identificación del ser a la conciencia, a la *res cogitans*, supone que la única realidad que de modo legítimo puede ser considerada tal en el cartesianismo es la de las ideas. Al expulsar Descartes fuera del ámbito del conocimiento las sensaciones, la única vía de acceso a lo real ha quedado reducida a las ideas claras y distintas, dejando fuera de este ámbito a todo aquello que no se adecúe a esta exigencia.

Al igual que Ortega, M. Zambrano fija su crítica de la razón moderna en la clausura del sujeto que supone este modo de la razón, sujeto que encuentra dentro de sí lo real: abocándolo a su condición de ser inmanente, cerrado a lo exterior. De modo tal que lo que se critica es, en definitiva, que sólo de lo que es pensado, esto es, que sólo de lo descubierto por *intuition intelectual*, pueda, en rigor, predicarse el ser; que el conocimiento no tenga en cuenta el mundo sensible y la conciencia quede así clausurada en sí misma.

Así, negar entidad a lo sensible supone que el sujeto cartesiano se reduzca a conciencia; frente a esto, M. Zambrano afirmará en *Los sueños y el tiempo*³² que el hombre se cifra en un ser interior. "Ser interior" que está contrapuesto a ser subjetivo, ya que *el ser del hombre es interior a la realidad* (como el "ser con el mundo" orteguiano), es formando parte de ella, frente al ser subjetivo de la modernidad en el que *la realidad es interior al ser del hombre*, es lo real dentro de su conciencia. Frente a la inmediatez de la conciencia que caracteriza a este ser moderno se afirma ahora la trascendencia del ser. Trascendencia que debe ser entendida no

30 ORTEGA Y GASSET, 1983f.

31 Cfr. ZAMBRANO, 1956a, 20. Aquí M. Zambrano recuerda la interpretación orteguiana del «*to ti en einai*» aristotélico como lo que derivará en la concepción de una razón estática. El nombrar la esencia con una expresión que remite al pasado de la cosa, a una unidad preexistente, es uno de los puntos de la crítica tanto de Ortega como de M. Zambrano (op. cit., 21). Sobre el *to ti en einai*, AUBENQUE, 1987, 439-449.

32 «*No que la realidad se le ofrezca al hombre subjetivamente sólo, en su interior, como si él la abstraxara y aun constituyera, sino que es el sujeto quien se alberga dentro de la realidad, en el interior de ella y es por ella rebasado, por ella envuelto. Por ella rodeado y cercado. Mas en modo singular*» (ST, 11).

sólo como el concepto de trascendencia que Husserl acuñara; caso en el cual la noción de trascendencia se oponía al concepto de immanencia cartesiano, significando apertura de los límites de la conciencia, frente a la clausura que el cogito cartesiano representaba. Para entender en qué sentido utiliza M. Zambrano el concepto de trascendencia hay que tener en cuenta que trascendencia «no es sino la capacidad que tienen los seres para salir de sí rebasando sus propios límites, dejando una huella de otro ser, produciendo un efecto, actuando más allá de sí como si el ser de cada cosa terminara en otra»³³. La trascendencia se cifra en rebasar sus propios límites; podemos decir ya: los límites impuestos por el cogito cartesiano, aquellos que dejan fuera de su ámbito lo que en *El hombre y lo divino* se nombra como lo sagrado³⁴. Lo que se reivindica es —como señala M. Morey³⁵— una experiencia intensiva de lo real frente a la experiencia de una realidad calculable. Por otra parte, en *Los sueños y el tiempo*³⁶ se analiza la trascendencia como el devenir que caracteriza a la nueva subjetividad que quiere ser pensada. Trascendencia, entonces, denota en M. Zambrano, por una parte, ruptura de los límites de la conciencia, y, por otra, transgresión de los límites del propio sujeto; esto es, trascendencia como nota que caracteriza la identidad pensada como devenir constante.

Lo que se reduce en la razón moderna es la heterogeneidad de lo real a su aspecto estático. M. Zambrano denuncia la reducción de la heterogeneidad de lo real a uno de sus aspectos, el representado por los conceptos dados. De ahí que el empeño que subyace a su propósito filosófico sea el de tratar de recuperar eso otro desechado por el cartesianismo: otro desechado que será fuente de conocimiento. Decía en la reseña que del libro *La Revolution Necessaire* de Robert Aron y Arnaud Dandieu

³³ ZAMBRANO, 1942a, 88.

³⁴ «La realidad no es atributo ni cualidad que les conviene a unas cosas sí y a otras no: es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos "sagrado"» (HD, 32-33).

³⁵ Cf. MOREY, 1992, 112-113. En este artículo M. Morey compara el concepto de trascendencia de M. Zambrano con el concepto de transgresión de Bataille. En ambos casos se trataría de una «análisis reivindicación de lo intensivo» (ibid., n. 7); ya que «a partir del momento preciso en que se exige tocar toda experiencia intensiva de lo real en experiencia de una realidad calculable, que la intensidad, acorralada y despojada de todo cauce institucional o discursivo que ya sabe irreperables, comienza a gritar, más fuerte que nunca» (ibid.).

³⁶ Cf. ST, 10-11.

publicó en 1934: «Se ha quedado el hombre sólo con su razón y ha desaparecido, por tanto, toda la heterogeneidad entre su ser y el ser de lo que le rodea; se ha quedado nadando en un elemento homogéneo, el universo ha quedado así reducido a conciencia, nada más que a conciencia racional»³⁷.

Antes de analizar en el próximo apartado cuál es la reforma que M. Zambrano propone en estos primeros artículos publicados, examinemos qué consecuencias se derivan de la subjetivización del sujeto cartesiano, qué modo de la soledad lo caracteriza. Dos textos posteriores, el ya comentado *El hombre y lo divino* y *La Confesión: género literario* (1943) analizan esta cuestión³⁸.

En *La Confesión: género literario*, M. Zambrano abunda de nuevo en su crítica a la Modernidad. Punto central de la crítica, e hipótesis alrededor de la cual girará el texto, es la soledad que se deriva de la reforma cartesiana del entendimiento. Comparando las *Confesiones* agustinianas con el *Discurso del Método*, M. Zambrano observa que, en aquel que se dispone a confesar, la soledad es el ámbito de la *confusión* primera —un rasgo del género de la Confesión—, mientras que la soledad del cartesiano es la evidencia final que se persigue. Agustín parte de su desolación entre y ante las cosas para encontrarse con ellas. Descartes, por el contrario, comienza apartándose del mundo para encontrar una evidencia y, al hallarla en la conciencia, desecharla lo que no sea reducible a ésta. De este modo, el hombre moderno queda reducido al ser de su conciencia, lo que lo convertirá en un ser original, único, anclado en una soledad metafísica: «La soledad no es punto de partida, sino de llegada. La soledad es en realidad, la nueva evidencia o lo nuevo de esta evidencia. De mi existencia, ya sabía, también de mi conciencia, pero las dos cosas —una sola— se habían vivido ligadas a algo. La revelación de que existo y pienso se había dado en conexión con algo. El «Cogito» es la proclamación de la soledad humana que se afirma a sí misma» (CGL, 45-46).

La soledad cartesiana representa la situación vital que caracteriza al hombre contemporáneo. La pérdida de todo tipo de certidumbre, cuyo carácter no sea intelectual, le permite conquistar su autonomía de sujeto

³⁷ ZAMBRANO, 1934c, 218. Y sigue el texto: «El pensamiento cartesiano reduce la realidad a la realidad reflejada en un espejo, a un fantasma que no cambia, que no avanza, que no crece; a un fantasma que acaba haciéndonos dormir por la terrible seguridad que nos inspira» (ibid.).

³⁸ También textos como *Los bienaventurados* (1990) inciden en este análisis.

ajeno a dioses y creencias³⁹. Sin embargo, esta pérdida de toda certidumbre no intelectual supone también, en el mismo movimiento, la pérdida de todo vínculo con lo real; pérdida que se traducirá en desolación que se transforma en dolor y delirio. Este es el punto en el que incide el análisis de M. Zambrano: pensar el modo de recuperar esa *religación*⁴⁰ con el mundo sin perder la autonomía de sujeto moral, aunque no cognoscente.

En *El hombre y lo divino*, a su vez, se compara la soledad del cartesiano con la soledad de Nietzsche. Cuando Nietzsche anuncia la muerte de Dios, anuncia el fin del sujeto cartesiano⁴¹, el fin del sujeto omnisciente, el sujeto que se delirica, ese sujeto de conocimiento que encuentra «en sí las condiciones de lo divino: independencia en su ser y frente a él, la transparencia de un mundo sin enigmas» (HD, 166). Si lo *sagrado* es lo que nombra la realidad primaria, el fondo de lo real, el ámbito del no-ser, lo *divino* nombra el ámbito de la identidad, de las formas diferenciadas: lo *sagrado* transformado en ser por el pensamiento. Lo *divino* es el modo en el que el hombre se apropia del sentido del mundo, de lo *sagrado*. Lo que ocurre es que con el cogito cartesiano se niega entidad a lo *sagrado* y por ello «era la soledad delimitada asépticamente [...] era quedar definitivamente a salvo de toda contingencia» (HD, 163). Precisamente: porque la conciencia se convierte en el ámbito exclusivo de lo humano y, por ello, ajeno de «ese mundo infernal y subterráneo, simbolizado en la metáfora de las entrañas» (HD, 163-164). Sin embargo, eso *sagrado* queda, y es Nietzsche el que comienza a reclamar los derechos de realidad de eso otro silenciado. Nietzsche representaría la consecuencia inevitable del cartesianismo, representaría al sujeto desamparado en el que se revela eso *sagrado* callado por la conciencia, y

³⁹ Se trata del modo radical de la "extraneidad", del devenir otro que las cosas: «La existencia del hombre —esa su extraneidad, más tarde llamada soledad» (ZAMBRANO, 1963a, 8).

⁴⁰ El concepto de "religación" remite en M. Zambrano a la noción analoga de X. Zubiri: «La religación —reliqum esse, religio, religión en sentido primario— es una dimensión, formalmente constitutiva de la existencia» (FP, 113 y n. 4).

⁴¹ En este sentido, F. Rella identifica la muerte de Dios en Nietzsche con la muerte del sujeto cartesiano: «La muerte de Dios predicada por Nietzsche es la muerte de este sujeto: de aquello que le garantizaba su señorío sobre el mundo. Contra él se elevan ahora las razones de la pluralidad de lo real, la «gran razón del cuerpo», la memoria y el tiempo no lineal del eterno retorno» (RELLA, 1992, 36). Cfr. NIETZSCHE, 1986, 57-58 y 60.

que clama por ser descifrado. De ahí que la soledad de Nietzsche sea la soledad desamparada, soledad radical del que se hunde en sus entrañas⁴².

Frente a la soledad aséptica del cartesiano se halla, como consecuencia de ésta, la soledad doliente de Nietzsche. Sin embargo, se trata para M. Zambrano de transformar eso *sagrado*, esa realidad confusa, en formas diferenciadas, mas teniendo presente que no es posible su total transformación, que queda siempre un resto imposible de decir, un resto imposible de devenir divino. Que frente a lo *divino*, que caracteriza al pensamiento, permanece siempre un fondo de lo *sagrado*, de no-ser. En definitiva, M. Zambrano piensa el ser como *ser indigente*, cifrándose su indigencia en que lo constitutivo de la naturaleza humana es el estar enajenado, ser ajeno a sí mismo; se cifra en que lo otro que el sujeto (el fondo del no-ser, de la realidad *sagrada*) lo determina; mientras que Nietzsche pretendía descifrar toda realidad, «vivir la vida a todo riesgo, y había desbecho su enigma: nada de su ser le estaba oculto. La vida sin más, pero toda la vida en "acto puro"; vida divina omnipresente, saltando en el tiempo» (HD, 172). Es decir, que si bien Nietzsche recuperaba para el pensamiento esos ámbitos de no-ser, de lo *sagrado*, no obstante, al tratar de revelar todo misterio, divinizaba de nuevo al hombre con su idea del superhombre, que M. Zambrano entiende como la afirmación de la posibilidad de devenir presencia, esto es, forma del pensamiento (lo *divino*), todo lo dado. De ahí que el proyecto de Nietzsche no sea válido en su totalidad, pues «el superhombre, recifificación del proyecto en que el hombre de Occidente decidió su ser, no se hundió lo bastante en el oscuro seno de la vida primaria, de lo *sagrado*. Lo *divino* —descubierto por el pensamiento— le atrajo fascinables» (HD, 172).

La desolación en la que se halla Nietzsche ejemplifica la condición del hombre postcartesiano. Es síntoma de la crisis de la modernidad: tras la asepsia de la soledad cartesiana vuelve lo real reclamando su lugar. Tras el optimismo de una razón que se piensa omnisciente, se siente la indigencia —silenciada en el cartesianismo— del sujeto; se siente el no-ser, lo

⁴² «Por eso, la soledad de Nietzsche, hombre, es no la soledad de la conciencia, sino la del hombre en su inferno entrañable que clama a un dios inexistente —al vacío de Dios» (HD, 167).

ajeno a dioses y creencias³⁹. Sin embargo, esta pérdida de toda certidumbre no intelectual supone también, en el mismo movimiento, la pérdida de todo vínculo con lo real; pérdida que se traducirá en desolación que se transforma en dolor y delirio. Este es el punto en el que incide el análisis de M. Zambrano: pensar el modo de recuperar esa *religación*⁴⁰ con el mundo sin perder la autonomía de sujeto moral, aunque no cognoscente.

En *El hombre y lo divino*, a su vez, se compara la soledad del cartesianismo con la soledad de Nietzsche. Cuando Nietzsche anuncia la muerte de Dios, anuncia el fin del sujeto cartesiano⁴¹, el fin del sujeto omnisciente, el sujeto que se deifica, ese sujeto de conocimiento que encuentra «en sí las condiciones de lo divino: independencia en su ser y frente a él, la transparencia de un mundo sin enigmas» (HD, 166). Si lo sagrado es lo que nombra la realidad primaria, el fondo de lo real, el ámbito del no-ser, lo divino nombra el ámbito de la identidad, de las formas diferenciadas: lo sagrado transformado en ser por el pensamiento. Lo divino es el modo en el que el hombre se apropia del sentido del mundo, de lo sagrado. Lo que ocurre es que con el cogito cartesiano se niega entidad a lo sagrado y por ello «era la soledad delimitada asépticamente [...] era quedar definitivamente a salvo de toda contingencia» (HD, 163). Precisamente: porque la conciencia se convierte en el ámbito exclusivo de lo humano y, por ello, ajeno de «ese mundo infernal y subterráneo, simbolizado en la meljora de las entrañas» (HD, 163-164). Sin embargo, eso sagrado queda, y es Nietzsche el que comienza a reclamar los derechos de realidad de eso otro silenciado. Nietzsche representaría la consecuencia inevitable del cartesianismo, representaría al sujeto desamparado en el que se revela eso sagrado callado por la conciencia, y

que clama por ser descifrado. De ahí que la soledad de Nietzsche sea la soledad desamparada, soledad radical del que se hunde en sus entrañas⁴².

Frente a la soledad aséptica del cartesianismo se halla, como consecuencia de ésta, la soledad doliente de Nietzsche. Sin embargo, se trata para M. Zambrano de transformar eso sagrado, esa realidad confusa, en formas diferenciadas, mas teniendo presente que no es posible su total transformación, que queda siempre un resto imposible de decir, un resto imposible de devenir divino. Que frente a lo divino, que caracteriza al pensamiento, permanece siempre un fondo de lo sagrado, de no-ser. En definitiva, M. Zambrano piensa el ser como *ser indigente*, cifrándose su indigencia en que lo constitutivo de la naturaleza humana es el estar enajenado, ser ajeno a sí mismo; se cifra en que lo otro que el sujeto (el fondo del no-ser, de la realidad sagrada) lo determina; mientras que Nietzsche pretendía descifrar toda realidad, «vivir la vida a todo riesgo, y había debido su engaña: nada de su ser le estaba oculto. La vida sin más, pero toda la vida en "acto puro"; vida divina omnipotente, sabiendo en el tiempo» (HD, 172). Es decir, que si bien Nietzsche recuperaba para el pensamiento esos ámbitos de no-ser, de lo sagrado, no obstante, al tratar de revelar todo misterio, divinizaba de nuevo al hombre con su idea del superhombre, que M. Zambrano entiende como la afirmación de la posibilidad de devenir presencia, esto es, forma del pensamiento (lo divino), todo lo dado. De ahí que el proyecto de Nietzsche no sea válido en su totalidad, pues «el superhombre, rectificación del proyecto en que el hombre de Occidente decidió su ser, no se hundió lo bastante en el oscuro seno de la vida primaria, de lo sagrado. Lo divino—descubierto por el pensamiento— le atrajo fascinándolo» (HD, 172).

La desolación en la que se halla Nietzsche ejemplifica la condición del hombre postcartesiano. Es síntoma de la crisis de la modernidad: tras la asepsia de la soledad cartesiana vuelve lo real reclamando su lugar. Tras el optimismo de una razón que se piensa omnisciente, se siente la indigencia—silenciada en el cartesianismo—del sujeto; se siente el no-ser, lo

³⁹ Se trata del modo radical de la "extrañidad", del devenir otro que las cosas: «La existencia del hombre —esa su extrañidad, más tarde llamada soledad» (ZAMBRANO, 1963a, 8).

⁴⁰ El concepto de "religación" remite en M. Zambrano a la noción analoga de X. Zubiri: «La religación —religatum esse, religio, religión en sentido primario— es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia» (FP, 113 y n. 4).

⁴¹ En este sentido, F. Rella identifica la muerte de Dios en Nietzsche con la muerte del sujeto cartesiano: «La muerte de Dios predicada por Nietzsche es la muerte de este sujeto: de aquello que le garantizaba su señoría sobre el mundo. Contra él se elevan ahora las razones de la pluralidad de lo real, la «gran razón del cuerpo», la memoria y el tiempo no lineal del eterno retorno» (RELLA, 1992, 36). Cfr. NIETZSCHE, 1986, 57-58 y 60.

⁴² «Por eso, la soledad de Nietzsche, hombre, es no la soledad de la conciencia, sino la del hombre en su infierno entrañable que clama a un dios inexistente —al vacío de Dios» (HD, 167).

otro que no puede ser dicho, lo que *hay*⁴³. Es la desolación del sujeto al que ya no le vale el saber que Descartes inaugura. Nietzsche trata de reformar esa razón, mas vuelve a divinizar al sujeto. Se trata, entonces, de hallar una razón que transforme lo sagrado, mas reconociendo la intrínseca indigencia del sujeto. Una razón que sepa que eso sagrado no es posible transformarlo en su totalidad.

Sin embargo, aunque el análisis que se lleva a cabo en *El hombre y lo divino* rastree los momentos de la historia en los que se realiza esta reducción del sujeto y de la razón, M. Zambrano piensa la reducción de la razón a razón de una experiencia calculable como un aspecto característico del sujeto. Como veremos, se tratará de pensar por qué se da esta reducción, y de hallar el modo de conjurarla. Si en este texto se encara la cuestión atendiendo tanto al análisis en su aspecto histórico, como al análisis en su aspecto ontológico, en *Los sueños y el tiempo* primará este segundo aspecto del análisis. Las siguientes palabras de M. Morey resumen acertadamente cuál es el problema hacia el que se dirigirá el examen de M. Zambrano:

*«De este modo, el hombre que observa al niño que juega en la playa sabe que la historia del eclipse de lo sagrado puede ser contada, pero que ese cuento no le ofrecerá, de modo terminado y transparente, ni las razones de ese eclipse ni la fórmula para remontarlo. Que, en cierto modo fundamental, lo que lamenta ocurrió en él mismo, en su interior de hombre, y que debe ser precisamente allí donde debe buscar esa dimensión de experiencia que un día tuvo, pero que hoy yace oculta —porque es como si en ella se jugara algo del fundamento mismo de su ser hombre»*⁴⁴

43. M. Zambrano, siguiendo a Ortega («Hay cosas de las cuales es forzoso decir que las hay, pero no que existen», ORTEGA, 1985, 62), distingue varios géneros de realidad: «Ortega, en su crítica del idealismo, lo hacía notar bien, oponiendo "lo que hay" a lo que es. Lo cual puede significar que en lo "que hay", fuera del ser o sin haber llegado al ser, existen varias especies de realidades» (HD, 195). Pero matiza que, aunque la realidad «tiene muchas maneras de entrar en contacto con el hombre» (HD, 195), «no podemos decir que se diga de muchas maneras, ya que el decir sólo se refiere al ser. Solamente puede decirse lo que en alguna forma es» (HD, 195). Se tratará para M. Zambrano de transformar eso que hay, lo sagrado, para poder convertirlo en divino, y así perteneciente al ámbito del decir, de la palabra.

44. MOREY, 1992, 115.

1.3. LA RAZÓN CRÍTICA

Tras analizar la muerte del sujeto cartesiano, del sujeto del idealismo, tras declarar la insuficiencia del saber clásico para dar cuenta de multitud de experiencias que quedan relegadas a la sinrazón, M. Zambrano continúa su artículo «La reforma del entendimiento» abogando por una nueva reforma de la razón. Si la crisis del saber clásico, esto es, la ruptura de una razón que no contempla la totalidad de la experiencia del hombre, ha puesto de manifiesto su insuficiencia para tratar realidades que ahora se vuelven problemáticas⁴⁵, en consecuencia, urge llevar a cabo una reforma de la razón. Esta reforma que demanda M. Zambrano se distingue y contrapone a la llevada a cabo por el idealismo en que no sólo se dirige al instrumento, a la razón, sino que también contempla su objeto. Una reforma de la razón, pero de tal modo que ésta pueda dar cuenta de lo que ha quedado fuera de su dominio, que se ocupe de lo irracional.

Lo que se propone, siguiendo una perspectiva orteguiana, es un nuevo modelo de racionalidad. Se trata de descubrir un nuevo uso de la razón, una razón crítica, una razón consciente de su relatividad, con un carácter dinámico frente al estaticismo que presenta la razón clásica. Una razón consciente de la precariedad del saber, sabedora de su insuficiencia para agotar el ámbito de lo real. En «La reforma del entendimiento» podemos leer:

«Pero del largo pasado racionalista nos ha quedado la prueba de que la razón ha podido alcanzar resultados positivos. Se trataría, por tanto, de descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora. Acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total

45. M. Zambrano define la crisis como la falta de certidumbre. La crisis es ruptura de «este misterioso nexo que une nuestro ser con la realidad» (ZAMBRANO, 1942a, 87). Recordando la posición VII de la 2.ª parte de la Ética de Spinoza dice M. Zambrano: «esa identidad de que nos habla Espinosa cuando dice: «El orden y conexión de las ideas es idéntico al orden y conexión de la realidad», se daría más entre la razón humana y el mundo natural que entre la misma razón humana y el ser humano, que se nos aparece como ininteligible» (S, 79).

integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo» (S, 79-80).

La razón que se persigue no puede ya ser absoluta pues no es posible alcanzar la palabra plena que nombre el sentido del mundo en su totalidad. Puesto que en M. Zambrano la palabra plena va a observarse como palabra irremediable y necesariamente perdida. De tal modo que la razón ha de ser relativa y dinámica pues los sentidos que atrapa serán cambiantes, nunca absolutos, nunca dados de una vez para siempre. La palabra de la razón clásica que nombra el mundo garantizando su sentido es una palabra perdida. Es más, nunca ha sido posible alcanzar esta palabra plena, pues su pérdida es constitutiva de la posibilidad de nombrar lo real: «La palabra perdida no solamente está más allá de la historia, sino que la anularía si algún día de veras y para todos apareciera» (A, 90)⁴⁶. Por ello, el que la razón moderna haya pretendido haber logrado decir esta palabra plena no constituye más que una ilusión.

M. Zambrano recuerda que la otra opción ante la crisis del saber clásico, ante la insuficiencia de un lenguaje y una razón plenos de sentido —opción que no es la suya⁴⁷—, es la de una razón negativa⁴⁸. Razón negativa cuyo saber se pretende también absoluto, como el saber de la modernidad. Un saber que, ante la precariedad que muestra la razón para nombrar el mundo, elige quedarse en el silencio, no construir otro modelo de razón. Así, el peligro que acecha a esta escisión propia de la modernidad es aquel que se cifra en «una actitud místicamente irracionalista» (S, 79),

⁴⁶ Aunque a veces, como veremos más adelante, planea sobre los textos de M. Zambrano esa nostalgia por una palabra plena: nostalgia que, por otra parte, la autora trata de conjurar.

⁴⁷ Utilizando la distinción entre duelo y melancolía efectuada por Freud, podemos decir que el saber que M. Zambrano propone es el saber del duelo frente al silencio melancólico de aquel que, ante la insuficiencia del lenguaje para nombrar lo real, renuncia a toda forma del decir.

⁴⁸ Reñta distinga la razón crítica frente a la razón negativa como las dos opciones que se abren ante la crisis del saber clásico. La razón negativa corresponde a quien ante la crisis del saber opta por el silencio, afirmando de este modo su nostalgia por el saber perdido, validando de este modo los límites que la razón había impuesto (cfr. *op. cit.*, 62). La razón crítica, por el contrario, «pone en juego todo resultado, toda «formación» en cuanto formación de compromiso, que responde a necesidades reales, pero no puede pretender ni la certeza ni el dominio absoluto» (*op. cit.*, 58). Porque para llegar a esta razón crítica «es necesario afrontar el tiempo de la precariedad, afrontar la caducidad, construyendo sus límites históricos, y por tanto superando la fascinación de la palabra plena: sea afirmativa o negativa» (*op. cit.*, 80).

que puede dar origen «casi a un culto de la irracionalidad» (*ibid.*)⁴⁹. No obstante, M. Zambrano recuperará un sentido positivo del término 'místico', aquel uso del término que se refiere a la mística del Siglo de Oro español, a autores como San Juan de la Cruz o a Miguel de Molinos.

La propuesta de M. Zambrano en estos primeros textos es acorde a la reforma de la razón que Ortega propone con su *logos* del Manzanarés. Esta razón crítica no se distinguía aún de la razón vital orteguiana⁵⁰. En estos primeros años, la tarea que se propone se cifra en reformar el entendimiento para construir una razón crítica, un nuevo modelo de razón que pueda dar cuenta de aquello arrojado fuera del saber clásico, de la razón que ya no sirve para nombrar el mundo. Es en una carta a Rafael Dieste, con fecha del 7 de noviembre de 1944, cuando M. Zambrano expresa qué es lo que diferencia a la razón poética de la razón vital orteguiana: «Hacer ya años en la guerra sentí que no eran "nuevos principios ni una Reforma de la Razón", como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética... es lo que vengo buscando»⁵¹.

Se sitúa el momento del distanciamiento en los años de la guerra. De estos años es el artículo «La guerra, de Antonio Machado» (1937), uno de los primeros textos en los que ya la autora emplea el término "razón poética"; razón poética predicada en este caso de la labor de A. Machado: «Los hondos laberintos de esta razón poética, de esta razón de amor reintegradora de la rica substancia del mundo. Baste reconocerla como médula de la poesía de Antonio Machado» (S, 68-69). Lo nuevo de la razón poética va a ser el constituirse como razón transformadora del sujeto. No sólo una razón que se ocupe

⁴⁹ La apuesta por la razón, es decir, por razonar que es, dice Ortega en un artículo de 1924, «Ni vitalismo ni racionalismo», «ir de un objeto —cosa o pensamiento— a su principio» (ORTEGA Y GASSER, 1988, 142), es clara en Zambrano. Pues lo que ambos critican es el racionalismo como ideología filosófica, no la racionalidad. Como recuerda Zambrano en este artículo de 1937, lo que denuncia Ortega es que el racionalismo haya olvidado que «La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insosdables de irracionalidad» (S, 78) [ORTEGA Y GASSER, *op. cit.*, 147]. Lo que Ortega señala es que el racionalismo cree «que las cosas —reales o ideales— se comportan como nuestras ideas» (*op. cit.*, 148).

⁵⁰ Razón vital que Ortega expone del siguiente modo: «una razón más amplia y para la cual son racionales no pocos objetos que para la vieja raison o razón conceptual o razón pura son, en efecto, irracionales» (ORTEGA Y GASSER, 1985, 72).

⁵¹ ZAMBRANO, 1991b, 102.

de los objetos olvidados o desechados por la vieja *raison*, como Ortega postulaba, sino una razón que *se deslice por los interiores*. Que se deslice por las entrañas, por el alma⁵².

M. Zambrano se refiere a los años de la guerra para situar su distanciamiento con respecto a Ortega, en lo que añade al tipo de razón que se busca. Es en otra carta anterior, dirigida también a Rafael Dieste, fechada en noviembre de 1937, donde encontramos el giro, que podríamos llamar *vital*—utilizando la terminología de la autora—, hacia esa otra razón que más tarde se llamará “poética”. Es interesante este texto porque permite vislumbrar el momento y las razones de la metamorfosis de la razón orteguiana en razón poética. Sabemos que M. Zambrano tuvo en los años de la guerra civil una actividad intensa comprometida con la causa republicana. En esta carta M. Zambrano se refiere a ello: «*El hecho ha sido para mí tan absoluto que creo he dejado mi personalidad consumida, quemada en ese fuego*»⁵³. El texto muestra a una M. Zambrano distanciada de su compromiso, es decir, haciendo al mismo objeto de reflexión: «*Y eso, sí, estoy de acuerdo, las cosas no son lo 1.º, lo 1.º es el quien. Pero este quien hace el mundo según leyes, la vida humana, la mejor y más alta ley. Entonces, objetividad para mí es humildad, creo que me entenderás; que mi persona sea un puro cristal transparente donde se vean las cosas, donde se cumplan las leyes*»⁵⁴.

A continuación, se hace una crítica de la ideología cristiana, cuyo eje central es la soberbia que se le supone: «*El cristianismo es—no sé si originariamente—mucho de soberbia; quizá el mundo moderno ha vertido su soberbia sobre el cristianismo originario*»⁵⁵. Por una parte, se identifica la soberbia de la ideología cristiana con la soberbia que se critica en la filosofía idealista; por otra parte, la humildad es característica de la nueva razón que se busca. Si la violencia que ha supuesto su compromiso intenso (durante la guerra civil) es lo que ha dejado agotado al sujeto “M. Zambrano”, se abogará ahora por un modo de conocimiento cuya nota primera sea la pasividad. Podemos elaborar, a partir del texto, las siguientes ecuaciones:

subjetividad = soberbia = violencia
objetividad = humildad = pasividad

La pasividad va a ser una de las notas de la nueva razón zambraniana, de la razón poética. Pasividad en el conocimiento que lo emparentará con modos del discurso ajenos a la ortodoxia de la tradición filosófica—caso de la mística. Por otra parte, la subjetividad que se critica se refiere a la subjetividad tal y como interpreta M. Zambrano que es pensada por Descartes, frente a lo cual se dirigirá a pensar otro modo de constitución del sujeto que incorpore estas notas enunciadas ya en 1937.

1.4. UN SABER SOBRE EL ALMA

«*Aparecen aquí, en su germinación, esas dos formas de razón—la medidora y la poética—que han guiado todo mi filosofar [...]. Este mi libro, donde se sigue la trayectoria, el nacimiento, de la razón poética.*»⁵⁶

M. Zambrano considera que es en su artículo de 1934 «Hacia un saber sobre el alma», donde se formula por primera vez, aunque confusamente, el propósito de la razón poética. Si consideramos que la razón poética ha de *deslizarse por los interiores*, veremos que el saber sobre el alma que se reclama en este texto es precisamente el de una razón que transforme esa interioridad, y pueda dar cuenta de ella.

En *La Confesión: género literario* afirma que el peligro de desdén del conjunto del saber la realidad que se nombra con el término *alma* radica en la pesadilla y el delirio en que se convierte la realidad, cuando no se descifra este lugar previo y necesario al conocimiento: «*La anulación de esa previa intimidad con la realidad, especialmente en las regiones no desveladas por el pensamiento—en las que no han alcanzado ser—resultará gravísima, aunque no destruirá el pensamiento mismo. Lo en verdad grave serían esas invisibles enfermedades humanas, el delirio y el desvarío, la pesadilla en que la vida se convierte rodeada de esa rea-*

⁵² Por otra parte, la nueva razón que M. Zambrano busca es múltiple: «*Y ella no es como la otra, tiene, ha de tener muchas formas, será la misma en géneros diferentes*» (*Ibid.*).

⁵³ ZAMBRANO, 1991b, 100.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Op. cit.*, 101.

⁵⁶ Nota a la edición de 1987 de HSA, 9 y 13. Y en «A modo de autobiografía», dice refiriéndose al artículo «Hacia un saber sobre el alma»: «*Ahí está la razón poética ya, pero yo no me daba cuenta*» (ZAMBRANO, 1989a, 9).

lidad opaca, que arrojadas de su lugar adecuado aparecerán sin forma ni figura, o serán dejando un extraño vacío» (CGL, 70).

Librar de la opacidad al alma requiere construir un saber acerca de ella. La necesidad de un saber sobre el alma es el motivo que guía la redacción de este artículo publicado en *Revista de Occidente*. En este texto, que parece motivado por la publicación de la traducción al castellano del libro de Max Scheler *Muerte y Superintendencia*. «*Ordo Amoris*», se insiste en que la razón ofrece, «*en los tiempos que corren*» (HSA, 19), un nuevo sentido, una razón nueva que se revela, y en la cual es posible articular un saber acerca de realidades que antes, en la vieja razón, quedaban solapadas. Tras declarar la necesidad de situarse dentro de una cierta articulación conceptual para poder pensar un problema, M. Zambrano afirma que «*tal sentido antes la revelación que nos ofrece la Razón desde su nuevo sentido. Camino, cauce de vidas*» (HSA, 21). Sin duda, esta nueva articulación conceptual a la que se alude en el texto era la de la Razón Vital orteguiana.

Continúa el texto afirmando que en esta nueva vía abierta por la filosofía—camino abierto por la Razón Vital orteguiana—«*sentimos necesario un saber sobre el alma, un orden de nuestro interior*» (HSA, 21). Este nuevo sentido de la Razón es aquel que, años más tarde⁵⁷, la autora identificará con el «*logos del Manzanares*» que Ortega anunciara en sus *Meditaciones del Quijote*: «*Un logos que constituye un punto de partida indeleble para mi pensamiento, pues que me ha permitido y dado aliento para pensar, no por sí [sic] misma, mi sentir orteguiano acerca de un logos que se hiciera cargo de las entrañas, que llegase hasta ellas y fuese cauce de sentido para ellas; que hiciera ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, recatando la pasividad y el trabajo, y hasta la humillación de lo que late sin ser oído, por no tener palabras*» (A, 123).

Recordemos que este «*logos del Manzanares*» es la razón con la que Ortega trata de dotar de sentido, de unidad, a aquellas zonas de la vida que aún no han logrado acceder a la significación (lo inmediato, la circunstancia⁵⁸), englobando Ortega bajo el término ‘circunstancia’ todo aquello que el sujeto encuentra como dado: fase histórica, nación, fami-

57 Cfr. ZAMBRANO, 1985a.

58 «*Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su logos. Y como espíritu, logos no son más que «sentido», conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstancial, parece casual y fútil de significación»* (ORTEGA Y GASSET, 1987, 23).

lia, cuerpo y psique. Y si la razón vital ha sido el punto de partida del pensar de M. Zambrano (orden y claridad que el maestro lega al discípulo), ya la razón poética, la que se desliza por los interiores, la que quiere dar cuenta del alma, el logos que se hiciera cargo de las entrañas, es el punto que la distancia de Ortega, aquello que, como M. Zambrano señala, ha sido pensado por sí misma.

Interesa señalar que Ortega considera la psique—el alma⁵⁹— como circunstancia, como algo que debe ser «salvado», como algo de lo que hay que encontrar razón. No es extraño entonces que M. Zambrano considere que al redactar este artículo de 1934 la razón que postulaba capaz de descenrañar ese alma fuera razón vital o, al menos, que fuera solidaria de ésta; que lo que proponía en su texto: «*Hay, sí, razones del corazón, hay un orden del corazón que la razón no conoce todavía*» (HSA, 25), fuera acorde a los intereses de la razón que Ortega pensaba⁶⁰.

¿Qué es el alma para M. Zambrano? Negativamente podemos decir que el alma (al igual que para Ortega en «Vitalidad, alma, espíritu») no es la psique objeto de estudio de la Psicología científica, ya que la psicologización del alma⁶¹ constituye una de las consecuencias del racionalismo:

59 En el texto de 1924 «Vitalidad, alma, espíritu» (que M. Zambrano evoca en su artículo «Hacia un saber sobre el alma»), Ortega analiza la estructura de la intimidad humana. Distingue tres zonas o estratos en los que está configurada esta intimidad. Tras criticar la discontinuidad entre alma y cuerpo electuada por Descartes, afirma el movimiento de continuidad en la que se encuentran estas distintas zonas de la intimidad, en las que los límites se confunden. Por ello, se distancian de la psicología—como hará M. Zambrano—, pues ésta es una «*física del alma*», al descomponerla en sus elementos abstractos. Ortega postula tres zonas, tres fenómenos—no como entidades metafísicas, sino como realidades hipotéticas. Estas son: *Vitalidad*, el alma corporal, el estrato más cercano a la materialidad del cuerpo, a la naturaleza. *Espíritu*, mente o yo, lugar de la voluntad y de la razón abstracta; y *Alma*, ámbito intermedio entre los anteriores, «*más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu*», «*región de sentimientos y emociones, deseos, impulsos y apetitos*». También M. Zambrano distinguirá tres zonas: el cuerpo, el alma y la conciencia. Alma como intermediaria entre las otras dos, entre el cuerpo—aquello emparentado con la vida, con la materia—y la conciencia, sede del decir, de la palabra.

60 M. Zambrano relata en una conversación con A. Colinas que cuando llevó este artículo de 1934 a la sede de *Revista de Occidente*, Ortega, tras leerlo, le señaló lo siguiente: «*Estamos todavía aquí y usted ha querido dar el salto al más allá*» (ZAMBRANO, 1986c, 6). Parece que es Ortega el que marca la distancia entre ellos, de lo cual M. Zambrano no se había percatado hasta que éste se lo declara. Por el contrario, M. Zambrano «*creía, por entonces, estar haciendo razón vital y lo que estaba haciendo era razón poética*» (*ibid.*).

61 En varios lugares se refiere la autora a esta cuestión: «*Este espacio fue borrado y en su lugar aparecieron los «hechos psíquicos» o los «actos de conciencia».* Toda realidad, cualquiera que

«Pero entre la naturaleza y el yo del idealismo, quedaba ese trozo del cosmos en el hombre que se ha llamado alma» (HSA, 22). Siendo el alma⁶² lo que Descartes borra del ámbito filosófico:

«Antes, antes de que el yo cartesiano la barrera, había algo llamado alma, que nos imaginamos ahora como este espacio interior; como este reino de cada uno, resoro donde se guardan las ocultas e imprevisibles posibilidades de cada cual, su secreto reino [...]. Algo, especie de lugar, de sede o de potencia, que alcanza contacto con todo, y por ello sede de la intimidad, de eso que precede al conocimiento y que solemos decir familiaridad con algo; lo que es contrario a la extrañeza, lo que nos permite orientarnos [...]. Es algo que no es conocimiento intelectual ni traducible en él, pero que le antecede y sostiene y sin lo cual andará flotando por grande que sea su exactitud y claridad» (CGL, 67-69).

Espacio interior, reino de cada uno, sede de la intimidad, el alma es *esto que precede al conocimiento*. El alma es el lugar en el que el sujeto entra en contacto con la exterioridad, el lugar en el que la realidad confusa—lo que en *El hombre y lo divino* se nombra como *lo sagrado*—es sentida por el sujeto. El alma es la intermediería entre la materia (el cuerpo) y el espíritu o conciencia (la razón). Es la referencia a M. Scheler la que pone sobre la pista de cuál sea la noción de alma que maneja M. Zambrano: «*Max Scheler reclama energicamente un orden del corazón, un orden del alma, que el racionalismo, más que la razón, desconoce*» (HSA, 21-22).

En el texto recordado por M. Zambrano, M. Scheler define el «*ordo amoris*» como «*núcleo del hombre como ser espiritual*», como «*la fuente originaria de donde emana radicalmente todo cuanto sale de este hombre*»⁶³. Este «*ordo amoris*» posee un «*mecanismo selectivo espejal*»⁶⁴ que «*determina no sólo lo que percibe y observa, y lo que deja de percibir y observar, sino también el material mismo de todo posible percibir y observar*»⁶⁵. Un poco más adelante M. Scheler todavía

fuese su manera de ser, tenía que estar fundada y legitimada en un acto de conciencia, aún lo ha de estar. Es lo legítimo, lo existente, lo real. Es el psicologismo consecutivo al cartesianismo» (CGL, 68). O también: «*Indignos casi de la vida, de la vida inmediata, nos presentamos hoy con técnicas, razones técnicas también, análisis igualmente técnicos del alma reducida a psique, a máquina*» (B, 16). También en NM, 90.

62 Lo que M. Zambrano nombrará con diferentes términos: el corazón, lo espontáneo, las entrañas, lo obscuro, la vida dispersa, el mundo en sombra (cf. CGL, 46 y ss).

63 SCHELER, 1934, 110.

64 *Op. cit.*, 111.

65 *Op. cit.*, 112.

hablará de un objetivo ethos, esto es: «*las normas de sus preferencias, determinan también la estructura y contenido de su concepción del mundo, de su conocimiento del mundo, de su pensar del mundo y además su voluntad de entrega o dominación en y sobre las cosas*»⁶⁶. En este sentido, el «*ordo amoris*», el orden del corazón, se refiere—según interpreta Silver⁶⁷—a una selección volitivo-afectiva *a priori* e intencional del mundo. M. Scheler subraya además que el *a priori* no debe identificarse sólo con el pensamiento, tal y como se hace en el racionalismo, pues los elementos emotivos poseen contenidos *a priori* originales que no están tomados del pensamiento, y que deben ser mostrados como independientes: este es el orden del corazón que debe ser pensado.

Si M. Zambrano había afirmado que el alma es «*eso que precede al conocimiento*», ahora podemos entender mejor el sentido de estas palabras. Su noción de «*alma*» remite al ámbito de lo preteórico, al *a priori* no racional del conocimiento, la sede de los apetitos y querencias del sujeto; en términos de la autora: el *sentir originario*. Alma que debe ser pensada, sobre la que hay que construir un saber, para no caer en el delirio.

Pero construir un saber sobre el alma implicará para M. Zambrano construir un saber sobre el tiempo, porque una de esas «*categorías del vivir*» que Ortega reclamara—lo que en este artículo de 1934 se denomina *categorías de vida*⁶⁸—, uno de los *a priori* que constituyen el *sentir originario*⁶⁹ es para M. Zambrano el tiempo: «*Y si nos inclinamos a escuchar nuestro sentir, nuestro originario sentir, nos encontramos sintiendo eso que se llama «sí mismo» y el tiempo [...]. Pues que este sentir originario es un sentirse que es ya de por sí un sostenerse en el continuo y por ello imperceptible [...]. Un sentir ínico que acompaña, sin nunca desvanecerse, a todo sentir y a todo sentimiento; al pensar, al actuar, al decidir*»⁷⁰.

66 *Op. cit.*, 130-131.

67 Cf. SILVER, *op. cit.*, 85-87.

68 Lo que en textos posteriores se llama «*formas íntimas de la vida humana*» (cf. HD y PD).

69 Sentir originario que en *Notas de un método* M. Zambrano contraponde al concepto de subconsciencia: «*El verdadero obstáculo que hace que el sujeto sea aprisionado, sea este estar privado de su sentir originario, confundido tristemente con la subconsciencia, que no existe por sí misma, viene de haber convertido en «psique» al ser humano*» (NM, 55).

70 ZAMBRANO, 1963b, 108.

Si la razón vital orteguiana deriva en *razón histórica*, en una razón que se dirigirá a la génesis de las cosas⁷¹, al momento en que éstas nacieron al tiempo, en una hermenéutica genético-histórica⁷², la razón vital de M. Zambrano se convertirá en una *razón auroral*⁷³. Esta razón poética con la que trata de pensar la aurora (metafora del nacimiento, del comienzo) se dirigirá a pensar una de las notas que acompañan, definiéndolo, ese nacer el tiempo. Y para ello, tratará de dar cuenta del nacer mismo del tiempo de la *génesis* del tiempo. M. Zambrano se siente heredera de Ortega en su propósito, y juzga que lo que se muestra insuficiente y, a la vez, necesario en la Razón Vital es un análisis de la temporalidad:

«Pues en el fondo la cuestión del tiempo, del tiempo propiamente humano, es la que aclararía la «Razón Vital». La filosofía de Ortega nacida de la crítica de la abstracción del tiempo operada por Parménidas exige penetrar de lleno en el tiempo, en el tiempo humano, quizá en los múltiples tiempos en que el hombre ha de moverse. Converge en ello con el pensamiento de la filosofía actual y de la que se espera. Es el horizonte abierto y al par exigido por el pensar en esta especie de mayoría de edad a que el hombre occidental ha llegado. La cuestión en que se juega su ser o no ser».⁷⁴

71 En *Historia como sistema* afirma Ortega lo siguiente: «Debemos esforzarnos en ver las cosas in statu nascenti, en el fieri del que provienen, ver cómo se hace el hecho» (ORTEGA Y GASSET, 1983d, 50).

72 Cf. SLIVER, *op. cit.*, 149.

73 La propia Zambrano enuncia esta distancia: «Es obvio que él dirigió su razón hacia la razón histórica. Yo dirigí la mía hacia la razón poética [...] Era la razón que germina, una razón que no era nueva, pues ya aparece antes de Heráclito. No ya como medida, sino como fuego, como nacimiento: la razón naciente, la aurora» (subrayado nuestro, ZAMBRANO, 1986c, 6).

74 ZAMBRANO, 1956a, 21.

2. LA MULTIPLICIDAD DE LOS TIEMPOS

En M. Zambrano la necesidad de edificar un nuevo saber acerca de la temporalidad se haya condicionada, en cierta medida, por su crítica a la homogeneización del tiempo de la conciencia que, como único modo del tiempo, se desprendería de las tesis idealistas de Descartes sobre aquella. De tal manera que vinculará su crítica a la subjetivización del ser en el cartesianismo (lo que implicaba, por un lado, un rechazo de las tesis relativas a la inmovilidad del ser, a su estatismo, y, por otro, la crítica a la inmediatez de la conciencia, a su imanencia) a una crítica de las tesis relativas al tiempo en las que el tiempo subjetivo es mera analogía de un tiempo objetivo y cuantificable¹. Una idea del tiempo acumulativo y lineal que, como recuerda K. Pomian², se impuso a partir del establecimiento de la razón científica del siglo XVIII. En *Notas de un método* podemos leer lo siguiente:

«A la reducción de las modalidades múltiples de la iluminación corresponde la del tiempo a un tiempo lineal, sucesivo; plano y planificador. Tiempo y luz son las constantes que encuadran, abren y cierran caminos y horizontes a la vida humana y a la vida toda, diríamos, en este Planeta. El modo de habitar en la luz y en su privación, y el modo de transitar por el tiempo determinan los modos diversos de ser hombre [...]. La claridad homogénea, extensa, y el tiempo plano y sucesivo aparecen establecidos por el predominio de la conciencia, sombras de su soledad» (NM, 25-26).

¹ La influencia de la filosofía bergsoniana es patente en M. Zambrano. Ella misma declara su simpatía por las tesis de Bergson relativas al tiempo, por sus análisis de la duración: «Cuando leyó a Bergson le embriagó la crítica del tiempo a imagen y semejanza del espacio; el descubrimiento de «la dureza» y de la intuición» (DD, 131). Mas adelante mostraremos lo que distancia los análisis de M. Zambrano de los de Bergson.

² K. Pomian analiza el proceso de interiorización de la idea de un tiempo cuantitativo de corte newtoniano en el que juegan un papel fundamental los aparatos de medición del tiempo: «A partir del siglo XIV, empieza el largo proceso de adquisición del dominio del tiempo cuantitativo [...] Desde Gassendi y Newton se asimila al puro movimiento uniforme, a la pura regulación de toda una multiplicidad de velocidades en la práctica más cotidiana, la construcción del tiempo cuantitativo de tipo newtoniano tiende a convertirse, en las sociedades industrializadas, en un proceso psicológico interiorizado, espontáneo y general que ocupa los años infantiles; es el tiempo que hoy sigue siendo el cuantitativo del sentido común» (POMIAN, 1990, 361-362).

Frente al modo único de la temporalidad se propone la tesis—que aparece ya en *El sueño creador*—de «la multiplicidad de los tiempos vitales» (SC, 28). Entendiéndose que los diversos modos del tiempo, solapados bajo lo que podía llamarse el cartesianismo, deben ser estudiados. Pero no sólo eso, sino que hay que construir un saber acerca de ellos. En este punto hay que señalar que en uno de sus escritos inéditos (fechado en 1960³) toma como uno de sus puntos de partida para reflexionar sobre el tiempo los análisis de Aristóteles. Esto, que puede parecer a primera vista paradójico, se encuentra justificado por el propio movimiento de la reflexión de la autora. Pues lo que se considera no es tanto el examen del tiempo físico llevado a cabo por Aristóteles («como el tiempo de Aristóteles no para por lo propiamente humano; como el tiempo aristotélico resulta simple; planos⁴), dado que su crítica a la concepción del tiempo homogeneizado afecta también a éste. Pero, más allá de todo esto, lo interesante de este texto es que la autora va a adentrarse dentro de la lógica del pensamiento aristotélico para así inferir la necesidad de reflexionar sus propias tesis acerca de «la multiplicidad de los tiempos»; tesis que ve implicadas en los análisis aristotélicos sobre el movimiento:

«Si todas las cosas están bajo el tiempo, envuélvas en el tiempo y si el ser de las cosas se dice de muchas maneras el tiempo ha de decirse también de varias maneras, si es que el decir corresponde a una realidad, si es que el decir no es puramente lógico, atemporal.

»Y estos modos del ser, no ya las diferentes cosas que son, están bajo el tiempo de la misma manera.

»Indudablemente no. Por eso hay diversas especies de movimiento.

»Si el movimiento se da en el tiempo, y hay diversas clases de movimiento, entonces cada especie de movimiento se ha de dar en un tiempo estructuralmente diverso.»⁵

Se puede afirmar a partir de este breve apunte que M. Zambrano considera su propuesta como un cierto despliegue de la metafísica aristotélica. Pues aceptando la tesis de Aristóteles sobre la diversidad del movimiento, y latiendo en este apunte la afirmación aristotélica de que el

tiempo es algo del movimiento, se concluye, en rigor, que cada movimiento debe tener, asimismo, un tiempo diverso. En cierta manera, ello puede ser considerado como la respuesta a la pista que Ortega trazaba (en su «Pensamiento y “progreso hacia sí mismo” en Aristóteles») con respecto al análisis del tiempo en Aristóteles.

Hay un texto que destaca en la obra de M. Zambrano por estar dedicado explícitamente al análisis de la temporalidad. En realidad, son dos los libros publicados cuyo objeto de estudio es el tiempo, pero ambos pertenecen a un proyecto común. *Los sueños y el tiempo* y *El sueño creador* comenzaron a ser escritos en la década de los años cincuenta⁶. Junto con otros escritos (aún no publicados) formaban parte de una investigación que, según R. Mascarell, constituía el proyecto más ambicioso de M. Zambrano, aquel que daría cuenta de lo fundamental de su filosofía⁷. Aunque parece que desistió de ese gran proyecto—a pesar de que haya cerca de 1.000 páginas escritas pertenecientes al mismo—, no es inadecuado afirmar que en ellos aparece lo fundamental de la filosofía de M. Zambrano. Ello permite estructurar su filosofía en torno a un problema, el del tiempo, articulando tal cuestión como centro que la ordena, y que arroja luz permitiendo explicar el porqué de sus otros escritos.

Parte de *El sueño creador* se publicó en 1957⁸, con carácter de fragmento, formando parte de esa investigación más amplia que no estaba publicada, como se hace constar en la introducción a la edición de 1985⁹. En

6 Rosa Mascarell, la que fuera secretaria de M. Zambrano en sus últimos años de vida, aporta esta información en MASCARELL, 1990.

7 Mascarell afirma con respecto al proyecto de *Los sueños y el tiempo* que M. Zambrano «emplea queriendo escribir la fenomenología del sueño, una teoría del conocimiento ontírico desde la revisión de la Estética Transcendental kantiana y acaba proyectando una ontología del ser humano» (op. cit., 8). En efecto, así podemos leer en un texto fechado el 8-9 de enero de 1957 (M-462) lo siguiente: «El punto de vista de teoría del conocimiento no implica presuposición ninguna. Mas la teoría del conocimiento clásica kantiana ha de ser reformada y así diremos que es una teoría del conocimiento fenomenológica». También en el M-339, en un texto titulado «Los sueños y el tiempo», encontramos una declaración del mismo tipo. Estas declaraciones de Kant mismo no son frecuentes en los textos publicados, sin embargo, los inéditos nos dan un panorama de la importancia que las tesis kantianas tuvieron para la autora a la hora de plantearse su reflexión sobre el tiempo.

8 ZAMBRANO, 1957b.

9 «El presente volumen, “El sueño creador”, es un aspecto de la investigación acerca de los sueños y del tiempo emprendida, por quien esto escribe, hace ya algunos años, y que, a su vez, constituye un punto de partida e investigación acerca del tiempo en la vida humana, en suma, para una concepción del tiempo humano» (SC, 11).

3 M-462, 20 de mayo de 1960, «La unidad y el tiempo» (4 pp.).

4 ZAMBRANO, op. cit., p. 2.

5 *Ibid.*

1992, tras la muerte de M. Zambrano, se publicó *Los sueños y el tiempo*, en una edición prologada por Jesús Moreno Sanz.

El problema que articula las tesis de estos dos volúmenes publicados y de los varios apuntes, esquemas y redacciones que encontramos en los inéditos es el del tiempo, «*del tiempo propiamente humano*», la cuestión que M. Zambrano declaraba fundamental para fertilizar y aclarar la Razón Vital orteguiana. Analizaremos a continuación las tesis que se desarrollan en los múltiples escritos que componen el proyecto que M. Zambrano denominó *Los sueños y el tiempo*.

2.1. LA AURORA DE LA CONCIENCIA

En su introducción a *Los sueños y el tiempo*, M. Zambrano declara que el objetivo del libro es el de hacer «*Una fenomenología del sujeto privado de tiempo, de lo que de él brota incoerciblemente ante el contacto nudo con eso, con ese absoluto con el que se las ve a solas, fuera de su medio*» (ST, 7).

Dos son las cuestiones a considerar para aclarar el sentido de la cita. En primer lugar, por qué se elige como objeto de estudio al *sujeto privado de tiempo*; y en segundo lugar, de qué modo se utiliza el método fenomenológico y en qué medida se distancia y distingue del método husserliano, para precisar cuál sea la fenomenología que se lleva a cabo.

El que el tiempo sea el medio del sujeto se presenta en M. Zambrano como problema que hay que pensar. Cuando se alude al tiempo como “medio”, hay que tener presente que la autora se referirá al tiempo *skesis*, definido como «*la relatividad mediadora entre dos absolutos*» (SC, 50). A lo largo de este trabajo veremos que dos absolutos son esos entre los que media el tiempo sucesivo¹⁰.

Al afirmar que el tiempo es la primera de las categorías de la vida humana—en el sentido de que es lo que permite actualizar una posibilidad—, del *vivir* (distinguiéndose “vida” de “vivir”)¹¹, el lugar de lo real

para el hombre, M. Zambrano hará girar en torno a la cuestión del tiempo sus otros temas de reflexión. Si Ortega otorgaba una primacía ontológica a su concepto de “vida”, siendo ésta realidad *radical*, M. Zambrano, al identificar “vida” con “tiempo”, afirmará que lo radical se cifra en este segundo concepto: el tiempo; aquello que, en rigor, permite el advenimiento del sujeto; en suma, la condición de su posibilidad:

«*Es el tiempo la raíz de toda experiencia. Experiencia quiere decir aquí autognosis, percatación—término de Ortega. Mas percatarse no ya de algo que el sujeto tiene ante sí, sino percatarse—como fundamento de todo percatarse de algo—de estar aquí, de estar incorporado al lugar en que el sujeto habitaba: su cuerpo, desde donde limitado, encerrado y defendido a la par, asiste y se sostiene la pre-existencia. Se da pues el tiempo antes y como condición del existir o del ser entre la realidad, como posibilidad-realización. Y no sólo de la vida vista desde fuera, medida por el tiempo, extendida por la duración, sino de la vida de este privilegiado viviente para el cual el tiempo existe, este que puede decir el tiempo existe para mí y no sólo hay tiempo o existe el tiempo*» (ST, 19).

Por ello, si el tiempo sucesivo era definido como el medio del sujeto¹², se va a juzgar que estudiar un fenómeno que se da en el sujeto, en el que

¹⁰ Si consideramos la crítica que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* acerca de la concepción vulgar del tiempo, la cual se cifrará en considerar a éste como *medio* (Cfr. HEIDEGGER, 1987, 435-471), podríamos pensar que la reflexión de M. Zambrano ha de ser objeto de esta crítica. Mas hay que tener en cuenta que para Heidegger ese medio que sería el tiempo deviene, en este tipo de concepción que critica, *medio homógeno*, y que en M. Zambrano el tiempo va a ser, precisamente, *medio*, sí, mas *heterogéneo*. Para un análisis de la reflexión de Heidegger sobre este punto cfr. DERRIDA, 1989, 63-102, especialmente, 68-69. Además, M. Zambrano considera que Heidegger no ha tenido en cuenta la multiplicidad de tiempos a la hora de elaborar su ontología temporal. De tal manera que el tener en cuenta esas otras estructuras del tiempo permite, precisamente, fertilizar su análisis, y conducir en una dirección diversa a la de Heidegger. Encontramos varios lugares en los que se apunta esta observación. Damos como muestra el siguiente texto: «*El sujeto está envuelto. Heidegger lo ha analizado así. El tiempo como envoltura de aquel que pregunta. Mas hay que proseguir y llegar hasta el sujeto no a la muerte o hasta la muerte como Heidegger ha hecho, sino hasta la vida continua hasta la vida eterna. Heidegger no ha podido hacerlo porque sólo / ha considerado un tiempo, porque se ha detenido ante esta primera forma de la apariencia temporal. El descubrimiento de la atemporalidad de los sueños da ya otra cosa, no sólo dos tiempos por el pronto, sino algo más: una referencia por caída, a una supratemporalidad, una sombra de la supratemporalidad buscada por el sujeto en su continuo trascender el instante. Y si no se considera este trascender de los instantes como un indicio se llega como Heidegger a la muerte como término. Y el tiempo no es ya un *medio*» (M-462, 22 de marzo de 1956, «El tiempo apariciencia» [5 pp.], pp. 4-5). Más allá de la justicia del análisis, lo que nos importa aquí es señalar la representación que M. Zambrano se hace de su eventual relación con Heidegger.*

¹¹ «*Existir es un movimiento en que se actualiza una esencia. Existir es el movimiento propio de ser, como el vivir actualiza la vida*» (SC, 68, nota 1).

éste se encuentra privado de su medio peculiar (el tiempo sucesivo), permite adentrarse en una nueva posibilidad para el conocimiento, al constituirse esta experiencia del sujeto privado de tiempo en manifestación primera de lo que el sujeto es y llega a ser.

M. Zambrano juzga que uno de estos fenómenos en los que se da la carencia de tiempo sucesivo lo constituye el sueño, «*Pues el sujeto está en sueños privado de lo que el nacimiento da ante todo, aún antes que conciencia: tiempo, fluir temporal*» (ST, 3). Los sueños se le muestran como una «*etapa intermedia entre el no ser—el no haber nacido—y la vida en la conciencia, en el fluir temporales*» (ST, 3). Se recoge la imagen de un fenómeno que, dentro de la filosofía, ya desde Heráclito, representaba este aspecto mediático entre dos ámbitos: el de la conciencia y el de la negación de ésta.

Pues el carácter de los sueños es ambiguo. Por una parte, muestran falta de tiempo, representando la situación prenatal. Mas, por otra parte, la posibilidad de soñar sólo puede darse en el que ha nacido, por tanto, en aquel que ha entrado ya en la sucesividad. Este carácter intermedio de los sueños podemos ilustrarlo utilizando una de las imágenes más recurrentes de M. Zambrano: la imagen de la *aurora*. Aurora, que en su sentido recto remite al momento en el que la noche deja paso al día, momento en el que ambos se confunden: imagen, pues, que remite a un *límite*. En el caso que ahora nos ocupa, los sueños van a representar el límite entre el no ser (el antes del nacimiento, la falta de tiempo), y el ser (tiempo que fluye). Mas—como recordaba Aristóteles a propósito del continuo—todo límite implica un contacto entre las partes que distingue. De tal modo que los sueños no son carencia total de tiempo, no son equivalentes al momento místico que constituye el antes del nacimiento, sino que en ellos será posible que se introduzca algo de la otra de las partes que delimita. Será posible, y necesario, que en los sueños se introduzca el tiempo (en tanto que sucesivo), precisamente, para *deportar*. Utilizando esta misma imagen se podrá afirmar que los sueños son *la aurora del tiempo*: límite en el que el tiempo se muestra en su modo primario de aparecer, el *a priori* del tiempo, lo que es antes de ser tiempo del fluir.

No obstante, los sueños son solamente uno de los posibles fenómenos en los que surge una dimensión del tiempo distinta al tiempo de la vigilia. En los sueños, la dimensión del tiempo que aparece es la de su *pri-*

viación. M. Zambrano sugiere que pudiera haber otras dimensiones del tiempo, distintas tanto de la de la vigilia como de la del sueño: «*Al igual que en sueños yace sin tiempo, podría encontrarse en otra condición que no fuera tampoco la de la vigilia. Y aún podría suponerlo en otro tiempo, en otra dimensión del tiempo totalmente desconocida o bien insinuada*» (ST, 7). Esta sugerencia de M. Zambrano, que ella no estudia—su propósito es el de analizar el tiempo en esa conjunción entre sueños y vigilia—, nos remite a las experiencias que relatan escritores como De Quincey, Benjamin o Huxley, entre otros. En estos textos, los autores analizan experiencias de la temporalidad alejadas de la común experiencia de la vigilia. Resta saber si este distinto modo del tiempo que encuentran en sus experiencias es análogo al que M. Zambrano analiza para los sueños, o, por el contrario, es también ajeno a éste¹³.

¹³ En un trabajo anterior (BALZA, 1994), hemos analizado la cuestión que aquí planteamos. Al leer los textos de estos autores (DE QUINCEY, 1985 y 1990; BENJAMIN, 1990a; HUXLEY, 1992), la primera analogía que cabe señalar, con respecto al problema que analiza M. Zambrano, es que éstos utilizan la metáfora del sueño para describir las experiencias sufridas con diversos fármacos. Por otra parte, la imagen de la embriaguez como sueño es recurrente en la literatura. Valga como ejemplo la comparación que encontramos en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: «*Tiempo es el incontinente como el que sabe y ve, sino como el que está dormido o embriagado*» (ARISTÓTELES, 1989, 1152a, p. 115). Pero el caso es que todos estos autores coinciden en que su embriaguez les ha proporcionado un tipo de disposición temporal extraordinaria, alejada de la común temporalidad de la vigilia; lo que les lleva a afirmar, en algunos momentos, que se han librado del tiempo: así, De Quincey dice: «*el comedor de opio es demasiado feliz para notar el paso del tiempo*» (1990, 67); Benjamin escribe acerca de ese «*humor maravilloso, feliz, tanto más pronto cuanto que el mundo espacial y temporal es contingente*» (op. cit., 29); y Huxley observa que si la droga «*le procurara una iluminación breve, pero sin tiempo, tanto mejor*» (op. cit., 76). De este modo, en la embriaguez nos encontraríamos con un tiempo ajeno al tiempo de la vigilia. Estos autores tratan de matizar cuál es el nuevo carácter de este tiempo, qué es aquello que lo distingue del tiempo ordinario, de la temporalidad de la vigilia. Se trataría de la imposibilidad que constata acerca de una medición cuantitativa del tiempo de la embriaguez; lo que resta, entonces, es su medición cualitativa: en esta duración nueva el reloj de Huxley «*estaba en otro universo*» (op. cit., 20) y a Benjamin se le «*ha evaluado el tiempo*», pues «*su reloj anda para atrás*» (op. cit., 64). Es decir, que en la embriaguez no se puede dar razón del cuánto del delirio, esto es, de su duración, de la cantidad de días, de horas, de minutos que compone la embriaguez, al no valer ya la medida habitual de la vigilia, la del tiempo cronologizado. Sólo queda, entonces, señalar cómo ha sido la experiencia, no cuánto tiempo duró. En definitiva, teniendo en cuenta los parámetros de la medida de la vigilia, se sabe que es una la embriaguez, que es una unidad de tiempo—una noche, por ejemplo—su duración, mas se vive como un sueño; esto es, como un

Antes de examinar en qué sentido es fenomenología lo que M. Zambrano se propone, veamos un texto no publicado que aclara algunas afirmaciones que habremos de encontrar más adelante. M. Zambrano se posiciona acerca de la dirección en que se encaminan sus análisis, declarando de dónde surgen —lo que en sus libros publicados ocurre más raramente:

«Parte y origina a la vez una idea distinta del "Fenómeno".»

»Y porque el fenómeno lo es de la Vida Humana, no sólo de la conciencia como en Husserl. (En este punto está la filialidad con el pensamiento de Ortega).

»Pero la Vida Humana lo es de un específico sujeto. Y por tanto la vida misma es el fenómeno de ese sujeto, que rodea a ese sujeto. Que envuelve a ese sujeto no coincidente con ella.

»Por tanto todo este libro y los que le sigan de El Tiempo en la Vida Humana son fenomenología de un sujeto: el hombre. Una fenomenología de una metafísica o dicho de otro modo: de un continuo trascender.

»La fenomenología de Los Sueños lleva a una Teoría del Conocimiento de este conocer y hacer pasivos o en la pasividad. Y es su filialidad kantiana. La Fenomenología de Husserl parte de Descartes. La de la autora de Kant y de Ortega. Y aunque parezca extraño: de Aristóteles». ¹⁴

La autora toma en consideración los análisis de Kant, Ortega y Aristóteles, pero se posiciona frente a los de Descartes y Husserl. Hemos visto brevemente en qué sentido no debe sorprender que se manifieste esta filialidad aristotélica. Ahora examinaremos de qué modo sus análisis sobre el tiempo muestran sus vínculos con Ortega frente a Husserl, para ya en el próximo apartado analizar en qué sentido preciso puede ser considerada kantiana.

M. Zambrano interpreta que Husserl (y Freud) han iniciado ya el camino del análisis de modos del tiempo diversos a lo que ha sido analizado como tiempo sucesivo. Y, sin embargo, piensa que sus análisis no son suficientes. Y no son suficientes en el sentido siguiente: «Una nueva con-

parentesis temporal en la vigilia, como reducción efectuada sobre el tiempo sucesivo vigente en la vigilia (sobre este tema, en referencia a una experiencia con ácido lisérgico, en la que se identifica ésta con un "sueño" y se analiza su diversa temporalidad, ver García Calvo, 1993, 43) Este rasgo es común con el que M. Zambrano analizará para los sueños. Así, podríamos hablar de la *atemporalidad* de la embriaguez, en el sentido que la autora imprime a este concepto. Quiera saber cuál es el orden que impetra en ese tiempo de la embriaguez y cómo es posible medir cuantitativamente el tiempo nuevo que la experiencia con los fármacos proporciona.

¹⁴ ZAMBRANO, M.-462. «Los sueños y el tiempo» (sin fecha asegurada, muy probablemente de los años 50).

cepción de la claridad, una atención a las formas discontinuas de la luz y del tiempo, se abre camino ya, aun dentro de la llamada psicología de lo profundo. Y así también, en la Fenomenología de Husserl. Ambas carecen de una última exploración metafísica. Una metafísica experimental, que sin pretensiones de totalidad haga posible la experiencia humana, ha de estar al nacer» (NM, 26).

La pregunta que cabe plantearse es la siguiente: ¿acaso lo que se articula como pensamiento de M. Zambrano puede ser entendido como la constitución de una *metafísica experimental*? O, al menos, ¿pueden ser interpretados sus textos como el intento de construir un saber que pueda dar cuenta de la experiencia? De momento, analicemos los argumentos que se esgrimen para distanciarse de Freud y de Husserl.

Ante todo, hay que examinar el modo en el que M. Zambrano se sitúa frente a Freud, pues su alejamiento de las tesis freudianas derivará de la manera en la que interpreta los análisis de Freud sobre el inconsciente.

M. Zambrano tiene en cuenta el análisis de Freud sobre los sueños sólo para distinguirse de él. Considera necesario articular la *legitimidad de los sueños* para poder mostrar la necesidad de esta experiencia, y su modo de imbricarse en el conjunto de las otras experiencias. En una afirmación que evoca las tesis kantianas sobre el tiempo, declara cuál sea el punto central de su análisis: señalar la validez de los sueños atendiendo a su forma trascendental: el tiempo.

Es en este punto en el que cree distanciarse de Freud. Pues, según la autora, Freud sólo ha atendido al contenido de los sueños, no a su *forma*. Es a la materia de los sueños a lo que se ha dirigido el análisis freudiano, no a su *estructura* temporal: «El desdichar antes indicado pues, no se refiere al contenido de los sueños tal como se ha venido haciendo primero por las antiguas y más o menos serias claves de los sueños, y en la época moderna por Freud y sus seguidores. Lo que nos permite desdichar los sueños es el tiempo y ellos a su vez permiten acercarse al tiempo tal como es vivido por el hombre» (ST, 8).

Acompañando a esta crítica, se expone a continuación el punto que marcará la distancia con respecto a Freud: lo que se critica a Freud es que éste no haya tenido en cuenta que la primera inhibición, la primera repetición, la que marca la formación de lo inconsciente —aun antes de la inhibición moral—, es la causada por el tiempo ¹⁵.

¹⁵ Cfr. ST, 16; ST, 68. Asimismo en *Los bienaventurados*: «Que la conciencia inhibe un sabio de raza hebrea lo recordo, mas, tímido e irreligioso, no pudo divisar la extensión efectiva de esta inhibición» (B, 15).

Esto implica afirmar que Freud no ha tenido en cuenta la estructura temporal de los sueños como un modo del tiempo distinto al de la vigilia. Y, sin embargo, los textos de Freud dicen lo contrario. Veamos estas líneas de *Más allá del principio del placer*: «Hemos visto que los procesos anímicos inconscientes se hallan en sí "fuera del tiempo": Esto quiere decir, en primer lugar, que no pueden ser ordenados temporalmente, que el tiempo no cambia nada en ellos y que no se les puede aplicar la idea de tiempo»¹⁶. La idea de la atemporalidad que maneja Freud será similar a la idea de atemporalidad que M. Zambrano presenta en su texto. Además, estamos de acuerdo con F. Rella cuando afirma que Freud levanta acta de un tiempo lineal progresivo y, a su vez, de un tiempo lineal regresivo; que el objeto del trabajo analítico es el de construir un tiempo diferente al de la conciencia; que este trabajo es el de un proceso de transformación del tiempo¹⁷. Lo menos que se puede decir es que M. Zambrano no ha tenido en cuenta estos aspectos de la analítica freudiana. Pues si Freud trata de construir en el espacio analítico un tiempo nuevo, el que emerge del tiempo de la repetición de lo reprimido en las formaciones del inconsciente, a pesar de lo que M. Zambrano deja leer en sus textos, se encontrará—en este punto preciso—más cercana a los análisis freudianos de lo que ella supone. Cuando analiza el tiempo reprimido, la *époché* del tiempo sucesivo, que retorna en los sueños o en virtud de la memoria, los descubrimientos freudianos no disciparán de tales análisis.

Con respecto a la distancia que se mantiene hacia Husserl se plantean varias cuestiones. En primer lugar, tras declarar que el objetivo del texto es el de hacer «una fenomenología del sujeto privado de tiempo», puntualiza que fenomenología sí, mas no en el sentido de Husserl, y ello por varias razones. Veamos la primera:

«Ante todo porque aquí no es necesario practicar la *époché* acerca de la creación en la realidad. Tratándose del mundo del sueño hay que esforzarse más bien en lo contrario, en concederles realidad, la suya, pues que nos enfrentamos con él desde la vigilia, en la cual aparecen destinados para la conciencia que los rechaza o simplemente los descalifica. Mas en realidad no existe este problema, ya que la realidad que nos esforzamos en admitir de ellos es, en rea-

16 FREUD, 1988a, 2520.

17 Cfr. RELLA, op. cit., 112 y 136-137.

lidad, propia de una parte de la vida, su parte en sombra. La diferencia pues con el método de Husserl reside en un punto que se mantendría igualmente si se tratase de un fenómeno de la vida de la conciencia plena. Y es justamente el no mantenimiento de la *époché*, la no reducción fenomenológica, [...] pues se trata justamente de perseguir y señalar los elementos de realidad aun dentro del sueño mismo» (ST, 5-6).

Recordemos que reducción fenomenológica es suspensión de la ejecutividad de lo que Husserl llama la *conciencia natural* desde otra conciencia, la *reflexiva*. *Époché*, por su parte, es suspensión de la ejecutividad de la conciencia natural, la operación por la que se efectúa esa reducción trascendental¹⁸. Frente a Husserl, Ortega nos presenta en una nota de *La idea de principio en Leibniz*... lo que llama su "objeción liminar" a la fenomenología¹⁹, que podemos resumir de la siguiente manera: de lo que acusa Ortega a Husserl es de estar inscrito en la tradición cartesiana. De lo que le acusa es de aceptar y mantener como descripción válida lo que no es más que una hipótesis: la hipótesis de la conciencia heredada de Descartes; pues no hay tal fenómeno «conciencia de». Por lo tanto, presumir la validez de una conciencia, la reflexiva, frente a otra, la natural, carece de sentido, pues ambas son la misma hipótesis, y, por lo tanto, ambas presencian el mismo carácter de realidad. Lo que Ortega plantea frente a Husserl es que: «no hay conciencia como forma primaria de relación entre el llamado «sujeto» y los llamados «objetos»; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre, esto es, vivir humano»²⁰.

Los ecos de esta crítica resuenan en el texto de M. Zambrano. Se niega la reducción trascendental husserliana, porque la autora parte asumiendo la crítica de Ortega. En este sentido es en el que cabe entender la

18 Husserl define del siguiente modo el "principio gnoseológico" de la fenomenología: «que en toda investigación de teoría del conocimiento, sea cual sea el tipo de conocimiento concernido, hay que llevar a cabo la reducción gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda transcendencia que inter venga con el índice de la desconexión, o con el índice de la indiferencia, con el índice gnoseológico cero, con un índice que proclama: aquí no me importa en absoluto la existencia de todas esas transcendencias, crea yo o no en ella; éste no es el lugar de juzgar acerca de ella; ese asunto queda aquí completamente fuera de juego» (HUSSERL, 1982, 51).

19 Cfr. ORTEGA Y GASSET, 1979, 272-274. Para un análisis detallado de la crítica de Ortega a Husserl, véase SLIVER, 1978. La reacción de Ortega frente a Husserl vendría de que lo asimila a la tradición idealista de Descartes y Kant por «reducir todas las cuestiones de la naturaleza de los objetos a las preguntas por la naturaleza de las actividades del pensamiento» (SLIVER, op. cit., 91).

20 ORTEGA Y GASSET, 1979, 274.

“filiación” orteguiana que reclamaba para su fenomenología. Si la conciencia es mera hipótesis, y no hay ya una conciencia privilegiada frente a una conciencia natural, se otorgará realidad al objeto percibido por lo que era presentado por Husserl como la conciencia natural; en este caso, se otorgará realidad al fenómeno del sueño. En otras palabras, no se efectúa ya la *epoché*, no se descarta como objeto de conocimiento lo percibido por esa conciencia. Como dice Ortega en el texto citado: «*La abstracción y la percepción tienen por sí derechos iguales*»²¹, pues no hay una alta instancia de la conciencia que certifique la garantía de realidad del fenómeno que se percibe. Y M. Zambrano añadirá, ahondando en la crítica de Ortega, que, al contrario de lo que Husserl afirmara, la supuesta “actitud natural” tiende a negar realidad a fenómenos como el del sueño, sin necesidad de practicar *epoché* por parte de una conciencia reflexiva. De ahí la necesidad de otorgar realidad al fenómeno del sueño.

En segundo lugar, M. Zambrano señala que se da una especie de *epoché* natural: hay una preselección emotiva del mundo; se trata del *a priori* del alma, del orden del corazón, que analizábamos en el primer capítulo. En esta reducción, en esta preselección, el tiempo es el elemento primero. Si Husserl declaraba la necesidad de practicar la *epoché* sobre el tiempo²², M. Zambrano, por el contrario, afirmará que la reducción del tiempo *está ya dada*. Pues percibir el mundo, lo dado, se hace en virtud de un paréntesis temporal que se efectúa, podemos decir, de manera “natural”: «*La suspensión pues, la epoché a practicar aquí, está dada ya por la materia misma; es la epoché del tiempo sucesivo*» (ST, 6)²³. Por un lado, queda el tiempo constituido de la conciencia como tiempo sucesivo y, por otro, lo reducido por esta conciencia, que será atemporalidad. El concepto de *sueño* remitirá a

21 *Op. cit.*, 273.

22 Husserl dice lo siguiente con respecto al tiempo: «*Para obtener el fenómeno puro, habrán entonces de poner otra vez en cuestión el yo e igualmente el tiempo, el mundo*» (*op. cit.*, 55). Aunque, no obstante, según observa SAN MARTÍN (1987, 52), Husserl llegue a distinguir el tiempo objetivo del subjetivo, y trate de pensar cómo se constituye la temporalidad de la conciencia.

23 En *Los sueños y el tiempo* se considera que la conciencia, en su modo de constituirse, practica ya una reducción sobre el tiempo. Sin embargo, otros textos de la autora señalan otros estratos del análisis. Por ejemplo, en *Delirio y Destino* (1989) se encuentran exploraciones más cercanas a una posición bergsoniana, considerando el tiempo establecido de la conciencia como linealidad homogénea. Se llama en este texto por la posibilidad, no dada, de efectuar una reducción sobre el tiempo sucesivo: «*Y si se pudiese obtener la «epoché» del tiempo, a lo menos del tiempo sucesivo, de los instantes numerables que se suceden los unos a los otros*» (DD, 132).

lo que queda fuera del tiempo sucesivo, aquello sobre lo que la conciencia, al constituirse, efectúa una reducción temporal.

En tercer lugar, y con relación al problema del tiempo, M. Zambrano sitúa la filosofía de Husserl como asumiendo la creencia en la que se encuentra el pensamiento postcartesiano: «*el declarar que la presencia es el modo temporal del hombre*» (SC, 45). Frente a ello, aquí no se rechaza la necesidad del *presente* en la constitución del tiempo, sino que se niega la posibilidad de que todo modo temporal pueda devenir modo de la presencia. Un punto central de su análisis girará en torno a esta cuestión: en señalar la imposibilidad de un acceso completo a la presencia de los otros modos del tiempo, subrayando la necesidad de tal imposibilidad, pues lo contrario, esto es, una presencia total, implicaría paradójicamente la negación de lo que va a aparecer bajo el concepto que M. Zambrano acuñará de *presente*. Se insiste en que la estructura de la presencia es y debe ser relativa, pues sólo una tal estructura del tiempo —estructura de claro-oscuro— ha de permitir el advenimiento del sujeto.

Además, se subraya la imposibilidad de un conocimiento inmediato, ya sea de la conciencia, ya sea del objeto. No hay inmediatez posible en el conocimiento. Ya Ortega analizaba esta cuestión en «Ensayo de Estética a manera de prólogo». La temporalidad inherente al acto de conocimiento determina el que en el conocer nada sea actual, presente, sino que la aprehensión de lo dado se efectúa siempre *a posteriori*, es decir, cuando ha pasado tiempo²⁴.

Por último, según observa Silver²⁵, la única reducción que Ortega proponía era la de disolver el vínculo con la vida práctica para reflexionar. Esto es, “pararse a pensar”. Esta reducción, esta *epoché* del tiempo cotidiano, este hacer un vacío en el tiempo sucesivo para el pensamiento será también objeto de reflexión en M. Zambrano.

Si la fenomenología que M. Zambrano se propone no es husserliana²⁶, ¿qué distingue a este peculiar método fenomenológico? Quizá sirva lo

24 De ahí el origen y la necesidad del recuerdo y de la memoria: «*No habría recuerdo si cada instante o suceso de la vida, fuese actual; si todo lo que nos ocurre fuese aprehendido en su acontecer, sería pura actualidad*» (ZAMBRANO, 1943b, 80).

25 *Cfr.* SILVER, *op. cit.*, 125.

26 En la introducción de *Los bienaventurados* se distancia rotundamente de Husserl al considerar una forma extrema del ascetismo filosófico: «*Y si no más riguroso, más renunciador aún es el*

que Ortega escribía acerca del carácter de este método para aproximarnos al concepto de fenomenología que tiene M. Zambrano: «*el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto éste significa un pensar sintético o intuitivo y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional*»²⁷. Se describe el método fenomenológico como «*una reflexión sobre los datos de nuestro sentir [...] Porque hemos perdido, si alguna vez lo tuvimos, el contacto inmediato con lo real en sí mismo*»²⁸. Se precisa que el término fenomenología se adopta como «*estado del "fenómeno"; y fenómeno es aquello que se manifiesta, que aparece. Esto no implica ni obliga al uso del método fenomenológico de Husserl, pues se trata de la acepción original de la palabra "fenómeno"*» (SC, 13).

No obstante, estas breves caracterizaciones de su método fenomenológico son un tanto vagas. Quizá sea en un apunte fechado en 1958 donde encontramos una definición un tanto más precisa:

«*Por tanto la "Fenomenología" lejos de poner entre paréntesis la realidad la va a buscar a dejarla aparecer más bien.*

«*Fenomenología: búsqueda pasiva de la realidad. Búsqueda analítica de la realidad para dejarla aparecer aislándola como sucede en un análisis químico biológico. Aislar pues lo real y su modo propio de aparición aun deformado como está en los sueños.*

«*Búsqueda pasiva... pasiva por eliminar cuanto sea posible toda idea todo supuesto. La descripción es pues verdadero instrumento más aún: un órgano pues que tiene una finalidad. Fenomenología y lógica.*

«*Pasividad. Indiferencia. No exclusión por principio de nada de la contradicción misma.*»²⁹

En este texto hallamos una de las notas relativas al método de M. Zambrano que va a jugar un papel clave en su construcción: la *pasividad*. Por otra parte, si Ortega otorgaba los mismos derechos gnoseológicos a la percepción y a la alucinación, M. Zambrano insiste en la necesidad de

positivismo en todas sus formas y naturalmente en la más extrema: el método fenomenológico» (B, 11). Por otra parte, Husserl proclamaba la necesidad de desvincularse de todo conocimiento dado a la hora de filosofar: «*la filosofía pura tenga que prescindir de todo el trabajo intelectual realizado en las ciencias naturales y en la sabiduría y los conocimientos naturales no organizados en ciencias: no le es lícito hacer de él ningún uso*» (HUSSEK, 1982, 34). M. Zambrano, por el contrario, va a tener muy en cuenta el saber recogido en la literatura al hacer filosofía, al pensar qué conocimiento de los tiempos múltiples ofrece.

²⁷ ORTEGA Y GASSER, 1979, 271.

²⁸ ZAMBRANO, 1970b, 112.

²⁹ M-462, fechado el 3 de septiembre de 1958.

permitir "transparecer" la realidad (en el sentido de "lo que hay"), sin establecer *a priori* una reducción del fenómeno. Es decir, que tanto la alucinación como la percepción son apariciones, esto es, *fenómenos*. Hasta aquí lo que M. Zambrano propone no se aparta de lo que ya Ortega afirmara. Si bien decíamos que M. Zambrano parte de ese "orden y claridad" que ella declara haber encontrado en Ortega, mas, precisamente, para emprender su propio recorrido de pensamiento, debemos señalar cuál es el punto de fuga que marca el método filosófico que M. Zambrano propone. Pues bien, éste se cifra en que si, por una parte, «*sólo puede haber método cuando las apariciones se tornan punto de partida*»³⁰, por otra —y ésta es la distancia que aleja a M. Zambrano de Ortega— «*El Tiempo es la primera apariencia en que las cosas están envueltas para el hombre. Es la primera apariencia con la cual tropeçamos. Por eso sólo es ineludible reducirlo a medio de apariciones*» (*ibid.*). De este modo, al señalar el tiempo como primer fenómeno, M. Zambrano se va a encaminar a elaborar una ontología del tiempo que dé cuenta de las diversas estructuras temporales, en tanto que éstas envuelven y permiten distinguir la diversidad de fenómenos que se dan en él.

M. Zambrano se propone en *Los sueños y el tiempo* llevar a cabo un análisis trascendental del sujeto. Es decir, un análisis de las condiciones de posibilidad para que este sujeto devenga tal sujeto. Por ello, y dado que el tiempo es una de esas condiciones de posibilidad, se dispone a analizar sus distintos modos, «*la multiplicidad de tiempos vitales*», las especies de ese tiempo. De este modo, el análisis de los tiempos que se muestran en el fenómeno del sueño —la pretemporalidad y la atemporalidad, estructuras que también se darán en la vigilia— se le impone necesario, puesto que estas estructuras permiten dar cuenta de configuraciones del tiempo que, en el mero análisis del tiempo sucesivo, no aparecen. La necesidad de este examen del sueño —y de los modos del tiempo que allí se descubren— radica en la interrelación que mantienen entre sí las especies del tiempo. Esto es, la necesidad de tal análisis lo justifica afirmando que en el estudio separado de la estructura temporal de la vigilia —el tiempo sucesivo— aparecerá tan sólo una forma del tiempo recorrida. Y ello debido a que en tal análisis no se tiene en cuenta aquello que como sombra y funda-

³⁰M-462, «El tiempo apariencia» (5 pp., 22 de marzo de 1956), p. 1.

mento de la posibilidad de esta vigilia la acompaña—los otros modos del tiempo. Por tanto, para la explicación de uno de esos modos, será necesario recorrer todas sus especies; pues es a partir de la dialéctica que mantienen entre sí todas estas especies que se constituye cada modo temporal.

Un ejemplo del análisis que hemos mencionado, que es mero análisis de una forma temporal, es el que predomina en el racionalismo a partir de la reducción del tiempo a un tiempo matematizado. El que a partir del siglo XVII sea objeto prioritario, a la hora de pensar el tiempo, una de sus formas, el tiempo físico—extenso—, condiciona que el tiempo sucesivo de la conciencia sea análogamente representado con sus mismos caracteres. Ello recorta y cercena, sin embargo, ese modo del tiempo. Lo que subraya M. Zambrano no es sólo que en el pensamiento postcartesiano no tengan ningún lugar los otros modos del tiempo, sino que ello deriva de la perspectiva del análisis que se adopta al explorar una forma temporal; en este caso, el análisis del tiempo sucesivo de la conciencia como tiempo extenso. De modo tal que el tiempo sucesivo aparece amputado en sus dimensiones múltiples al reducirlo sólo al modo de la presencia homogénea: «Y así, el tiempo sucesivo mismo viene a estar amputado de sus elementales dimensiones. El pasado como tal no existe, ha de hacerse presente para ello, «representarse», ganando así un presente que quizá no tuvo. Y en cuanto al porvenir, cuando del imprevisible, imitado futuro, queda reducido al presente, [...] se ha renunciado al futuro, reduciéndolo al simple, previsible porvenir visto, previsto desde el presente. Es un tiempo planificado» (SC, 44-45).

Este tiempo sucesivo y planificado de la conciencia corresponde al tiempo reducido a una de sus dimensiones; reducción provocada por la creencia de que es posible la continua presencia. Por el contrario, al plantearse M. Zambrano la hipótesis de una experiencia de tal tipo (una experiencia en la que la asunción global de lo dado fuera posible, es decir, una conciencia que estuviera en continua alerta, sin descanso ninguno), concluye la imposibilidad de que toda percepción pueda llegar, en rigor, al modo de la presencia. No va a ser en esta experiencia del tiempo, por tanto, donde puede ser alojado el sujeto. Pues este tiempo compacto, lleno, sin fisuras, representa la condena del tiempo: su atemporalidad.

Lo que interesa señalar es que si bien M. Zambrano, de cuando en cuando, enfrenta de modo implícito en sus textos (más explícitamente en sus escritos inéditos) su análisis de la temporalidad a otros que se han llevado a cabo históricamente (caso que hemos mencionado: el de Descartes o Husserl, incluso Heidegger, o también, como veremos, Bergson y Kant), su particular exploración de la temporalidad incide en poner de manifiesto que la inhibición temporal y el adecuarse a un modo cercenado del tiempo es nota característica de la constitución ontológica del sujeto. De ahí, como hemos visto, su crítica a Freud con respecto a cuál sea la primera y radical inhibición en el sujeto. Pues lo que M. Zambrano está tratando de pensar es un nuevo modo de constitución de la subjetividad articulada a partir del tamiz de la crítica a la subjetividad cartesiana.

2.2. LA EPOJÉ TEMPORAL. LA DISCONTINUIDAD

Entender la siguiente afirmación de M. Zambrano como lugar del que parte a la hora de reflexionar sobre el tiempo, aclara la dirección que toman sus análisis: «Pues donde comienza la vida comienza la discontinuidad» (ST, 41). Es la estructura de la presencia-ausencia, de lo oculto y de lo presente, de la claridad-oscuridad, la que M. Zambrano explora en el sujeto. Y así, frente a «la discontinuidad que es necesaria para que seamos libres» (SC, 20), la continuidad es, más bien, el reposo de la vida, reposo que representa, sin embargo, «su infierno» (ST, 62)³¹.

Que el concepto de discontinuidad sea el que define el de realidad («Allí donde comienza la realidad comienza la diferencia y, con ella, la discontinuidad» [ST, 63]) señalará la determinación filosófica que late en los textos: pues se tratará de pensar qué sea “tiempo” estableciendo su diversidad; diversidad del tiempo que, a su vez, ha de delimitar la estructura heterogénea de lo real. De tal modo que “tiempo” y “realidad” van a constituirse en M. Zambrano como conceptos dependientes entre sí, conformando el uno al otro. En este sentido, nada más alejado de una actitud mística, entendiéndose ésta como aspiración a situarse en el continuo, aspiración a yacer en

³¹ Antonio Machado en su *Juan de Mairena* califica al tiempo de infierno: «Es el infierno la espeluznante mansión del tiempo, en cuyo círculo más hondo está Satánis dando cuerda a un reloj gigantesco por su propia mano» (Machado, 1989, 1936-1937).

la indiferencia y confusión, afirmando además la suprema realidad de este homogéneo continuo. Por ello, asimilar la actitud de M. Zambrano con la de la mística es desacertado, al menos en este sentido. Y es que a pesar de que reconozca el carácter ambivalente de la continuidad, el que ésta se presente a un mismo tiempo como aquello insoportable y como aquel fondo generador de diferencias, y de que, por otra parte, considere en su método de conocimiento la necesidad de sumergirse en esta continuidad³², para M. Zambrano se tratará de *encontrar palabra*, esto es, *estructura discontinua*, para lo que se presenta como continuo. O, dicho de un modo más preciso, que la posibilidad de permanecer en lo continuo sólo se da al precio de quedar en la mudéz, ya que la estructura propia de lo que define al sujeto es la discontinuidad³³.

Hay que distinguir, no obstante, los diversos usos que M. Zambrano efectúa del concepto de "realidad". Por una parte, el concepto de realidad tal y como es analizado en *El hombre y lo divino*: aquí corresponde a lo que la autora examina como *lo sagrado*. En este sentido, la realidad es el *continuum* primero: «*La realidad agobia y no se sabe su nombre. Es continua ya que todo lo llena*» (subrayado nuestro, HD, 29-30). Lo sagrado se opone a lo que se nombra como *lo divino*. Lo divino, por su parte, es ya discontinuidad efectuada por el sujeto sobre la continuidad primera (lo sagrado). Lo divino es nombre, forma que se otorga a lo real indiferenciado, es diferencia de grado cualitativo. Es más, lo real, lo sagrado, corresponde al género de realidad que la autora³⁴—siguiendo a Ortega— englobaba bajo la expte-

ción *lo que hay*, mientras que lo divino es ya género de realidad del tipo *lo que es*, en el cual se encuentra ya el ámbito del decir. Pues bien, este segundo género de lo real, que se corresponde con lo divino, es el que se analizará en otros textos como *la realidad creada*, en tanto que nombrada por el sujeto. Y, por ello, este género de realidad es ya discontinuidad, como lo son el lenguaje y la palabra.

Las categorías de *continuidad* y *discontinuidad* van a permitir a M. Zambrano elaborar una primera distinción dentro de lo que sea "tiempo". Categorías que van a estar presentes en todo momento del análisis, y que, además (como los conceptos de "sagrado" y "divino"), son utilizadas como categorías que pertenecen al concepto de "tiempo". De ahí que siempre que éstas aparezcan en las definiciones de M. Zambrano remitan a la estructura temporal de lo que en ese momento se piensa.

La estructura de la continuidad es pertinente para articular, al menos, tres instancias temporales: la hipótesis de una presencia constante—lo que en *El hombre y lo divino* era analizado como lo sagrado inicial—; la pretemporalidad; y el pasado que, como fondo, sostiene al sujeto.

El tiempo continuo equivale, en un primer sentido, a una *continua atención de la conciencia*, a una percepción constante, sin pausa. Sin embargo, es imposible que la conciencia esté en continua alerta, pues devendría «*un continuo sin discernimiento*» (ST, 18). Dos son las operaciones mediante las que es posible liberarse de la condena de este tiempo compacto, creando, por tanto, discontinuidad.

La primera inhibición que se describe consiste en establecer un corte entre la multitud de percepciones que al sujeto se le ofrecen como lo dado. Este corte, que la conciencia no deja de efectuar, en virtud de que la ascensión de lo dado no puede ser asimilada globalmente («*en toda atención, por sostenida que sea, hay siempre variaciones, lapsus, puntos ciegos, ausencias. Nadie, por atento que sea, está siempre presente, ni siquiera ante sí mismo*»³⁵), marcará la diferencia entre lo pasado y el presente. Siendo así que *pasado* es lo que quedó por debajo, detrás o fuera de esto percibido. Y percibir es, simplemente, dotar de tiempo (sucesivo, como veremos) a lo dado, y, por ende, dotarle de ser. Es decir, que M. Zambrano hace equivalentes los concep-

³² En este punto preciso se distinguen los análisis de M. Zambrano sobre la actitud mística de los de Ortega y Gasset. Pues si Ortega consideraba que a la filosofía «*No le interesa sumergirse en lo profundo, como a la mística, sino, al revés, emerger de lo profundo a la superficie*» (ORTEGA Y GASSET, 1985, 91), Zambrano considera que para emerger a la superficie, esto es, para decir lo real, es necesario sumergirse en lo que Ortega llama *profundo*, y la autora denomina *inferos*.

³³ En este punto, la oposición continuidad-discontinuidad, que M. Zambrano va a utilizar para estructurar los géneros de realidad y de tiempo, es afín a los análisis de G. Bataille sobre estas mismas categorías. Dice Bataille: «*En lo fundamental, hoy pasos de lo continuo a lo discontinuo o de lo discontinuo a lo continuo. Somos seres discontinuos, individuos que morimos asistidamente en una aventura ininteligible, pero tenemos la nostalgia de la continuidad perdida*» (BATAILLE, 1985, 28). Es esta *nostalgia de la continuidad*, que Bataille constata, la que encontramos también en M. Zambrano. De manera similar a la de Bataille, es decir, lugar el de la experiencia mística como ámbito en el que se da esa continuidad, exañituará M. Zambrano lo místico como modo de acceso a lo real-sagrado-continuo.

³⁴ En el mismo sentido en que García Calvo diferencia entre "lo que hay" y "lo que es" (cfr. GARCÍA CALVO, 1993, 223).

³⁵ ZAMBRANO, 1964, 80.

tos de “percepción” y de “tiempo sucesivo”. Por ello, quedar por debajo de atrás o fuera, es ser puesto entre paréntesis, es quedar fuera del tiempo, entendido éste, entonces, como *temporalidad*, como tiempo sucesivo (estructura propia de la conciencia). Todo aquello ajeno al tiempo que la conciencia imprime se ve condenado a alguna de las estructuras temporales que el fenómeno “sueño” va a permitir elaborar. En este caso, el pasado que, como *continuidad*, sostiene al sujeto. La razón por la que ciertas percepciones no llegan a ser tales, esto es, no llegan a tener tiempo, consiste en que «*esas vivencias se escapan al presente por su levedad o por su aparente conexión con el sistema habido en ese momento, edificado en la conciencia por la atención, por el interés en todos sus géneros [...] Su irse es más bien un perdarse*» (ST, 135). Esas vivencias no percibidas que no acceden al sentido, ajenas al orden de realidad, no dejan por ello de mantener cierta relación con el sujeto de la percepción; no son totalmente ignoradas, sino que virtualmente se mantienen. Son materia a partir de la cual se forman dos estructuras temporales: por una parte, constituirían la *duración*; por otra, aparecerían como *atemporalidad* (forma sueño).

El que M. Zambrano maneje los conceptos de “percepción” y de “tiempo de la conciencia” en esta peculiar relación que hemos descrito, da ya un primer indicio de cuál va a ser su particular “Filiación” kantiana. En este sentido, el tiempo es definido como forma del *sentir*, la forma que la atención otorga a las vivencias para *ser*. Podría decirse que el tiempo es la forma de la sensibilidad, forma la del tiempo donde se alojan las percepciones. No en vano se evoca el análisis kantiano del tiempo como forma interna de la sensibilidad, como forma trascendental, para defender la necesidad de estudiar el tiempo de un fenómeno para validarlo. De tal modo que el tiempo es definido como la condición de posibilidad del conocimiento: «*Y no hay otra forma de abordar la validez de algo vivido que sea en función de las formas trascendentales de que esta humana conciencia dispone espacio, tiempo ante todo, como formas de la sensibilidad*». Mas tratándose de algo como los sueños que no sucede fuera, cuya existencia y realidad se dan únicamente dentro del sujeto, es el tiempo sin duda alguna la forma de la sensibilidad únicamente apta para ofrecerles este conocimiento, este albergue, esta posibilidad que en su validez los transforme en *experiencia*» (ST, 18).

Nos detendremos en este punto, antes de pasar a analizar cuál es la segunda forma de reducción que hemos anunciado, ya que señalar la afi-

nidad, así como la distancia, de los análisis de la temporalidad de M. Zambrano con respecto a los de Kant, aclara cuál es la pretensión que guía la particular ontología temporal de la autora. Las referencias que hallamos en relación con Kant en los textos publicados no son demasiado frecuentes, y cuando éstas aparecen, a menudo es de una forma implícita (por no decir poco clara). Sin embargo, sabemos que M. Zambrano concibió su proyecto como una revisión de la «Estrética Trascendental» kantiana. De ahí las frecuentes alusiones que encontramos en sus textos inéditos a las tesis kantianas. En cierto modo, Kant se constituye como “orden y claridad” desde el que se parte para explorar la estructura de su ontología temporal. Parte de Kant para, en su crítica, adentrarse ya en terrenos en los que el filósofo alemán no entró.

Así, si Kant en su «Estrética» establece el tiempo como forma interna *a priori* de la sensibilidad, como forma trascendental del conocimiento, M. Zambrano confirmará, asimismo, que «*La concepción kantiana del tiempo es la más adecuada: forma a priori de la sensibilidad, estructura de la conciencia, por tanto del sujeto*». En esto Kant es *inimitable*³⁶. Este aspecto pasivo que Kant reconoce en el conocimiento —frente al carácter sólo activo que le suponía la tradición idealista, por ejemplo, Descartes— lo distingue, en este punto fundamental, de la tradición de la que emerge. M. Zambrano considera también la pasividad inherente al acto del conocer, aunque ésta sea entendida de modo algo diverso al de Kant: pues *pasividad* es en M. Zambrano lo que —radicalizando el sentido del concepto de “pasividad” kantiano— constituyen los modos del tiempo no sucesivos: la duración y la atemporalidad. Sin embargo, en un texto fechado en 1965, parece negar la pasividad que Kant establecía como constitutiva de este aspecto del conocimiento (de la sensibilidad): «*Y los sentidos y las formas de la sensibilidad que establecen el espacio y el tiempo, son vías de acceso a la realidad, vías de acceso, mas no pasivamente, como un camino que está ahí y cuya invitación a ser seguido puede o no ser aceptada*»³⁷. ¿Debe ser esto interpretado como negación de que el sujeto sea afectado por lo dado, de que el sujeto padezca el mundo? No

³⁶ M-462, 19-20 de marzo de 1956, «La estructura del tiempo». O también: «*Que el tiempo sea la forma que determina toda humana experiencia no es discutible, en efecto desde Kant*» (M-462, 16 de abril de 1961, «La experiencia: el sentir originario»).

³⁷ ZAMBRANO, 1993a, 68.

es ésta afirmación que encontramos en M. Zambrano. Como hemos visto, Kant es *inabarcable* en este punto. Por el contrario, el problema de *padecimiento de lo dado* (como inherente al sujeto) es tema de reflexión en la autora desde sus primeros escritos. Un texto de 1934 puede aclarar el sentido de la cuestión que planteamos: «*Sabemos, sí, sin jamás olvidarlo que sólo es real nuestro esfuerzo y en él se sustenta y afirma toda la entidad de esas potentes cosas que acosan mis sentidos. Y así, mis sentidos son lo más pasivo, reciben las huellas de lo que en mi espíritu tiene al fin que afanzarse, pues ¿qué sería de ti, ordenado mundo, si al fin yo me negase a sostener tu orden?*»³⁸.

Los sentidos *son lo más pasivo*. Como para Kant, representan la parte de sujeto que es afectada por el exterior. Frente a esta pasividad, se afirma—dentro aún de una cierta ortodoxia kantiana—que el aspecto activo del sujeto lo representa el espíritu. Sin embargo—y este es el punto de inflexión con respecto a Kant—, se apuesta por que el conocimiento constituye ya un actuar ético; esto es, no se trata (como en Kant) de pensar el aspecto activo de la configuración de la experiencia—esto es, el entendimiento— como algo que se da en el sujeto, sino que M. Zambrano liga la crítica cognoscitiva a la crítica ética. Conocer implica un *esfuerzo*, un *sostener el orden del mundo*. La pregunta, que cierra la cita, acerca de las consecuencias que se derivarían de una negativa a mantener un mundo ordenado, se responde en textos posteriores, cuando se ha planteado ya la dialéctica entre el tiempo sucesivo que establece la conciencia y aquello sobre lo que opera tal conciencia en su constitución. Negarse a mantener el orden que la conciencia establece significa quedar reducido a una forma del tiempo no sucesiva, al aspecto atemporal del tiempo. Y quedar anclado en tal modo temporal es lo que constituye la auténtica pasividad negativa del sujeto.

Lo que se plantea es la posibilidad de no entrar a formar parte del tiempo sucesivo de la conciencia. De tal modo que la ética consistirá en trascender el aspecto pasivo del conocer para acceder a una síntesis activa del tiempo. Se plantea el conocimiento como un actuar ético porque hay una elección: formar parte de lo real o permanecer flotando en la irrealidad. Y ello porque el *camino de acceso a la realidad* que representan las formas de la sensibilidad puede ser seguido o no. Ello depende del sistema de aten-

ción que la conciencia establece, lo que podría ser interpretado como el orden del corazón scheleriano; como las querencias del alma que determinan la asunción de ciertas vivencias y la reducción de otras.

No obstante, el tiempo es pensado como forma de la sensibilidad, como *a priori* en el conocer. ¿Es entonces el *a priori* que es el tiempo para M. Zambrano el mismo *a priori* del tiempo que Kant analiza? El texto de *Los sueños y el tiempo* que hemos transcrito parece confirmar lo anterior. El tiempo es designado como forma trascendental del conocimiento, como condición de posibilidad de la experiencia. Sin embargo, hay algo en el análisis de M. Zambrano que excede al de Kant. Recurrir a Foucault nos ayudará a establecer la distancia que los separa.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault describía el desplazamiento que se efectúa entre Kant y el pensamiento contemporáneo. En nuestro caso, entre Kant y M. Zambrano. Foucault habla del: «*Desplazamiento cádruple en relación con la pregunta kantiana, ya que se trata [...] no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento*»³⁹. Este desconocimiento, dice Foucault, se expresará de diversos modos, atendiendo a la cuestión que se alza como problema en cada caso. El desplazamiento que describe Foucault lo podemos encontrar en M. Zambrano. En este sentido leemos en un texto fechado en 1959:

«III: *La conciencia da ante todo espacio y tiempo vacíos disponibles lo que Kant vio como nada. Es el "a priori" de la conciencia que depende [o]la[mente] lo tal[mente] de la persona que sólo en una persona se da humana, pero que no es el "a priori" originario y último de la persona.*
 «Por tanto lo que hay que completar de Kant es el tiempo de la persona y el de la psique (los sueños)».⁴⁰

La *posibilidad de un primer desconocimiento* se cifra en dirigirse a pensar el tiempo sucesivo como *a priori*, para así poder señalar cuál sea el *a priori* del tiempo. Se trata entonces de atrapar la forma originaria del tiempo, no ya sólo su *cómo*, su forma de darse, sino su forma primera. Para ello, M. Zam-

³⁹ Los otros desplazamientos tratan de: «[...] no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre [...]; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce» (FOUCAULT, *op. cit.*, 314).

⁴⁰ M-462, (9 de diciembre de 1959), Lungoververer Flaminio 46, «Las estructuras que corresponden a la multiplicidad de los tiempos. La estructura que corresponde a cada plano temporal».

brano incluye bajo el concepto de "experiencia" no sólo lo ya constituido en el tiempo sucesivo de la conciencia, sino también aquello que a fenómeno, mas que no aparece en esa forma temporal (así, lo atemporal o la duración):

«La multiplicidad del tiempo en la vida humana refleja la estructura del tiempo mismo, no sólo la condición del hombre. Esto es saltar más allá del tiempo kantiano del tiempo "a priori" como forma de la conciencia que es un punto firme insoslayable.

»¿Cómo pues, partiendo de la condición humana es decir: de la experiencia establecer qué sea el tiempo en sí mismo?

»No veo más solución que dar esta idea del tiempo mismo como algo efectivamente encontrado en la experiencia humana o en la mente humana.

»Pues la limitación de Kant es aceptar los límites de la experiencia renunciando a lo que se presenta en sí mismo, lo cual constituye efectivamente la experiencia.

»Abandonar este estricto punto de vista sería retomar a las Ideas Innatas de Leibnitz o a Platón, es decir a la ingenuidad metafísica. Mas puede reo[?]se a ella corrigiéndola con la experiencia del punto de vista crítico.

»O más simplemente: se trata de encontrar el "a priori" de una experiencia más amplia.

»Y esta experiencia más amplia descubre entonces otras ideas, otra configuración de las categorías. Otra configuración de las ideas, pues que al fin la experiencia necesita de las ideas y las desirre [sic], las deja libres, las libera». ⁴¹

Descubrir en el fenómeno sueño esas otras categorías del tiempo es lo que M. Zambrano se va a proponer, y ello porque, quizá, en estas otras configuraciones del tiempo se revele algo que ayude a conocer la forma plural del tiempo en la vigilia: «Y en este sorprender su forma originaria, en la adversidad y en la vacilación de sí misma, quizá haya algún indicio para el conocimiento o la revelación de su forma plural y una en la vida humana» (ST, 24). Señalar el *a priori* del tiempo implica explorar las regiones que quedan fuera del tiempo; implica pensar la posibilidad de un primer desconocimiento de éste: las regiones marcadas por la *époqé* temporal. Porque M. Zambrano supone que sólo en la dialéctica entre aquello que queda fuera del tiempo sucesivo —su "*a priori*"— y lo que es propiamente tiempo sucesivo —el que

Kant estudia en su «Estréfica Trascendental»—podrán dilucidarse los múltiples modos del tiempo, es decir, que los múltiples modos del tiempo deben ser recorridos para esclarecer cada uno de sus géneros. Estudiar este modo impensado del tiempo es lo que permitirá fertilizar el análisis de sus otras especies.

La primera inhibición temporal consistía en arrojar fuera del ámbito de la conciencia lo que no entra a formar parte del sistema que la atención construye; la segunda operación, a su vez, mediante la cual se rompe el continuo compacto se revela en el *dormir*. Dormir marca para la conciencia, para la vigilia, otra ruptura en el continuo. El vacío temporal, que supone el sueño para el tiempo sucesivo de la vigilia, ofrece la discontinuidad necesaria para crear continuidad posible. Dormir distingue al sujeto el ayer del hoy, el pasado del presente: «se produce una *síncope* en su tiempo; en un tiempo que sabe ha transcurrido y que no cuenta para él. La conciencia tiende a establecer la continuidad entre el *ayer* del momento anterior a la caída y el *hoy* en que *despierta*» (ST, 32). Esta otra *époqé* del tiempo sucesivo, la extensión temporal del sueño, medible por aquel que lo observa, no por el soñador, es también forma que queda fuera del tiempo, su condenación.

Y, sin embargo, vemos que ambos vacíos efectuados sobre el continuo —infernos del tiempo— son necesarios para establecer una continuidad, un pasar del tiempo en la vigilia. En el mismo sentido en que Cioran observa la necesidad del dormir, como ámbito que permite romper la continuidad de la experiencia temporal para que ésta devenga discontinua —único ámbito soportable⁴²—, M. Zambrano va a señalar la necesidad del vacío de tiempo que constituye el fenómeno del dormir, en tanto que éste otorga la necesaria discontinuidad para crear un continuo posible. Lo que interesa señalar es que M. Zambrano considera que las formas atemporales reducidas son necesarias para establecer orden; que el orden de sucesión se sostiene en su sombra, en el fundamento que lo acompaña:

«Nace así la primera experiencia del tiempo humano de una interrupción, mas de una

⁴¹ M-462, 15 de abril de 1961, «La multiplicidad del tiempo en la vida humana».

⁴² «C'est un autre temps et un autre monde, puisque la vie n'est supportable qu'à cause de la discontinuité. Au fond, pourquoi est-ce que l'on dort? Non pas tellement pour se reposer, mais pour oublier [...] Ce n'est pas le temps qui passe, c'est le temps que ne se passe pas [...] Le secret de l'homme, le secret de la vie, c'est le sommeil» (Cioran, 1994, 20).

interrupción que es una oscilación de la realidad y del propio ser. Aparece el tiempo en su propio pasar ligado a la falta de presencia. Y a un ceder. A una caída [...] El tiempo como pasar aparece así no sólo ligado, sino procedente de que el sujeto se oculte, quede oculto para sí mismo. Oscilación que es discontinuidad, sobre la cual la conciencia tiende un puente, una «ideal» continuidad» (ST, 33-34).

Lo que se plantea es que el tiempo sucesivo se constituye a partir de una reducción, que, frente a la continuidad homogénea inicial, fondo de continuo, de carácter cuantitativo, la conciencia establece (crea), por medio de la *epoché* temporal, un continuo que presenta ahora un carácter cualitativo al estar formado por vivencias distinguidas. Este continuo que la conciencia establece es, en realidad, discontinuidad respecto al continuo primero. Esta *ideal continuidad*⁴³, que tiene en cuenta que la falta de presencia es constitutiva del tiempo, que explora aquello a partir de lo cual se conforma, es lo que distingue el análisis del tiempo de la conciencia de M. Zambrano del que se deriva del pensamiento postcartesiano. Pues la reflexión sobre ese *otro* del tiempo a partir del cual se constituye esa ideal continuidad del tiempo; la reflexión sobre ese otro que propociona el vacío necesario en el compacto inicial de carácter homogéneo cuantitativo, permite descifrar estructuras del tiempo no pensadas.

Estos dos vacíos temporales, caídas del tiempo, son dos especies de sueño, pues el sueño es definido como un «deprenderse de lo que está pasando en la psique [...] Y así, la parte que en la vigilia queda abandonada se hunde, se interrumpe, en los abismos del sueño, por quedar privada del tiempo» (ST, 70). Hay que tener en cuenta que el concepto de *sueño* remite a toda estructura temporal diversa a la del tiempo sucesivo. Así, por una parte, aquello que la conciencia no toma en cuenta, lo que no entra a formar parte de su sistema de sentido; aquello sobre lo que se practicó la *epoché* temporal, lo que constituye el pasado latente en el sujeto. Su carencia de tiempo, el que este pasado genérico se encuentre sepultado bajo el tiempo

establecido por la conciencia, hace que sea tratado «como un sueño, como un inmenso sueño» (ST, 16). Por otra parte, la otra especie del sueño es propiamente el fenómeno sueño, donde se aloja lo que no ha tenido tiempo, aquello a lo que no se prestó atención.

Los sueños, en tanto que muestran estructuras temporales diversas a la del tiempo sucesivo, representan un caso «de *rescate* y *aparición* de lo oculto, de lo perdido, de lo abismado» (ST, 21); en lo que concierne a nuestro análisis: de lo abismado en el tiempo. Un caso que puede ser explorado por ser fenómeno común a todo sujeto, y por su carácter de objeto dado, es decir, inmediato.

Este *otro* del tiempo (su sombra, su abismo), este modo desconocido del tiempo, quiere ser pensado ahora por M. Zambrano desde la filosofía. Pues de estas estructuras temporales se habría ocupado, en cierta medida, la poesía, mas sin plantearse la validez de su estructura. Frente a la poesía, se juzga que la filosofía no se ocupa de ese *otro*, no presta su logos, su palabra, a este lado sombrío de la razón. M. Zambrano trata de legitimar el sueño—no sólo de constatar ese fenómeno—analizando su forma trascendental, su tiempo. Sueño donde se aloja ese *otro*, para así poder, desde la filosofía, prestarle su palabra.

2.3. SUEÑO

En el § 20 de la *Monadología*, Leibniz distingue entre el mero dormir, donde la mónada tiene percepciones sin saber que las tiene; es decir, que las tiene, pero confusas; y el soñar, donde la meta presencia de imágenes da ya una pista acerca de un grado mayor de distinción de las percepciones de la mónada: «Pues en nosotros mismos experimentamos cierto Estado en el que no nos acordamos de nada ni tenemos percepción distinta alguna, como cuando sufrimos un *desmayo* o cuando estamos dominados por un profundo sueño pero sin ningún ensueño. En ese estado el alma no difiere sensiblemente de una simple *Mónada*; pero, como ese estado no perdura y el alma sale de él, ésta es algo más»⁴⁴.

El alma es algo más. Este algo más que en el alma se da será, según M. Zambrano, el tiempo. La distinción entre el dormir sin sueños y aquel

⁴³ Esta ideal continuidad que la conciencia establece recuerda la ilusión denunciada por H. Bergson como propia de la filosofía, a la que caracteriza como mecanismo cinematográfico, el cual consistiría en recrear en una abstracción a posteriori el movimiento de la duración: «Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour reconstruire leur devenir artificiellement» (*L'évolution créatrice*, BERGSON, 1984, 753). La diferencia entre ambos análisis radica en que para M. Zambrano no es una ilusión este mecanismo, sino el modo mismo de constituirse el tiempo de la conciencia.

⁴⁴ LEIBNIZ, 1981, 91.

dormir en el que ya éstos aparecen es realizada por M. Zambrano atendiendo a sus tiempos correspondientes. Se atiende a este fenómeno porque el fenómeno del dormir revela planos temporales extraños al de la mera vigilia. Planos del tiempo que, por otra parte, se descubren también dentro del fenómeno de la vigilia: «*El dormir y el soñar [...] es una muestra de la elasticidad y amplitud del tiempo, del abismo temporal, en el que unos planos se enciegan en otros*» (ST, 58).

Estructuraremos, en primer lugar, las formas del tiempo —la pretemporalidad y la atemporalidad— que aparecen en el fenómeno del dormir, para luego mostrar su conexión con el fenómeno de la vigilia.

2.3.1. LA DURACIÓN O LA PRETEMPORALIDAD

M. Zambrano, al adoptar la perspectiva del análisis en función de lo que denomina *Υπνος* (esto es, el dormir sin sueños), va a resaltar que el tiempo que se descubre en este tipo de fenómeno es lo que llamará *tiempo material* (opuesto, como veremos más adelante, a lo que llama la *materia del tiempo*). En este sentido leemos en un texto no publicado, fechado en 1960, y que lleva por título «Guía del Primer Capítulo de "Los Sueños y el Tiempo"»::

«*Υπνος*

»*La caída en la sombra, en el Tiempo común, en lo corporal.*

[...]

»*Este capítulo ha de ser metafísico-fenomenológico. Es decir, la φύσις del hombre en un estado más puro, más material, "El Tiempo material"».*⁴⁵

En el fenómeno del mero dormir (el dormir donde no hay sueños) va a encontrar M. Zambrano la estructura de un primer plano del tiempo, de su forma más primitiva. Forma primera del tiempo que es aquello que lo precede, donde se asientan y sostienen sus otros planos. Este primer plano temporal es el de la *duración*, «*receptáculo y molde*» (ST, 59) del tiempo. La estructura de este modo del tiempo es la del continuo: «*crear, no la nada, sino en el continuo de la duración*» (ST, 66); donde el dormir es «*imagen de la muerte*» (ST, 66), pues revela este fondo primero del tiempo, y sitúa

al sujeto en el continuo temporal que precede a ese otro tiempo sucesivo que permite, de hecho, la misma realidad. Dormir es un ejemplo del *deinai*, un ejemplo de cesación del tiempo sucesivo en aquello que lo niega y precede.

Este continuo de la duración tiene una forma vacía, hueca: la de la extensión temporal sin movimiento; es decir, donde, como decía Leibniz, no hay percepción de la percepción; no hay movimiento, en el lenguaje de M. Zambrano —o al menos, no se sabe que lo haya. Es decir, no hay movimiento porque no hay imágenes en el sueño. En cambio, hay sólo tiempo: su inercia. Es, de manera precisa, lo que dura, un pasar monótono:

«*La duración no es un transcurrir sino un seguir, una dilatación que no detiene la marcha del tiempo para quien a él está apegado. Es una sombra del tiempo. O su lecho. Lo que le contiene y separa de allí donde no hay en absoluto tiempo —si es que esto sucede en alguna región del cosmos conocida. Es el primer vagido del tiempo, su anuncio. No hay un transcurrir, pero hay un pasar o un ir monótonamente [...]. Es el tiempo caído en la inercia o el tiempo no despierto todavía. Porque es la posibilidad del tiempo allí donde no hay movimiento [...]. En la duración hay tiempo vacante, extensión temporal sin movimiento que la ocupe [...]. Es residuo de algo que estuvo en el tiempo, que vivió. O apecece llegar a la vida» (ST, 60-62).*

Los análisis que M. Zambrano efectúa sobre la estructura de la duración, revelada por el fenómeno del dormir, se corresponden con lo que llama «el continuo del vivir» o «la monotonía de la vida». Porque, como se afirma en la cita, la estructura de la duración está constituida por *residuos de algo que estuvo en el tiempo*, lo cual constituye el *parado genérico* que suscita al sujeto, pero del que tan sólo queda su meta forma: el tiempo. Y, precisamente, lo que se llamará «continuo» o «monotonía del vivir» se distinguirá por esta estructura temporal. En ambos casos (en ambos fenómenos: el del dormir y «el continuo de la vida» o pasado genérico) se trata de un tiempo hueco, vacío de todo movimiento; siendo ésta la nota que distingue a la estructura de la *duración*. En el caso del fenómeno del dormir, la carencia de movimiento parece postularse a consecuencia de la falta de imagen onírica. Porque M. Zambrano parece identificar el movimiento con la presencia de imágenes; tal movimiento, recurriendo a Leibniz, se hallaría muy próximo ya de la percepción de la percepción leibniziana. Por otra parte, la duración la compone lo que *apecece llegar a la*

⁴⁵ ZAMBRANO, 28 de octubre de 1960, «Guía del Primer Capítulo de "Los Sueños y el Tiempo"» (M-379, «Pintura. Los sueños y el tiempo»).

vida. Es decir, lo que precede al tiempo sucesivo de la conciencia, al tiempo constituido por vivencias percibidas, precisamente porque hay apertura. Como veremos, el continuo monótono del *vivir* se presenta como materia prima de donde se salvan algunos restos, a partir de los cuales se conformará lo que pretende constituirse como la vida de cada cual: cronologizada, sistematizada: ordenada según las dimensiones de pasado, presente y futuro.

A pesar de que en esta modalidad del tiempo éste se muestra vacío, la duración es ya tiempo, aunque sea su forma más tosca; y lo es porque se mantiene en el sujeto el *sentir* (se mantiene para Leibniz la percepción aunque no haya percepción), una suerte de vago pecarcatarse: «*dormir es la revelación de que [...] es sensible, que es sentido por el que duerme*» (ST, 57). Y el tiempo era definido como la posibilidad de la pecarcatación. Lo que uno sentirá en el dormir es «*va sí mismo como cuerpo*» (ST, 67), el tiempo de ese cuerpo: el tiempo *material*. Pues lo que se sigue manteniendo, aun en el dormir, es el latir del corazón, imagen del ritmo temporal del cuerpo.

El retrotraerse (en el dormir) al tiempo del cuerpo, allí donde el tiempo de la conciencia está interrumpido, sitúa al sujeto en un tiempo *prehumano*; en aquel tiempo que lo emparenta con la vida, el tiempo común de lo viviente (ámbito que se correspondería con la Viralidad, que Ortega distinguía como uno de los estratos de la intimidad).

La duración es definida como el tiempo natural, el del cosmos. Es el tiempo de la planta, del animal, el tiempo visceral: «*el movimiento del hombre que duerme es el solo latir de sus vísceras, la monotonía de un movimiento que se repite igual a sí mismo*» (ST, 61). Es, en definitiva, el tiempo *físico*: «*El tiempo visceral es el latir mismo de la vida [...] El que duerme se ve reducido así [...] al origen, estado primero del sentir [...] En el tiempo ya, mas no en el suyo, sino en el tiempo común con todo lo viviente [...] Llegado, pues, a un tiempo cósmico, al tiempo físico que de algún modo penetra en él, se desliza en él por alguna rendija, pues que la enmudece*» (ST, 56-57).

Este tiempo también llamado de la noche, muestra una estructura cerrada, sin horizonte, «*un reino que es el par vida y muerte*» (ST, 65). Sin embargo, el durmiente, pecarcatándose de su cuerpo, tiene un tiempo, aunque sea indiferenciado. El tiempo lo sostiene y lo eleva por encima de la pura march compacta. Pero, ¿por qué puede predicarse del cuerpo (en el que la con-

ciencia está suspendida) que sea ya *cierto tiempo* si, precisamente, en éste parece habitarse la sola continuidad propia de la materia? Porque el cuerpo *es ya discontinuidad* con respecto a la continuidad de la pura materia.

Pues este tiempo tosco e infernal de la duración representa ya un primer plano de cierta discontinuidad⁴⁶, aun siendo su estrato ínfimo. El cuerpo es ya forma diferenciada, es límite que distingue frente a la pura homogeneización de la muerte. Por ello, el único movimiento que persiste en el cuerpo (yacente en la duración) es el que constituye el ritmo. En el artículo «El despertar» (1964) podemos leer lo siguiente: «*La atención y el sentimiento, equivalentes en la vida psíquica a la respiración y la pulsación que rigen el movimiento de la sangre*»⁴⁷. El ritmo es la actividad que resta tras la detención de la actividad de la conciencia. Sin embargo, su carácter radicalmente monótono y homogéneo lo harán ser asimilado a la imagen del infierno.

Se tratará de salir de lo intolerable, de romper la homogénea duración. La duración, siendo el plano inferior del tiempo, constituye la *pretemporalidad*: aquello previo al tiempo sucesivo, aquello que lo anhela; aquello que quiere despertar, pasar a otro plano del tiempo. Es en este sentido que decíamos que la duración-pretemporalidad constituye uno de los aspectos del *a priori* del tiempo que era necesario estructurar; necesario para articular qué fuera “tiempo”.

Un primer paso a otro modo temporal se da cuando se sueña. Entonces se entra en la *atemporalidad*.

2.2. LA FORMA-SUEÑO O LA ATEMPORALIDAD

Que el durmiente sueñe se debe a la imposibilidad de permanecer en la duración. Un *conatus* de ser, de entrar en un tiempo no metamente hueco, de acceder a la realidad, recorre al durmiente y lo interpela a despertar al

⁴⁶ En este sentido, leemos en un texto fechado en 1959: «*La vida tal como la conocemos, es decir en un cuerpo viviente es la asunción al tiempo de un cuerpo. Pero un cuerpo es más que simple "materia" porque ha entrado en un tiempo por así decir, autónomo, propio. La vida tiene su tiempo diferente de lo no vivo*» (M-462, 18 de diciembre de 1959, «Aparición del tiempo. El alba del tiempo» [3 pp.], p. 1).

⁴⁷ ZAMBRANO, 1964, 80.

tiempo⁴⁸. El dinamismo constitutivo que M. Zambrano postula para la vida vuelve imposible el perdurar en una absoluta quietud⁴⁹, en la que sólo el cuerpo sin conciencia está despierto, en la que sólo late el tiempo del cuerpo —situación que podríamos ilustrar evocando un estado de coma— esta imposibilidad ontológica marca la tensión que conduce al sueño: «*La pasividad, lo sensible es al par el origen y parte del fundamento del soñar, que se profundizan los sueños mientras se duerme. No habría motivo para que el reposo no fuera completo o más bien para que en el completo reposo algo se despierte y algo suceda, si no hubiera como fondo primario de la vida una pasividad activa. Si en la pasividad, en lo puramente sensible no alentara ya una especie de actividad irreprimible*»⁵⁰.

En este texto de 1958 se apunta una de las cuestiones centrales en la filosofía de M. Zambrano: el problema de la conjunción entre pasividad-actividad.

Aunque despertar en rigor signifiqué entrar en un tiempo sucesivo (y en su modo excelso, acceder a la supratemporalidad del tiempo creador), la atemporalidad de la forma-sueño se presenta como una *capta interior* del despertar: «*El que duerme está sumido en la vida, sin realidad, si sólo duerme. Y entre la vida y la realidad, si sueñas*» (ST, 54). Y ello porque en el sueño hay ya movimiento, se da cierta percepción distinta (quizá, la percepción leibniziana) —el sujeto sabe que la hay, ve las imágenes que aparecen en sus sueños—, pero no hay aún tiempo plenamente sucesivo.

Pues la forma temporal del sueño va a ser la de una estructura análoga e inversa a la de la duración⁵¹. Si la duración se distingue por ser tiempo hueco de realidad, extensión del tiempo sin movimiento (donde el

único movimiento que subsiste es un movimiento reiterativo, el ritmo monótono del cuerpo que dura), la atemporalidad se define por ser «*la privación de tiempo en el movimiento*» (ST, 61). Ambas son estructuras análogas por ser negación de un tiempo en el que la palabra⁵² pudiera darse, por ser formas del tiempo ajenas a la de la temporalidad sucesiva de la vigilia. Ambas —la duración y la atemporalidad— constituyen lo impensado del tiempo, lo que queda fuera del tiempo establecido de la conciencia. Podemos representar en un esquema la estructura análoga e inversa de estas formas temporales:

	Duración	+	Sucesividad	—	Movimiento
	Atemporalidad	—	—	+	—

Donde M. Zambrano dice “tiempo” hemos puesto “sucesividad”, ya que se refiere a este aspecto del tiempo en sus definiciones. De tal modo que en lo que se denomina *tiempo sucesivo* (“temporalidad”) se conjugarían sucesividad (+) y movimiento (+).

El soñador —frente al mero durmiente— participa de algo de lo real. Las imágenes que pueblan sus sueños le sitúan en un plano temporal más cercano al de la realidad que a aquél que yace en la duración. Soñar representa un cierto despertar de la conciencia con respecto al yacer corporal

48 «*Diríase que la vida rechace la duración, la homogeneidad, es decir, la extensión del tiempo*» (ibid.). El siguiente texto de Aristóteles puede ilustrar lo que aquí exponemos: «*Pues el sueño es una cierta deflexión de la parte sensitiva, como una especie de altitud e inmovilidad, de suerte que es forzoso que todo lo que duerme esté dotado de esta parte sensitiva. Pero lo sensitivo a lo que es capaz de sentir en acto, y por otra parte, estar activo en cuanto a la sensación, en sentido propio y absoluto, al tiempo que se duerme es imposible. Por ello es forzoso que todo sueño acabe en un despertar*» (Acerca del sueño, ARISTÓTELES, 1987b, 261).

49 «*La vida en su estrato más elemental, en su límite con la no vida, es tensión, conato de movimiento, predisposición a un movimiento o movimiento reprimido, aperecida. Y los sueños nacen de esta imposibilidad, de esta absoluta quietud en el necesario reposo*» (ST, 64).

50 ZAMBRANO, M-462, 9 de septiembre de 1958, «El soñar», p. 1.

51 No obstante, en *El sueño creador* se define el sueño como «*unidad atemporal o pretiempo*» (SC, 18). Aunque en este texto aparezcan ya algunos análisis sobre la duración, ésta no es

distinguida como estructura distinta de la atemporalidad. Al contrario, la duración y la atemporalidad aparecen confundidas en el texto como lo que define a la forma-sueño. Por todo ello, hemos de señalar que hemos utilizado los análisis sobre el concepto de pretiempo o duración como estructura diversa de la atemporalidad de *Los sueños y el tiempo*, porque aquí se encuentran más elaborados, aunque sean textos relativamente coetáneos. En todo caso, hay que tener en cuenta que el capítulo «Los sueños y el tiempo» de *El sueño creador* es, dice M. Zambrano en su prólogo, «*un esquema casi esquemático del camino a seguir en tal investigación*» (SC, 11).

52 Esta tesis es de graves repercusiones: como observa García Calvo al referirse a una posible investigación sobre el tiempo de los sueños: «*Aparte del sueño mismo, del que subimos muy poco, lo que sin duda es un caso del lenguaje es la narración del mismo. Un problema central es la pregunta acerca de si el sueño dura o no dura tiempo, porque si no dura, no hay tiempo, se aparta totalmente de la producción lingüística*» (GARCÍA CALVO, 1991, 58; 1993, 266 y ss.).

de la duración, pues «*en cuanto se altera en forma tal que produce un movimiento reiterativo, no rítmico, surge el soñar*» (ST, 61).

Y, sin embargo, a pesar de que algo de lo real aparezca ya en los sueños, de que el movimiento sea percibido, del historiar propio de los sueños, la forma-sueño es atemporal: no tiene sucesividad. ¿Por qué se afirma la atemporalidad de la forma-sueño si el concepto de movimiento—presente en su definición— parece implicar la noción de tiempo sucesivo? Dos son las razones, según nuestra interpretación, que pueden ser aducidas para considerar la forma-sueño ajena al tiempo sucesivo. La primera atenderá a su estructura interna, al modo de darse el movimiento en el sueño. La segunda considerará su estructura externa, esto es, tomando al sueño como unidad en su relación con el continuo del tiempo.

Atendiendo a la estructura interna del sueño, se niega su temporalidad por la carencia de ordenación que presentan los sueños. Afirmar que no hay tiempo en el movimiento de los sueños equivale a constatar la inversión de las dimensiones temporales del tiempo sucesivo⁵³: «*en los sueños la psique se inventan también las dimensiones temporales: aparece como siendo después lo que es anterior; como principio lo que es consecuencia*» (SC, 63). El que el pasado, el presente y el futuro se hallen confundidos en el sueño implica la negación del tiempo porque «*la historia supone el tiempo sucesivo con sus dimensiones*» (SC, 62). La carencia de tiempo implica la falta del sentido de la his-

⁵³ Koselleck, al considerar los sueños como experiencias que pudieran ser incluidas como objeto de la ciencia histórica, analiza los sueños recogidos en la época del Tercer Reich. Establece—siguiendo a Cayrol— una primera distinción en estos sueños de terror: los anteriores al encaramiento en los campos de concentración y los sueños del campo de concentración. Dentro de estos últimos se diferencian, a su vez, dos tipos de sueños: los sueños de futuro y los sueños de salvación. Aunque la atemporalidad sólo es atribuida a estos últimos —y no a toda forma-sueño como en M. Zambrano—, interesa comentar su análisis. Las condiciones en las que se producen estos sueños de salvación corresponden a la experiencia más extrema de los campos de la muerte: aquella en la que la irrealidad de los hechos superaba a lo que pudiera haber sido imaginando. Esta perversión del cuerpo en la vigilia provoca una perversión del sueño en su temporalidad: «*la necesidad de irrealizarse para quedar paralizado en una etapa final de la existencia, coincide también a la inversión de la experiencia temporal. Pasado, presente y futuro dejaron de ser líneas orientadoras del comportamiento. [...] La intemporalidad a que habían sido condenados los prisioneros adquiere en esos sueños de salvación un significado salvador o, hablando con mayor exactitud, una fuerza salvadora. [...] Sólo en los sueños de salvación encontraba el infierno su final ficticio «fuera» del tiempo, que sin embargo le ofrecía al prisionero un apoyo en la realidad*» (KOSSELLECK, 1993, 279).

toría. Ello aparece ligado a que en el soñar no haya propiamente creación de historias, no haya actividad del sujeto en la formación de los relatos del sueño, sino, más bien, una pasividad ante las imágenes que aparecen: «*en sueños, pues, asistimos pasivamente a un conflicto que nos afecta, a algo que para ante nosotros y que [...] nunca nos saca de la pasividad*» (SC, 16). No obstante, a pesar de la pasividad inherente al soñar se postula la posibilidad de descifrar algo de lo que allí se muestra, la posibilidad de salvar de la irrealidad los restos allí alojados: «*En sueños nunca pensamos propiamente, sino que puede suceder que encontremos la solución de un problema que nos ha torturado despiertos. Mas esto no es pensar, sino encontrar, asistimos a la revelación o develación, mas asistimos siempre*» (SC, 16-17).

Esto último conduce al problema del sueño como lugar de conocimiento, como ejemplo del conocimiento en su aspecto pasivo. Pasividad del conocer en el soñar que será equivalente a la pasividad de la revelación, pues lo que analizaremos como “revelación” mostrará una estructura temporal equivalente a lo que la autora denomina *sueño creador*. Sueño creador, cuyo tiempo también atemporal (en cierto sentido) será, sin embargo, diverso, y hasta opuesto, al de la atemporalidad que ahora analizamos (se tratará de una estructura *supratemporal*⁵⁴).

Pues en el sueño sucede, de hecho, una historia: se siguen unas a otras las imágenes oníricas, mas sin el orden temporal propio de la vigilia. El transcurrir de las imágenes es confuso, y está confundido. Falta el sentido de la historia, no hay relación ordenada de sus imágenes, pues falta ese vacío necesario con el que crear la necesaria discontinuidad que haga que

⁵⁴ Supratemporalidad del “sueño creador” que se identifica con lo que en el siguiente texto se denomina “instante”, el cual se distingue por conjugar el aspecto pasivo y activo del conocimiento: «*En sueños se ve, se intuye y quizá con mayor lucidez que en la vigilia. Mas en sueños no se piensa y si se piensa en un parentesis del sueño que se ha abierto y durante el cual el sujeto simplemente no ha abierto los ojos (esto será examinado más adelante). En sueños no se piensa.*»

«*El despertar es en el instante, en el tiempo en el cual actuamos y no sólo sentimos; en el cual se piensa y no se es sólo espectador, aunque este espectador sea violento y hasta un cierto profeta—del pasado o del futuro.*»

«*Lo que diferencia pues el soñar de la vigilia es la actividad, la situación del sujeto; no otra cosa. Esta situación está dada por la privación del tiempo y con ella la posibilidad de actuar. De actuar en todos los sentidos. Y el pensar es la máxima actividad, tanto que llega a ser acción*» (M-462, 9 de septiembre de 1958, «El soñar», p. 3).

el tiempo efectivamente pase: «Pues en el sueño hay un transcurrir: acontecimientos que se siguen, imágenes que se desvanecen y otras que surgen, mas no hay un instante vacío que es lo que hace que propiamente pase algo» (SC, 17).

De nuevo se subraya la necesidad de un vacío en el tiempo para que devenga discontinuo. A pesar de la presencia de imágenes, este movimiento propio de los sueños no se halla tejido de una manera tal que el sujeto pueda habitarlo. La falta de vacío, carencia de un instante de actividad que emana de la conciencia o de la voluntad despiertas—vacío necesario que define al tiempo del pensamiento—, convierte a la forma-sueño en «un tiempo compacto donde no podemos entrar» (SC, 18). La ruptura en ese compacto del sueño la representa el despertar a la vigilia: «En sueños no existe el tiempo; mientras soñamos no tenemos tiempo. Al despertar nos devuelve el tiempo [...]. Asistimos propiamente a un tiempo sin dueño [...]. El uso del tiempo el tiempo propiamente humano, nace de un vacío, de un poro en el transcurrir temporal» (SC, 17).

Las características que definen la estructura de la forma-sueño, la de una atemporalidad compacta, cerrada, llena, sin poros, sin vacío, se resumen en la siguiente expresión que M. Zambrano repetirá a lo largo de sus textos: «la inmovilidad de un movimiento» (ST, 61). Esta paradoja pone de manifiesto el carácter ambiguo de la forma-sueño: pues, por un lado, parece mostrar algo de lo real con sus imágenes; y, sin embargo, por otro lado, la carencia del instante que rompa el continuo del movimiento, unido a la inversión de las dimensiones temporales en el sueño, provoca la confusión y falta de orden temporal necesario para el actuar.

Es unidad atemporal el sueño porque, aunque persista la pluralidad en su interior, frente a la pluralidad ordenada que presenta el tiempo creador, tal pluralidad «está sin desarrollo, la pluralidad es confusión, falta de tiempo vital» (SC, 27).

De ahí que el sujeto sea mero espectador del relato del sueño, sea sujeto pasivo. Y la mera pasividad optime al sujeto que no puede decidir—romper ese movimiento de imágenes oníricas al que asiste—, siendo así la estructura de la forma-sueño imposible lugar de la ética. La única acción ética—y acción ética por excelencia en M. Zambrano—que resta frente al sueño es la deshacer éste desafiándolo; conformando un sentido, temporizando el sueño. Por eso, si Nietzsche observaba que «sueño, somos nosotros»

cuya tarea es el estar despiertos»⁵⁵, M. Zambrano, evocando el título del drama de Calderón, afirmará que «si la vida es sueño, es sueño que pide despertar» (ST, 4).

Habíamos insinuado dos maneras de interpretar la carencia de tiempo (es decir, de sucesividad) en la forma-sueño. Pasemos a la segunda. Vale también, en otro sentido, la expresión anterior—*la inmovilidad de un movimiento*—para designar la atemporalidad de la forma-sueño al considerar su estructura externa: tomando al sueño como unidad en su relación con el continuo del tiempo. Pues el sueño se muestra como unidad desgajada del continuo de la duración: «comienza el soñar despegándose del hecho de la simple duración» (ST, 62); pero además, el sueño es unidad separada del continuo creado por la conciencia, de la *ideal continuidad*. El sueño es unidad, es uno el sueño que empieza y acaba, mas esta unidad no está engarzada en el continuo “ideal” creado por la conciencia, no es relativa al tiempo sucesivo. Aparece, por el contrario, como unidad atemporal: no como pasado, presente o futuro de los acontecimientos del tiempo sucesivo de la vigilia, sino en otro plano temporal ajeno a ellos: «Lo que de algún modo tiene carácter absoluto, no pasa cuando de ello nos salimos [...]. Y así, se queda detenido aun cuando ya nos hayamos salvado de su círculo mágico» (ST, 124). Por ello decíamos que valía la expresión anterior, porque se puede entender que su inmovilidad le viene dada por quedar fijado el sueño fuera de las dimensiones del tiempo sucesivo.

Es, por lo tanto, uno el movimiento del sueño, mas una unidad absoluta, separada del transcurrir de la vigilia. Por el contrario, las unidades del tiempo sucesivo serán relativas las unas a las otras, siendo esta relatividad la que les hará sucederse.

2.4. VIGILIA

La vigilia se interpreta fenomenicamente como ámbito en el que una pluralidad de dimensiones temporales se alberga. Las múltiples posibilidades de transitar por el tiempo son las que conjuntamente ofrecen una aproximación a lo que supone pensar.

⁵⁵ NIETZSCHE, 1983, 18.

Si al observar el fenómeno del sueño se distinguían dos estructuras del tiempo: la pretemporalidad (duración) y la atemporalidad (forma-sueño), al explorar el ámbito de la vigilia M. Zambrano analiza no sólo la sucesividad que la conciencia establece en los acontecimientos, sino que también estructura el modo en el que los tiempos propios del sueño aparecen en la vigilia. Porque si el despertar denota de un modo recto la apertura al tiempo sucesivo, al orden de los acontecimientos, también significa el abrirse a otras estancias temporales: «Pues que todo tiempo es apertura. Al entrar en la temporalidad sucesiva el sujeto se abre a la realidad y se abre a otras realidades, o a otros modos de realidad, cuando entra en otros modos de tiempo» (ST, 57).

Utilizaremos un término de M. Zambrano para designar cuál es la diferencia más destacada de la vigilia como fenómeno frente al sueño: la *sincronía*. Define la sincronía como la posibilidad dada sólo en la vigilia de que el sujeto ordene y dé sentido a unidades de tiempo diversas: «Algo así como el corazón del tiempo, que con su latir sujeta y unifica, sincroniza las diversas series de tiempo vividas a la vez por el sujeto, lo que en sueños se pierden» (ST, 74). Aunque parece que sincronía es propiamente la posibilidad de contemporaneizar percepciones dadas en tiempos distintos, interpretamos que sincronía es toda la estructura del fenómeno de la vigilia por mostrar *la complejidad de su estructura; sus plurales dimensiones y aun la presencia en él de otras estancias temporales, receptáculos que albergan, por así decir, lo no soluble de lo que se presenta con carácter absoluto»* (ST, 125). El concepto de sincronía sirve no sólo para entender la estructura del tiempo sucesivo, sino también para pensar la relación entre los diversos modos temporales que se dan en la vigilia. Tenemos entonces dos sentidos de sincronía: por una parte, sincronía entre las dimensiones de la sucesividad, entre el pasado, el presente y el futuro; por otra, sincronía entre la sucesividad, la pretemporalidad, la atemporalidad y la supratemporalidad—esta última, estructura del tiempo creador.

El problema que se plantea es el siguiente: «Se trata, pues, de ver cómo en el fluir temporal de la vida, de lo que llamamos propiamente vida—la vigilia—, se resuelve el absoluto de los sueños. Lo cual ilustraría, de ser descubierto, o más bien, resolvería el proceso más amplio: aquel por el cual todo lo que se da inicialmente en un modo inmóvil entra en el fluir de la vida; el modo cómo lo que se presenta con carácter absoluto, aunque se mueva, se introduce en el tiempo vital» (ST, 124-125). Pensar la

transformación de tiempo absoluto (pretemporal o atemporal) en tiempo ordenado es lo que mueve y sostiene a M. Zambrano al elaborar muchos de sus textos. En consecuencia, antes de pasar a ver qué sea el tiempo creador, veamos cómo se articulan «las entrañas del vivir temporal, fragmentaria, ginebra y con carácter de absoluto» (ST, 74).

2.4.1. LA SUCEESIVIDAD O LA TEMPORALIDAD

Frente a una continuidad confusa e indiferenciada, «El tiempo hace posible que la realidad total, se fragmente, que podamos atender sucesivamente a ella, que entre ella y la conciencia humana haya una comunicación, un contacto y una distancia»⁵⁶. El tiempo representa la posibilidad de tratar con lo real *al fragmentarlo*, pero, a su vez, el tiempo permite que esta fragmentación no sea pura dispersión. El tiempo es analizado desde sus dos principales notas definitorias: como aquello que divide lo real, que separa lo dado; y como aquello que unifica y relaciona esa primera dispersión: «separación y junta, quicio del tiempo» (B, 26). El tiempo como articulación de lo real⁵⁷.

El tiempo introduce diferencias en lo dado, «en la masa indiferenciada que fue llamada apeiron en el inicio del pensar filosófico» (B, 46)⁵⁸. Lo real se diferencia en virtud de que la conciencia distingue las percepciones al dotarlas de tiempo, al separarlas las unas de las otras. El tiempo es el elemento del análisis y, a su vez, es el elemento de la síntesis. Por ello, en este movimiento de diferenciación de lo real está implicada la reunión de lo distinguido. Pues lo sentido en el tiempo, al ser fragmento de un otro que lo abarca, sólo tendrá sentido si es relacionado con los otros fragmentos de lo real. Y es el tiempo el lazo que vincula los diversos fragmentos, es el

⁵⁶ ZAMBRANO, 1993a, 66.

⁵⁷ Con respecto al problema de la continuidad y la discontinuidad, dice García Calvo: «Discontinuidad'. Y en efecto, lo imposible (esto es, insuperable para los hombres) de la continuidad parece ser lo que promueve, en lucha contra ello, así la articulación racional del mundo» (GARCÍA CALVO, 1989, 313). Y refiriéndose a la noción articuladora recuerda estos dos momentos que se recogen en la raíz del término: «juego de dos momentos contradictorios: uno, el del desmembramiento o división en piezas; otro, el de la construcción de las piezas o miembros en un conjunto [...], que son los dos momentos que aceptablemente se reúnen en el término abstracto articulación.» (op. cit., 314).

⁵⁸ Apeiron que, como ya hemos señalado, M. Zambrano en *El hombre y lo divino* denominaba lo sagrado.

orden del tiempo que se establece el que otorga sentido a la dispersión. Por ello, como veremos más adelante, el problema del sentido —la plibra— y el problema del tiempo se encuentran íntimamente ligados en la reflexión de M. Zambrano⁵⁹.

Hay que señalar que *realidad* remite, en este contexto, al concepto de *orden*⁶⁰, y que «*el Orden es temporal, que fuera del tiempo está no el caos sino lo que simplemente está, sin más referencia al orden que la continuidad o la permanencia, si no desaparecer. La inmovilidad extensa, homogénea, sin referencias a algo que se mueve, no proporciona idea ni sentir del orden*»⁶¹.

Y «*el estar en el tiempo es suceso, un suceso algo en el sentido de suceso y de sucesión*» (*ibid.*). En el sentido en que es orden de sucesión, el orden no ha de constituir un metro seguirse de lo percibido (como lo son las imágenes percibidas en los sueños), sino que ha de ser orden establecido donde cada fragmento *refiere* a otro, donde los fragmentos son relativos, y desde cuya relatividad adquirirán un significado. La *ideal continuidad* de la conciencia es, por ello, continuidad sin confusión, *continuidad de diferencias*. «*Únicamente las series relativas pueden seguir metro y ritmo y aparecer dentro de una órbita, aun creándola ellas mismas, elevando así lo relativo a la continuidad sin confusión, a una continuidad que no borra sus diferencias, esas diferencias propias de lo relativo*» (B, 46).

La memoria es la facultad que establece el orden de las dimensiones del tiempo sucesivo, la que crea el esquema de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. La memoria es la que unifica, la que reúne en una órbita diversos acontecimientos, siempre mediatos en el tiempo para el sujeto. Pues la distancia temporal, la no inmediatez, es inherente al acto de percibir. Por ello, para establecer sucesividad es necesario que se de una cierta contemporaneidad entre los acontecimientos: «*Por esto, porque todo para antes de acabarse, vuelve, reaparece, por inacabado, por haber sido*

entendido vivo. Es la primera capa de la memoria, su discontinua vida formada por las niñerías que vuelven» (ST, 129).

La posibilidad de que la memoria opere efectivamente de tal manera está dada por el carácter *elástico* del tiempo. Son los pliegues que muestra el tiempo, pliegues que niegan su carácter lineal, los que permiten la conexión del pasado con el presente y el futuro. El sentido de un acontecimiento necesita para su desciframiento referirse a otros. Pues sólo en este cruce se podrá completar una historia, un sentido. De ahí el carácter abierto del tiempo sucesivo frente al carácter cerrado de la atemporalidad de los sueños, donde el sentido no puede ser desvelado por su falta de conexión al sistema de realidad, pues es unidad desgajada del continuo.

Por el contrario, la relatividad del tiempo sucesivo viene dada porque los fragmentos que lo constituyen son relativos a un pasado y a un horizonte, a un futuro. Por una parte, se refieren al pasado por la necesidad que muestran de éste para su desarrollo, resucitando así del olvido restos que quedaron en el fondo del continuo. Por otra parte, están abiertos a un futuro al no estar acabados, al tener que desarrollarse todavía: «*Y así, en orden al tiempo, toda la realidad es vivida como viniendo desde un pasado y atrayendo a lo menos por el futuro, abierta a él, como depositada en el cruce del pasado y del futuro, que apenas da presentes*» (ST, 127).

Más arriba hemos comentado la crítica de M. Zambrano a una consideración del tiempo en la que éste se reducía a la dimensión del presente. Lo que se criticaba era, de un lado, que se negara la posibilidad de acceder a la presencia a aquello que queda fuera del ámbito de lo que se establece como real. De otro lado, la crítica incidía en señalar la imposibilidad de que los acontecimientos sean inmediatos; se negaba un acceso inmediato a lo real, afirmándose, por el contrario, la mediatez temporal inherente a la percepción de lo dado.

Pero ello no significa que M. Zambrano trate de sustraerse completamente a un modo de pensar el tiempo como presencia. Y ello porque el presente es pensado como ámbito que posibilita el acceso a la realidad, subrayándose además la necesidad de la presencia para dotar de forma a la materia, a lo dado; presencia necesaria a fin de crear diferencias en la materia indiferenciada: «*La vida se busca en el presente, se despierta sucesivamente para buscar presentes donde encontrarse y producir una forma*» (ST, 85). Ahora

59 J. L. Pardo plantea la cuestión del sentido y del tiempo en los mismos términos: «*La pregunta por el origen del sentido se convierte así en la pregunta por el comienzo del tiempo; el sentido es lo que liga unas imágenes a otras constituyendo una historia, y el tiempo es el elemento en el cual únicamente se produce ese vínculo, el orden que provoca ese sentido*» (Pardo, 1991, 17).

60 «*Se vio visto es entrar a formar parte de lo visible consciente, del lugar donde las vivencias imágenes, emociones, conceptos, se dan en conexión que aspira a ser orden, en una sucesión, en un seguirse que tiende a ser un orden: orden, realidad [...]. El sistema que es la realidad*» (ST, 131-132).

61 M-462, 18 de diciembre de 1959, «Aparición del tiempo. El alba del tiempo» (3 pp.), p. 2.

bien, este presente es pensado como un presente *mediato*, un presente construido, elaborado por la memoria a partir de la materia que el pasado latente proporciona, y siempre guiado por una búsqueda de sentido —lo que va a definir al *futuro* para M. Zambrano⁶².

Por ello, si el tiempo es quicio que separa y junta, el presente representa este aspecto sintético del tiempo; el presente es el enlace de los diversos momentos. La necesaria contemporaneización de los hechos, la vinculación de unos a otros, es lo que constituye el presente. Si éste es crucial entre pasado y futuro, es síntesis que reúne el pasado y el futuro, podemos afirmar que pasado y futuro constituyen *dimensiones* del presente; e incluso, como mantiene G. Deleuze⁶³, que es el presente la forma excelsa del tiempo, por albergar en él sus otras dimensiones.

Así, el posible sentido de los acontecimientos que conforman una unidad de sistema se compone de diversas presentificaciones que se suceden. Ahora bien, el sistema de sentido no está nunca acabado —su acabamiento supone la cesación total, la falta de tiempo, la muerte—, y por ello, cada nueva parcela de sentido que se consigue alcanzar constituye un fragmento de este sistema abierto: «Porque el modo normal de vivir el presente es sentirlo como fragmento de una corriente temporal: percibiendo su movimiento» (ST, 73).

Lo que M. Zambrano va a estructurar es una diversidad de modos de la presencia dependientes de la duración de cada presente: «Así, hay diferentes modos de presente según la velocidad de su reiterativo pasar que depende de la presión que ejerce el futuro y de su opuesto polo, la atracción de la duración subjetiva» (ST, 71). Este es uno de los puntos que critica de Kant: el que éste no

⁶² La finalidad que guía se identifica con el futuro (cfr. ST, 127 y 134). Sobre el futuro como guía, y las diferencias con lo que se enuncia como "El futuro, Dios desconocido", ver «Cronos devorador».

⁶³ «Y es en este presente donde el tiempo se despliega. Es a él al que pertenecen el pasado y el futuro: el pasado, en la medida en que los instantes precedentes quedan retenidos en la contracción; el futuro, porque la espera es anticipación en el seno mismo de la contracción. El pasado y el futuro no designan los instantes distintos de un instante supuestamente presente, sino las dimensiones del presente como tal, en tanto que contrae los instantes» (DELEUZE, 1988, 138). Y más adelante leemos: «La síntesis del tiempo constituye al presente en el tiempo. No es que el presente sea una dimensión del tiempo. Sólo el presente existe. La síntesis constituye el tiempo como presente viviente, y al pasado y al futuro como dimensiones de dicho presente» (op. cit., 147). También GARCÍA CALVO, 1993, 36: «'ahora' está en el Tiempo, en 'ahora' están todos los tiempos (como recuerdo, como expectativa) y 'ahora' no es tiempo (real) ninguno».

haya tenido en cuenta «la medida temporal del objeto, la consunción del tiempo en el objeto»⁶⁴. Porque la autora, aun subrayando siempre la necesidad de ese pasar del presente, del necesario carácter abierto que deben tener los acontecimientos, distingue diversos modos de la presencia.

Un primer modo es el que establece la *primera capa de la memoria*, pues habrá niveles de la memoria que establezcan otros modos de la presencia. Se trata, en este caso, de una *síntesis pasiva*. Si bien el mecanismo de contemporaneizar los acontecimientos es el modo de acceso a lo real, sin embargo, en un ámbito que podemos llamar cotidiano, el entrecruzamiento entre pasado y futuro apenas da presente, dice M. Zambrano, porque el nastro de sentido que deja la fugacidad de su pasar no es suficiente, porque su duración es demasiado breve⁶⁵.

Esa fugacidad del tiempo es la que recuerda la ineludible finitud que conlleva la sucesión de los acontecimientos: «tiempo sucesivo en que unas cosas, unas criaturas surgen y después otras, la procesión primera que acaba, finitud» (B, 26). Se trata de aquel *hábito pasivo* que crea una presencia fugaz. Este presente fugaz es ese «tiempo de lo doméstico» (PPVE, 109), que M. Zambrano analizaba a propósito de Azorín: «el tiempo que pasa minuto a minuto, el tiempo fino, gris, que cae insensible y cierto» (PPVE, 109).

⁶⁴ ZAMBRANO: «La realidad se da en un disponer de ese fondo oscuro de un sacar de él una cierta cantidad de tiempo para fijarlo en un hecho en un algo que se convierte así en objeto».

⁶⁵ «El objeto lleva consigo una carga de tiempo. Menor que la obsesión, el justo. Aparecer como objeto está en función del tiempo consumido, de esta carga temporal. Claro es que no todo puede convertirse en objeto. Aunque el hombre puede objetivarlo todo. Es decir: que hay una legitimidad del objeto —Kant—».

⁶⁶ «Temo lo que Kant no vio es la medida temporal del objeto, la consunción del tiempo en el objeto. Tíada objetivación es consunción de tiempo por tanto fijación» (M-462, Trelez-sur-Nyon, 5 de julio de 1959, «Ser y realidad»).

⁶⁷ En este sentido, leemos en el siguiente texto de 1957: «El presente se destaca por darnos un destello del ser. La presencia fugitiva».

⁶⁸ «Al vivir el presente aferramos fugitivamente el ser nos pasa tangencialmente sin... damos tiempo a verlo. El presente es aquello ante lo cual estamos. Y resulta ser fugitivo. En primer término. Cambio después pues el primer aspecto es lo fugitivo huido del presente precisamente porque ante él nos sentimos estar frente al ser».

⁶⁹ «Así el presente es siempre un presente frustrado un interrumpido presente un huido presente el próximo es ya otro. La continuidad se establece por la resistencia de la persona. Y la conciencia que da esta diferencia este vacío del que emerge el presente es también igualmente propia de la persona. De ella pues viene la discontinuidad temporal y la continuidad» (M-462, 29 de julio de 1957, Piazza del Popolo 3, «Tiempo y realidad. El presente»).

La sucesividad del tiempo muestra un doble carácter. Por una parte, su aspecto pasivo revela su carácter destructor: «*Con las cosas pasa también mi vida. Y pasa simplemente, irremediablemente; para al igual que el tiempo en las cosas deshabitándose, aniquilándose*» (PPVE, 110). Por otra parte, muestra su carácter constructor. Pues el aspecto sucesivo del tiempo, que conduce a la destrucción, es también, a su vez, el aspecto que dota de carácter abierto al tiempo, haciéndolo habitable. Se tratará, en este caso, de la síntesis activa del tiempo. La siguiente equivalencia de M. Zambrano insiste en este aspecto mediador del tiempo sucesivo: «*Realidad-tiempo-libertad es la acción del despertar, su cifra. La ecuación que muestra la adecuación entre el ser humano y la realidad que le rodea por la virtud del tiempo mediador, del tiempo en su aspecto sucesivo que es el tiempo de la conciencia—del discernimiento*»⁶⁶.

Para que el tiempo manifieste su carácter creador es necesario que se actúe: «*el solo remedio para salir de correr del tiempo es la acción, la decisión, el sí; el no; la voluntad*» (PPVE, 110). De lo que se trata es de encontrar un nivel de la memoria que efectúe una síntesis activa, frente a la síntesis pasiva que ofrece el presente fugaz; se trata de hallar un presente habitable. Y siendo el escribir la acción excelsa para M. Zambrano, encontraremos que en la acción que constituye la escritura se da la conjunción necesaria entre “tiempo” y “palabra” para que el tiempo muestre su lado más amable.

2.4.2. TEDIO DEL TIEMPO

M. Zambrano establece una «*resisión categorial*» (ST, 80) entre la continuidad de los acontecimientos (que crea la memoria), entre la unidad ideal —«*la vida que el viviente propiamente vive*» (ST, 80)— que el mecanismo de la memoria extrae de la multitud enmarañada inicial, y aquello que pasa sin ser actualizado; aquello que, por demasiado fugaz, apenas es percibido; lo efímero; el apenas presente establecido por la primera capa de la memoria. Esto que no es atendido por la conciencia forma «*el soporte*»⁶⁷ (ST, 80)

⁶⁶ ZAMBRANO, 1993a, 66.

⁶⁷ Ese soporte que conforma la duración adquiere los rasgos de la sustancia, es decir, de permanencia, a pesar de su constitutiva fluidez. Recordemos a este respecto que Bergson consideraba la sustancia de tal modo: «*Comment pourrions nous voir que l'essence de la durée est de contre et que du stable accède à du stable ne fera jamais rien qui dure? Ce qui est réel, ce ne sont pas les "états", simples instantanés pris par nous, encore une fois, le long du changement; c'est à construire le flux; c'est la continuité de transition, c'est le changement lui-même. Ce changement est indivisible, il est même substantiel*» (La pensée et le mouvant, en BERGSON, 1984, 125f).

de la vida que cada sujeto «*llama mío*» (ST, 80); o, siguiendo a García Calvo, que la continuidad establecida por la memoria constituye el tiempo cronologizado: pasado, presente y futuro. De tal forma que lo que no constituye tiempo cronologizado será precisamente «*aquello sobre lo que el Tiempo realiza sus operaciones*»⁶⁸. En este sentido, cuando M. Zambrano identifica *sustancia* con *tiempo*, habrá de entenderse que se refiere al modo del tiempo que constituye la *duración* (lo que se nombraba como “pretemporalidad”): «*El tiempo es la sustancia de nuestra vida y por lo mismo está bajo ella, como fondo permanentemente de todo lo que vivimos*» (PPVE, 40).

Frente a la continuidad (ideal) establecida por la memoria, permanece la continuidad «*no lograda por la atención, el empeño que me la discontinuidad temporal. Es la continuidad primaria, la expansión de la vida que raramente se debía volver ni en vigilia ni en sueño*» (ST, 79). Esta continuidad primaria (que acompaña en la vigilia) presenta los mismos caracteres que M. Zambrano atribuye a la duración en la que el sujeto se hunde, al abandonar la vigilia, en el sueño. Es como la duración: «*ese seguirse de la vigilia*» (ST, 127); es «*un tiempo vacío, un tiempo hueco. Un tiempo sin realidad*» (ST, 72); es «*sólo la "forma" del vivir*» (ST, 72). Por ello afirma que cuando, por la fatiga o la distracción, se cae en esta duración de la vigilia, se produce «*este extenderse en la vida [...] Vivir entonces es quedarse en la vida, en ella extendido como en sueños*» (ST, 59).

La estructura de la duración en la vigilia es definida como el fondo que late *bajo todo acontecimiento*; como el fondo desde el que se configuran los hechos; fondo a partir del cual emergen las formas de la presencia; en definitiva, la continuidad que, como fondo indiferenciado, sostiene al sujeto en la vigilia; o, como veíamos más arriba: que la duración es equivalente a la *sustancia*. Por otra parte, la duración es identificada en algunos textos con el pasado; con un pasado continuo que acompaña al sujeto; no, sin embargo, con el pasado que la memoria establece como lo anterior en

Es el flujo ininterumpido de la duración lo sustancial para Bergson. Y al identificar memoria y duración, siendo la memoria lo que otorga duración en el tiempo al cuerpo, el presente se constituye en puro devenir, en aquello que propiamente no es, adquiriendo el pasado el rango de ser. Es el pasado en Bergson lo que configura una memoria inmemorial y ontológica (Cfr. *L'énergie spirituelle*, op. cit., 838). De este modo, el pasado llega a adquirir el carácter sustancial. Por ello, Bergson ha podido afirmar que, a pesar de su crítica al concepto aristotélico de sustancia: «*Nous n'écartons nullement par là la substance*» (La pensée et le mouvant, op. cit., 1420).

⁶⁸ GARCÍA CALVO, 1993, 39.

el orden de los acontecimientos, sino, más bien, como aquello que paso sin ser notado⁶⁹.

Este pasado genérico está constituido por el *resto* que queda tras establecer el sujeto la continuidad ideal —«esa línea, esa figura que el sujeto extrae (ST, 16)— que constituye lo que se entiende ser la vida de cada cual. Frente al tiempo cronologizado y establecido por la conciencia, el pasado es «el fondo de las horas vividas» (ST, 16), «fondo permanente, ese que podríamos llamar el continuo de su vida» (ST, 16); mas, por otra parte, continuidad que es materia primera a partir de la cual se crea, «a través de la discontinuidad y aun de la alteración temporal» (ST, 16), la continuidad de la conciencia. Podríamos utilizar la siguiente expresión de M. Zambrano para referirnos a este pasado-duración-sustancia; a saber: «la monotonía del mirar» (ST, 17). De este modo, al constituirse el tiempo de la conciencia, queda fuera (como un resto) aquello que hace posible, en ese juego de fundamentación, la constitución de ese tiempo. El fundamento queda fuera de lo fundado como resto. De tal manera que lo que queda fuera del ámbito de lo constituido como tiempo puede ser considerado como el resto-fundamento al que es imposible acceder. Se trataría de la *compresencia*⁷⁰ que acompaña. Lo que importa señalar es que, aunque este pasado es considerado como materia vital de la que la memoria salva del olvido ciertos restos, no es posible descifrar este sueño de la duración en su totalidad, por ser: «lo no conquistable en modo total ni duradero por ningún acto de conciencia» (ST, 79).

Utilizando el concepto que Deleuze acuña para designar la *durée* de Bergson, podríamos afirmar que la estructura de la duración, con respecto a la sucesividad establecida, es la de una *coexistencia virtual*⁷¹. Porque si

69 Este "pasado" establecido por la conciencia se corresponde, más bien, con la noción de "presente" que más adelante analizaremos.

70 Ortega y Gasset se refiere también al concepto de *compresencia*. Noción que remite a lo no conocido del mundo que acompaña, y que también es remitida a la intimidad: «Ese fondo vasto y envolvente que no está presente ahora, pero está ahora compresente [...]. Y lo mismo acontece si nos fijamos en nuestra realidad íntima, en lo psíquico. Lo que en cada instante venimos de nuestro ser interior es sólo un pequeño trozo» (subrayado nuestro, ORTEGA Y GASSET, 1985, 78-79).

71 Deleuze, 1987, cap. III, «La memoria como coexistencia virtual», 51-73. Así, en la p. 79, se lee: «El pasado y el presente no designan dos momentos sucesivos, sino dos elementos que coexisten: uno, que es el presente que no cesa de pasar; el otro, que es el pasado y que no cesa de ser, pero mediante el cual todos los presentes pasan».

para Bergson la duración era lo que acompaña, el tiempo que late bajo todo acontecimiento, el fondo del que surgen las diferencias, M. Zambrano pensará también la duración como continuidad que yace bajo toda presencia; lo que acompaña al sujeto como fondo del continuo que sostiene. Pero M. Zambrano va a criticar un punto preciso de la filosofía bergsoniana: aquel momento en el que Bergson refiere la *durée* a la realidad no sólo subjetiva: «Bergson concibe la "Durée" en modo extraño, pues siendo la interioridad no lo es del sujeto en primer término sino de la realidad, es la intimidad de lo real. Pero nosotros no podemos abordar más interioridad que la del sujeto; lo demás es conjeturas»⁷². Podemos afirmar que M. Zambrano —siguiendo su orientación kantiana, probablemente— no puede admitir que el tiempo pueda ser referido a algo más que a la subjetividad.

Lo que marca la diferencia entre estos dos autores se cifra en el diverso deseo que anima su recorrido filosófico. En el caso de Bergson, lo que impulsa su pensamiento parece ser el deseo de agotar la continuidad que constituye la duración; el ánimo de querer acceder a lo continuo como tal, por lo que aspira asimismo a obtener un método de estructura continua que le permita dar cuenta efectivamente de la continuidad de lo real, de la duración. M. Zambrano, por el contrario, sabe que lo real es la discontinuidad que *atibalemos*; sabe, además, que la estructura del lenguaje y del pensamiento es discontinua, y que, por ello, el método debe ser asimismo discontinuo. Y es que M. Zambrano no aspira a agotar la continuidad de lo dado. Ello, de ser posible, constituiría el infierno. Pues aunque la duración sea el lugar del que surgen las diferencias, también constituye una sucesividad indiferenciada, la repetición de lo mismo. No la sucesión de diferencias ordenadas por el tiempo, que es lo que encontramos en el tiempo de la conciencia.

En otras palabras, la diferencia entre estos dos autores estriba en que si para M. Zambrano la duración es, por una parte, como para Bergson, lugar de donde surge lo real, fondo que acompaña, también, y por otra parte, la duración no deja de tener un aspecto terrible, un carácter infernal, ese *continuum* que lo sagrado constituye.

72 M. 462, 19-20 de marzo de 1956, «La estructura del tiempo».

De ahí la necesidad del olvido, que se traduce en necesidad de no ocupar de modo total la presencia. La duración es el pasado que *acompaña*. Por ello se puede afirmar que la duración es sincrónica con respecto a la sucesividad de la conciencia. Es la duración el tiempo que late bajo la conciencia, que coexiste de modo virtual paralelamente al tiempo ordenado que la memoria establece.

M. Zambrano caracterizaba la duración como tiempo puro, vacío de toda realidad⁷³. La duración es el tiempo en el que nada acontece, en el que no hay movimiento. Como veíamos, el único movimiento posible es el de la pura repetición, el ritmo de su propio continuar, de su seguir sin fin. Caracterizar a este movimiento rítmico de 'infierno' viene dado por la necesidad que se supone de ruptura y discontinuidad, la cual ha de crear diferencias en aquello que se presenta como igual a sí mismo. Por ello, el concepto de ritmo es asociado en algunos de los textos de M. Zambrano con una imagen infernal. En la introducción de *Notas de un método*, se contraponen la noción de *ritmo* a la de *melodía*: «El ritmo es conceptual, está dado; una vez encontrado no hay más, como sucede en las marchas militares. No hay sorpresa ni asomo de revelación. Solamente en la melodía puede haber revelación; la melodía es creadora, imprevisible [...]. Lo que no es más que ritmo es un infierno, castigo infernal, mortal por sí mismo» (NM, 12). Lo intolerable del ritmo es la pura repetición homogénea que no establece diferencias, que no crea.

El concepto de ritmo es caracterizado en algunos textos —en otros, la noción de ritmo será equivalente, o casi, a lo que aquí llama M. Zambrano *melodía*— como movimiento de repetición homogéneo, sin variación. Melodía, por su parte, es el concepto que designa la diferencia y variación. Aunque en el libro *Del ritmo del lenguaje* de A. García Calvo⁷⁴ el concepto de *ritmo* es el que designa la variación (lo que en M. Zambrano se nombra en este texto de *Notas de un método* con la noción de *melodía*), y a pesar de esta diversidad en la denotación de los términos, interesa recordar, a propósito de la cuestión de la continuidad de la duración (del infer-

no que representa la repetición de lo mismo sin ruptura), lo que García Calvo comenta sobre el movimiento invariante de la continuidad, e, incluso, la imposibilidad conceptual de que tal continuidad pueda darse.

García Calvo recuerda la necesidad de discontinuidad, y el horror a la continuidad que se halla en el sujeto. Ello está unido en sus análisis —del mismo modo que en M. Zambrano— a la cuestión del tiempo y del lenguaje. Por ello señala que, ante un movimiento de sucesión constituido por rupturas en intervalos de tiempo demasiado cortos, se tiende a considerar —ante la no diferenciación de los momentos, dada su igualdad y la rapidez del movimiento— la continuidad del movimiento. Ofrece el ejemplo del ruido de una sierra mecánica «cuya reducción a flujo continuo, con «condiciones» insorrias, es a veces muy perceptible y perturbadora de la noción del tiempo y del mundo enteros»⁷⁵.

Lo que García Calvo trata de mostrar es la imposibilidad de percibir la continuidad como tal: la aversión que se observa a que el movimiento continuo pueda ser efectivamente percibido. El ejemplo que ilustra su tesis es el del movimiento rítmico del golpear del reloj: lo que onomatopéyicamente se representa como *tic-tac*. El problema reside, según García Calvo, en que la representación lo es ya de un ritmo que incluye una cierta oposición en su par de términos. Es decir, que no hay nada que nos impida pensar que el golpear debiera ser representado como un *tic-tic*; esto es, con un par de elementos iguales y repetidos. Sin embargo, lo que se supone que es, en principio, una repetición homóloga, no es en cambio percibido como tal⁷⁶. Y en ello radica la huella que permite señalar la tendencia a introducir discontinuidad en aquello que, por ser igual a sí mismo en su movimiento, representa un amago (un simulacro) de con-

⁷³ *Op. cit.*, 319.

⁷⁴ Utilizando el mismo ejemplo, Deleuze concluye, al igual que García Calvo, que la percepción de movimientos en los que se supone un movimiento de elementos iguales tiende a ser percepción de elementos opuestos. Introduce la distinción de repetición cerrada —a de elementos iguales: *tic-tic*— y de repetición abierta —a de la oposición binaria de elementos: *tic-tac*. Y dice el texto: «La repetición de casos no resulta abierta sino pasando por el cierre de una oposición binaria entre elementos: y a la inversa, la repetición de elementos sólo resulta cerrada cuando remite a estructuras de casos en los que juega como conjunto el papel de uno de los elementos opuestos [...]. de donde la tendencia natural de la síntesis pasiva a experimentar el *tic-tic* como un *tic-tac*» (DELEUZE, 1988, 140-141).

⁷³ También Cioran se representa la duración del tiempo como tedio, como tiempo vacío de toda realidad: «Sentados al borde de los instantes para contemplar su paso, acudíamos por no distinguir sino una sucesión sin contenido: tiempo que ha perdido su sustancia, tiempo abstracta, variedad de nuestro vacío» (CIORAN, 1986, 141).

⁷⁴ GARCÍA CALVO, 1989, 303-386.

tinuidad. Dice el texto: «Pues bien, nosotros somos incapaces de oírlos como iguales. En efecto, una sucesión tan rápida de momentos iguales todos vendría a equivaler a la continuidad y a resultar por tanto insportables»⁷⁷.

De ahí que: «la producción sensu stricto o fabricación del ritmo sería cosa tan específicamente humana que habría que sinar ese rasgo a los de las técnicas del lenguaje rítmico y el lenguaje racional»⁷⁸. Es decir, que introducir ritmo, discontinuidad, en lo que se aparece como continuidad indiferenciada, es nota que define la condición humana. Que el tiempo se percibe como discontinuo, y que sólo de ese modo sea posible habrarlo, es lo que encontramos en las páginas que comentamos de M. Zambrano. Pues lo que en ellas se señala es que la continuidad de la duración es imposible de ser representada por el sujeto, que el movimiento constituido por rupturas que se presenten como iguales a sí mismas —lo que M. Zambrano llama *ritmo* en estos textos que hemos comentado— es percibido como continuidad, estos es, como una serie de sucesiones homólogas. En definitiva, páginas donde se afirma el horror a lo continuo, porque se piensa la estructura del pensamiento y así, del tiempo y del lenguaje, como discontinua. Y por ello el método para acceder a lo real deberá presentar una estructura, a su vez, discontinua.

Tras haber comentado el aspecto monótono de la duración, el que la duración se constituya en la vigilia como mero pasar hueco, como *simplex vitalidad* que no da sentido; tras haber analizado lo que hemos llamado *el hecho del tiempo*, que la duración representa, pasemos ahora a examinar otro aspecto que M. Zambrano señala respecto al pasado-duración.

2.4.3. TIEMPO DE LA MELANCOLÍA

Habíamos visto, al analizar la duración dentro del fenómeno del sueño, que este modo del tiempo era considerado como aquello que antecede y a su vez, sostiene el tiempo sucesivo. De ahí que la duración fuera calificada de “pretemporalidad”: por ser lo previo al tiempo, continuidad del

tiempo que coexiste virtualmente al tiempo discontinuo. Y ello porque la duración se situaba como fundamento, como fondo sobre el que se alzaba lo fundado (siendo lo fundado el tiempo establecido por la memoria o por la conciencia). Y por ello, por ser fundamento, nunca conocido en su totalidad: «ese último fondo nunca revelado y que por ello tendemos a sinarlo como *fundamento, como ser*» (ST, 127).

Ajeno al tiempo discontinuo, al tiempo sucesivo que se abre, el pasado-duración es contemplado como lo opuesto al tiempo; es decir, es entendido como materia. Frente al presente —contracción del tiempo que lo crea—, «la materia es como el pasado» (ST, 85), y «la materia es lo contrario del tiempo, lo que le es irreductible por consumido por él» (ST, 86)⁷⁹. Lo que M. Zambrano quiere señalar con ello es el carácter de fundamento de la duración sobre el que se asienta la temporalidad. Se afirma, pues, la necesidad de un estado que dure, que soporte el movimiento y el tiempo: «Y esta materia duración sostiene la fragilidad de la vida que se da sobre ella, sostenida en ella. No conocemos ninguna vida que no esté sostenida, soportada por algo que dura, que dura simplemente» (ST, 58-59).

La posibilidad de explorar esta pretemporalidad estaba dada por el fenómeno del sueño. Al dormir, el sujeto inicia (o reanuda) su recorrido por la duración, por el solo ritmo de su cuerpo, que lo sitúa al borde de un tiempo cósmico. Si bien no hay que olvidar que este ritmo corporal se mantiene aun en la vigilia. Lo que interesa señalar ahora es que M. Zambrano piensa la posibilidad de que en la vigilia se experimente la duración. Se trata de la posibilidad de la percatación del pasado-duración. Sin embargo, no se trata, al sentir este pasado continuo, de recordar hechos o de que «el pasado se echa encima e invade la conciencia» (ST, 86); sino, más bien, de un yacer en el pasado, de saberse pasado, esto es, materializado, objetivado; se trata de un estado en el que uno se siente como objeto dado, y, por lo tanto, inmovilizado; puesto que la *inmovilidad* viene

⁷⁷ García Calvo, 1989, 318. Y más adelante concluye que «el tiempo como cantidad continua (lo que se llama duración), no sólo no puede estar en el sistema de la lengua, sino que tampoco está, como siendo algo, en la producción temporal o rítmica» (op. cit., 355).

⁷⁸ GARCÍA CALVO, 1989, 318.

⁷⁹ La duración es, en este sentido que ahora analizamos, el último rastro del tiempo que resta tras la destrucción: es tiempo ya convertido en materia. «El esqueleto que permanece es el cuerpo que queda en el mundo de los cuerpos, muestra haber sido algo, es un signo del pasado. Quizá provenga de este hecho el sentir a la materia como pasado también, a las rocas que muestran el esqueleto del Planeta, su pasado, lo que queda de una vida que fue, de lo que pudo ser remotamente como organismo viviente y ahora es ya sólo duración» (ST, 58).

dada por la falta de tiempo que muestra la duración en la que se cae. El estado que en la vigilia ilustra esta experiencia es la *melancolía*:

«Es un yacer en el pasado sin aliento temporal alguno. Sin un mínimo de respiración temporal, suspendido el a priori por el cual la vida es actualización temporal.

»En la vigilia son posibles tales estados en forma fugitiva o asentándose en la permanencia. Es lo que constituye el fondo de la depresión, de toda depresión normal o patológica. El individuo por ella afectado no es que rememore su pasado, lo recorra ni se deje invadir por él, es que está yacente en el pasado, hundido en el pasado, inmobilizado en pasado, materializada su presencia para sí mismo» (ST, 86).⁸⁰

Lo que el melancólico pierde es su interioridad, porque deviene exterior: a sí mismo: *materializada su presencia para sí mismo*. Puesto que si el tiempo es la forma de la interioridad, ¿qué es entonces de lo que carece aquél que entra en melancolía? Carece de tiempo, al contemplarse como objeto dado; al observarse como pasado materializado, hecho objeto. Siguiendo una oposición entre “tiempo material” y “materia temporal” (que encontramos en un texto fechado en 1960), podemos decir que este tiempo de la melancolía correspondiera a lo que la autora llama *tiempo material*:

«El tiempo material, es mezcla de la atemporalidad de la psique y de la duración, es decir, de la extensión. El tiempo compacto que dura. Y al durar ya sin correr es como el fondo de ese correr, la extensión preliminar a ese correr.

»La “Materia temporal” que el alma proporciona, es cualidad, formas diversas de contacto con la realidad, modos de estar en ella. Y esto lo hace el alma

⁸⁰ En PPVE se analiza la melancolía como «sentimiento fundamental en la vida española» (PPVE, 46), lo que se cifra para la autora en los conocidos versos de J. Manrique: «Nuestros vidas son los ríos / que van a dar a la mar / que es el morir». Pues se trata no de un problema, sino de «una forma de sentir la vida, de sentirla ante todo como tiempo irreversible; es sentir cada uno de los momentos de que el tiempo está compuesto. Una manera de sentir la vida como bien fugitivo ante toda, como corriente de instantes que van hacia su fin» (PPVE, 47). También en NM encontramos una afirmación similar sobre la melancolía: «El tiempo arrullador tiende a pasar inadvertido, a transcurrir imperceptiblemente. El sentido así, el saberlo, engendra melancolía: el sujeto se siente ante algo irremediable, algo que no le acusa a él sino al tiempo» (NM, 89-90). El análisis que sobre la melancolía se ofrece en este texto de *Los sueños y el tiempo* incide en un aspecto que pone de manifiesto el carácter radical de la cuestión.

explorando, andando errante también. Medio despierta por la conciencia, fecundada por ella, dirigida por la persona a través de la conciencia.»⁸¹

El que yace en melancolía habitaría la *extensión preliminar* a lo que es propiamente tiempo; lo que antes veíamos nombrado como “pretemporalidad”. “Tiempo material” opuesto a *materia temporal*: tiempo propio del alma, duración también este último, mas duración entendida ahora como memoria-olvido. De tal manera que lo que plantea el análisis de M. Zambrano sobre la melancolía es la posibilidad de considerar esta afectación como *paradigma de lo que supone la constitución de la subjetividad*. Pues si el tiempo es, como afirma la autora, “el medio del sujeto”, y en la melancolía se circundan los límites de la temporalidad (llegándose incluso a la negación de ésta), podemos considerar la situación del melancólico como prototipo del advenimiento del sujeto. Freud planteaba esta misma posibilidad cuando analizaba la melancolía, al considerar «la perspectiva que la *afcción del melancólico nos abre en la constitución del yo humano*»⁸². Recordemos que Freud señalaba como nota diferenciadora de esta afectación, con respecto al duelo—ambas provocadas por la pérdida de un objeto amado—, que en aquélla se da «una identificación del yo con el objeto abandonado»⁸³, siendo la regresión el mecanismo que opera en la melancolía: «un tipo de *la elección de objeto al narcisismo primitivo*»⁸⁴. Lo que Freud describirá es una especie de autofagia en el sujeto que cae en melancolía, un modo de destrucción que lo retrotrae a los confines de su propia subjetividad. V. Gómez Pin expresa muy adecuadamente esta *situación anormal* que la melancolía ilustra: «Regresión al emerger mismo de la relación sujeto-objeto, es decir: *regresión a la aparición del mundo para el sujeto, regresión a los orígenes [...] El melancólico constituye un paradigma de la originaria relación al mundo de la dialéctica fundamental entre el sujeto y el objeto*»⁸⁵.

Consideramos que la situación melancólica ilustra, de algún modo, lo que supondría la carencia de tiempo; es decir, que el melancólico no dispone de tiempo porque éste se le ha convertido en espacio, en tiempo

⁸¹ M. 462, 20 de marzo de 1960, «La M.[uerte] en la V[ida] H.[umana]». El Principio».

⁸² Freud, 1988b, 2094.

⁸³ Op. cit., 2095.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Gómez Pin, 1981, 85.

material. No otra cosa queda tras perder el tiempo; tras perder la forma de la interioridad, lo que resta es la forma de la exterioridad: el espacio. Encontramos un texto manuscrito de la autora titulado «La Angustia y el Tiempo», en el cual se plantea la ecuación que aquí hemos establecido para la situación melancólica: angustia del tiempo (en nuestro análisis tiempo de la melancolía) equivale, en el apunte de M. Zambrano, a presente *espacial*. Constituyendo, además, el análisis del tiempo en su relación con la angustia fenómeno a explorar dentro de la investigación sobre la multiplicidad de los tiempos, dado que en éste se revelaría, a juicio de la autora, lo que denomina la *Raiç del Temps*. Transcribimos el texto en su totalidad:

«La angustia lo es del presente, no del pasado ni del futuro.

»Pues si lo es del pasado es porque se adelanta y se hace presente.

»Y si del futuro porque avanza [?] y se insinúa como inexorable presente.

Como irreducible presente.

»La Angustia ¿en qué estrato del Tiempo de la conciencia está?

»(Esto es para la *Raiç del Temps*).

»Pues que siendo del presente, la angustia, lo es de un presente diferente, de un presente embebida en el pasado y en el futuro.

»De un presente espacial.

»El Tiempo inicial de salir al espacio del ser sin fronteras, del nacer o del haber nacido sin nada o ante la nada.

»Y ante un Todo». 86

Aunque M. Zambrano no haya escrito demasiadas páginas sobre lo que aquí hemos llamado *tiempo de la melancolía*, a partir de sus breves apuntes sobre esta cuestión, como de los análisis que sobre esto hallamos implícitos en otros lugares, puede observarse cuál es la dirección hacia la que apuntaba el análisis proyectado. La melancolía ilustraría un modo de la negación del tiempo, en tanto que éste se muestra tan sólo como tiempo material (espacial), mas no como tiempo subjetivo. Si la tarea ética consiste en deshacer “los sueños”, en tanto que éstos representarían modos del tiempo absolutizados, para deshacer el tiempo melancólico habrá que apropiarse de la exterioridad del sentido, volverlo interior, temporalizarlo; de lo que se trata es de transformar el pasado en presente, en dotar de

forma a la materia. Aunque mediante este trabajo no se pueda agotar la materia de ese pasado, lo que urge es, en todo caso, buscar la forma que haga habitable el tiempo, porque «lo esencial es por tanto atravesar el tiempo en vez de ser atravesado por él o de ir llenado por él en la melancolía»⁸⁷.

De tal manera que si escapar de la duración en la que se está en el dormir estaba representado por los sueños, en la vigilia, por su parte, es el *ensoñamiento* lo que permite dar el paso que permite huir de la pura materia compacta, y así, salvarse de la melancolía. Como los sueños, ensoñar permite acceder ya al límite de la pretemporalidad, donde se anuncia ya el tiempo. La diferencia entre el estado melancólico y el ensueño es que, en el primer caso, se está adherido al pasado-duración en su aspecto más primitivo, se está postrado en el tiempo, inmovilizado; por el contrario, en el ensueño hay ya un vagabundeo, hay ya un cierto movimiento, porque el ensueño representa el límite que separa la pretemporalidad de la duración y el tiempo abierto de la conciencia: «Ensoñar es transformar el pasado en presente en tanto que tiempo del que vive: dejar de estar tendido en el pasado para buscar el presente, aunque sin llegar a hacerlo, pues el presente sería ya estar despierto y, en la forma más alta, superior: viento» (ST, 86)⁸⁸.

Sin embargo, aunque este nivel del fenómeno del tiempo represente ya un paso hacia la temporalidad, será otro tipo de sueño el que permita alcanzar la presencia, el que cree tiempo: el sueño creador.

2.4.4. TIEMPO DETENIDO

Si en la melancolía el sujeto quedaba aferrado a un tiempo que no alberga realidad, subyugado por un tiempo vacío, hay, en cambio, otros estados en los que, por exceso de realidad y falta de tiempo, el sujeto queda también inmovilizado.

El tiempo de la melancolía es pensado por M. Zambrano como uno de los modos extremos del tiempo; modo extremo que roza su propio límite: aquel en el que el tiempo deja de serlo para convertirse en espacio;

⁸⁷ M-462, 7 de abril de 1956, «Los intra-tiempos».

⁸⁸ «Ensoño es intimidad sin tiempo. Sin tiempo todavía. Es una especie de vagabundear en la duración [...]. Así el ensueño no es todavía tiempo, tiempo en el sentido de temporalidad. Es una especie de pretemporalidad en la que el tiempo está anunciado; ese vagabundear, correr sin cauce, es avidez de tiempo» (ST, 84).

⁸⁶ ZAMBRANO, M-414, 30 de abril, «La Angustia y el Tiempo» (1961, Roma).

donde la forma de la interioridad se vuelve forma de la exterioridad. Modo extremo en el que, aunque el tiempo pierde los caracteres que lo definen, sigue persistiendo una huella de la temporalidad: la duración del cuerpo.

La cuestión que se plantea ahora es pensar qué modo de presencia es el adecuado para habitar el tiempo. Por una parte, el efímero pasar del hábito pasivo de la conciencia, por la brevedad de la duración de su presente, conduce a un estado en la vigilia análogo a la duración del dormir: «*Pero a causa de ese efímero pasar, de ese desvanecerse, en la vigilia se llega a una similitud análoga a la de los sueños por falta de realidad. Una falta de realidad que destruye no la falta de tiempo—la atemporalidad—sino un tiempo vacío, un tiempo hueco. Un tiempo sin realidad, contrapartida de la realidad sin tiempo de los sueños [...]. En la vigilia—en lo efímero—se está lejos del ser, suelto del ser, sobrado de tiempo y sin realidad, con sólo la «forma» del vivir» (ST, 72).*

Por otra parte, si la melancolía ilustraba el modo en el que se yace en un tiempo vacío de realidad, en la mera forma del tiempo, otros estados ilustran una situación opuesta y análoga a ésta: «*Más en la situación opuesta a la de lo efímero, cuando el presente se dilata y ensancha: los parece absorber pasado y futuro, se produce un apegarse del sujeto a este instante de tiempo que le lleva a los confines del estar soñando» (ST, 73).*

La melancolía ilustra el modo en el que en la vigilia el sujeto queda adherido al pasado—duración, a la forma pasiva del tiempo; por su parte, estados como las obsesiones ofrecen una estructura temporal análoga a la atemporalidad de la forma-sueño. Al contrario que en la presencia efímera, en el caso de la atemporalidad de estos sueños el presente está prolongado, detenido. Ello ocurre: «*cuando la realidad excede a la conciencia y detiene su tiempo sueñoso» (ST, 55).* En este caso, la estructura temporal es análoga e inversa a la de la duración. Recordemos el esquema que ofrecíamos:

	Sucesividad	Movimiento
Duración	+	—
Atemporalidad	—	+

La presencia que constituye el sueño que se da en la vigilia es presencia desgajada del sistema de sentido del sujeto «*al no hacer alusión al pasado y al futuro, al no estar engarzado en la relatividad. Y aun: al no hacer alusión o al no estar situado dentro de un modo: el sueñoso» (ST, 73).* Hemos visto que el presente es la dimensión que es propiamente tiempo, aquella en la que el tiempo se contrae y se crea. Mas el presente, aun siendo un ensanchamiento del tiempo, un presente con cierta duración «*no es un instante, sino una sucesión de instantes separados entre sí por un vacío apenas perceptible: ese vacío indispensable para que el tiempo pase, ese poro que en la atemporalidad no existe» (ST, 71).* Es decir, que el presente es contracción de diversos instantes que se ordenan; diversos instantes relativos los unos a los otros ordenados por el tiempo de la contracción, y que despejan algún sentido. Sin embargo, en los sueños de la vigilia su estructura es atemporal, porque «*un presente prolongado como una nota sostenida sería, en la vigilia, atemporalidad» (ST, 71);* porque la duración de su presente no muestra conexión con el sistema, no muestra la apertura necesaria que haga que el tiempo pase y entonces: «*Se asemejan, según vemos, a sueños y aun se deslizan hacia el soñar los estados en que el tiempo es unido en un estancamiento, en una dilatación que llega a ser estancamiento» (ST, 74).*

Recordemos que el sueño era definido como *la inmovilidad de un movimiento*. Esta va a ser también la estructura de las obsesiones de la vigilia: pues es unidad el sueño de la vigilia, mas unidad absoluta, ajena al sistema de sentido que el sujeto se forja. Es enigmática esta realidad, es decir, su sentido es externo, no interno. Su carácter enigmático la hace aparecer como externa, como objeto enfrentado al sujeto que se interroga por su sentido. De ahí la atemporalidad de su estructura. Apropiarse del sentido significará volver temporal la estructura de lo que se nos enfrenta; volver interior lo que aparece como exterioridad⁸⁹.

⁸⁹ «Las obsesiones no son sino sueños de carácter real degradados y vagarán como personajes sin autor. Para que el autor aparezca, es necesario un mínimo de acción por parte del personaje aunque sea cometer un error» (SC, 74). Y, más adelante, refiriéndose al modo en el que la atemporalidad de la forma-sueño se relaciona con la vigilia: «sin sufrir transformación alguna, es decir, pasando el umbral del sueño a la vigilia sin sufrir transformación, ocupando violentamente el tiempo con su atemporalidad. Son esas obsesiones que atormentan y que a veces un día se realizan, delito, crimen a menudo, violencia siempre y no sólo en la vida individual sino en la histórica» (SC, 77).

Como le ocurría al melancólico, el sujeto obsesionado queda pasivo, asistiendo a lo que le ocurre, sin poder actuar. Porque la obsesión obtura el paso del tiempo, es presencia que acompaña hasta que se deshace su falta de sentido. No obstante, no sólo el sinsentido provocará el sueño, también el exceso de claridad derivará en atemporalidad. *Dudar*, por el contrario, representa el *vacío* que corta esa masa atemporal⁹⁰. Por ello, “pensar” significará temporalizar las obsesiones, dado que su estructura atemporal implica que sea un paréntesis *cerrado* de tiempo (unidad de tiempo *simple*): estructura en la que no hay orden entre sus elementos. Por el contrario, la unidad de tiempo que constituye el tiempo creador es paréntesis *abierto* de tiempo, pues está conectado al sistema de sentido, está abierto a otras presencias; es fragmento de un orden:

«Siempre que una realidad llena la conciencia y obtura el paso del tiempo, la conciencia está abismada, el Yo no encuentra su sede y, duren lo que duren, tales estados son vividos en la atemporalidad de los sueños. Mas ello sólo sucede cuando la realidad no sólo desborda, sino cuando toma una figura, clara o enigmática: cuando sentimos y vemos al par algo real, claro en sí mismo, forma, sin duda alguna, una totalidad, pierde su carácter fragmentario habitual. Mas esa totalidad es simple. Cuando la totalidad es completa, pierde algo de su claridad [...]. Entonces estamos ante un hecho de conocimiento» (ST, 95).

Que las situaciones que muestren una estructura atemporal en la vigilia sean constantes, que el sueño pueda ser el estado habitual, que, entonces, no sea la *lucidez* aquello con lo que nos topamos habitualmente, es la tesis de M. Zambrano: «Hay en la vigilia, pues, un sueño constante, un caer en el sueño de series enteras de vivencias» (ST, 74).

De los tres ejemplos de estados con estructura atemporal en la vigilia que ofrece M. Zambrano: la “calumnia”, el “acontecer ante una dicha excesiva” y los “momentos históricos” (ST, 94-95), nos fijaremos ahora en estos últimos con el fin de ilustrar la estructura temporal de lo que hemos denominado *presente ensanchado*, uno de los modos de la atemporalidad. Y ello para así elucidar por qué representan el aspecto *denotador* del tiempo.

Horizonte del Liberalismo, primer libro de M. Zambrano, publicado en 1930, analiza la ideología del liberalismo y sus contradicciones. Se estudian, además, otras ideologías desde la perspectiva de la estructura temporal que manejan. Podemos leer en él lo siguiente:

«Ante todo, será revolucionaria la política que cuente con el tiempo. Ha sido patrimonio de las épocas pasadas –Antigüedad y Edad Media, principalmente– un singular desprecio por el tiempo. Hasta la política aspiraba a la eternidad. La vida entera ansiaba embalsar la corriente del tiempo, que es germen de toda pureza y de toda fecundidad. Todo sistema de pensamiento –salvo singular excepción– era atemporal; levantaba su castillo ideológico sobre los descarnados óseos cimientos de lo ideal, de lo supratemporal, desdeñando el humilde lino terrestre, donde el fermento del tiempo hace germinar la vida. «Ansiamos ya una política que reconozca este humilde y poderoso factor del tiempo. Y presentimos que está al llegar» (HL, 31-32).

Frente a la política revolucionaria hallamos la política conservadora, atemporal, cuya estructura se correspondería con la forma-sueño. Lo característico de ésta sería que abstraer las determinaciones temporales (sucesivas), creando un modo perverso del tiempo al aterrarse a lo dado, al pasado; siendo su máxima aspiración conservar modos de vida y estructuras de gobierno idealizadas, abstraídas y edificadas en ideales cristalizados. En palabras de Ortega, podríamos decir, creencias heredadas que no se han cuestionado.

Que la política revolucionaria sea en su definición lo expuesto, no implica que históricamente la revolución se haya dado respetando la definición de M. Zambrano. Ella lo sabe, sabe que ninguna revolución ha resultado ser lo que prometía, que, tras toda revolución –definida como momento dinámico, de cambio, en la que el tiempo compacto, cerrado, que mantiene un absolutismo, se abre–, el tiempo ha vuelto a cerrarse, a estancarse en un nuevo modo de conservación: «Fueron operaciones, intervenciones quirúrgicas de eficacia momentánea, pero que no alcanzaron a modificar la raíz del desequilibrio. Fuides de un momento, que, al apagarse la hoguera, cristalizó en una nueva forma, tal vez distinta figura y color, pero de interna homología» (HL, 49).

Años más tarde, en 1958, M. Zambrano publicará *Persona y Democracia*, en el que prosigue este tipo de análisis políticos. De nuevo, se subraya la necesidad de una política revolucionaria que dé lugar a una situación en la que el sujeto pueda alojarse, y así crear el tiempo necesario para su desenvolvimiento.

⁹⁰ Cfr. NM, 127, distinguiéndose *duda*, en tanto que representa una ruptura (*vacío*) en el continuo, de *duda metódica*.

Lo que interesa para nuestro propósito del análisis que se lleva a cabo en este libro es la exploración que del papel de la minoría se realiza. En una situación estancada (formas de gobierno o estructuras sociales obsoletas, regímenes dictatoriales, políticas absolutistas: tiempo paralizado, absolutizado, en definitiva), la revolución, que sería el equivalente a abrir ese tiempo detenido, necesita de algo que la promueva. Y es la minoría la protagonista de esa apertura en el tiempo porque el tiempo que la define lo permite. Tiempo, el de la minoría, opuesto al de la clase social. La clase se define por estar formada por individuos unidos por un pasado común: su procedencia de origen o el estatus económico-social alcanzado. La minoría, por el contrario, se define por agrupar individuos que no tienen en común algo pasado, origen social o estatus adquirido, sino que se agrupan por un proyecto común que les une, por una finalidad compartida (cf. PD, 150): en este caso, la revolución. Y la finalidad es, precisamente, lo que en *Los sueños y el tiempo* M. Zambrano declarará ser nota definitoria del tiempo futuro.

La minoría se une por un proyecto común que transcende el presente conocido. En este caso, el cambio de estructuras de gobierno o sociales. Bien, y sin embargo, como ya se afirmaba en 1930, el peligro, que no ha sido conjurado en ninguna ocasión, es que en el momento revolucionario, la minoría (definida por su tiempo futuro) se convierta en clase (definida por su tiempo pasado): que la minoría se estanque en ese momento histórico y quede aferrada a él⁹¹. Adherida a un tiempo como se adhieren los sueños. Este momento se correspondería con el ensanchamiento del presente en el que se absolutiza la situación, en el que se queda subyugado por ella. En este caso, por el triunfo de la Revolución⁹². Y así, se olvidada la finalidad que vinculaba a la minoría de la que se formaba parte, la finalidad de trascendencia que queda congelada en un primer momento, en un primer triunfo y que, por ello, por no haber logrado

su realización (al quedar detenido el proceso del desarrollo de las aspiraciones que alentaron la Revolución), se convierte en fracaso. Congelarse en ese primer momento de euforia del triunfo revolucionario parece ser tónica dominante de la historia⁹³.

Tiempo detenido, tiempo pervertido⁹⁴. Atemporalidad que vuelve a ser conservadora. Perversión del tiempo porque no se tiene en cuenta su fluidez. Se invierten, se pervierten sus notas. Se le amputa una de sus notas, el porvenir, la apertura necesaria del tiempo para que no se estanque, para que no se vuelva atemporal. Olvidada la finalidad, que como centro ordenaría ese tiempo, queda la confusión no ordenada, en la que actuar no es posible. El revolucionario que se vuelve conservador vive un sueño en el que asiste pasivo a su circunstancia, en el que cerrado el horizonte temporal, sólo queda ser espectador del sueño, del delirio.

Por el contrario, la ética se cifra, para M. Zambrano, en la resolución de las siguientes preguntas: ¿cómo despertar del sueño de la vigilia?, ¿cómo deshacer la estructura cerrada y absoluta de ciertos estados?, en definitiva, ¿cómo apropiarse del sentido, cómo descifrar aquello que apa-

⁹¹ Así Koselleck, al analizar la historia del concepto de revolución, y, en concreto, su campo conceptual desde 1789, observa lo siguiente: «Con otras palabras: todas las acuñaciones modernas de "revolución" tienden espacialmente a una revolución mundial y temporalmente a instalarse permanentemente hasta que se hayan alcanzado sus fines» (KOSSELCK, 1993, 79). Lo cual significa, a partir de nuestro análisis, que la congelación del momento de euforia es momento reflejándola.

⁹² Benjamin, en sus «Tesis de Filosofía de la Historia», describía el momento revolucionario como un cambio cualitativo, que despoja al tiempo continuo de su carácter homogéneo y vacío: «La conciencia de estar haciendo salir el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción». Y recoge una anécdota referida a la Revolución Francesa que ilustra muy bien este desecho del revolucionario de paralizar el tiempo: «Todavía en la Revolución de julio se registró un incidente en el que dicha conciencia consiguió su derecho. Cuando llegó el amanecer del primer día de lucha, ocurrió que en varios sitios de París, independientemente y simultáneamente, se disparó sobre los relojes de las torres. Un resigio ocular, que quizás deba su adivinación a la rima, escribió entonces:

«Qui le croitrait! on dit, qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Jousés au pied de chaque tour;
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour»

(BENJAMIN, 1973, 188-189).

⁹³ «Toda conciencia de clase, en tanto que es sólo de clase, es reaccionaria» (PD, 151). Y así «Pues la función del intelectual es mediadora y por lo mismo puede ser demoníaca» (PD, 158).
⁹⁴ «La idea de revolución es hija del racionalismo, y como ninguna, pretende reducir la vida humana a razón pura, como ninguna deja al hombre solo, perdido en una destrucción, en una utopía, sin tiempo ni lugar, ni destino espiritual concreto que informe su vida» (ZAMBRANO, 1934c, 220).

rece como externo, y volverlo interno, cómo temporalizarlo? Ética que, en este libro de 1959, se plantea ya como una *ética del tiempo*: «*Querer algo absolutamente, pero quererlo en el tiempo y a través de todas las relatividades que el vivir en el impúdico*» (PD, 161).

El problema reside en encontrar un modo en el que la síntesis pueda producir una contracción del tiempo que sea presente cuya duración no huya por demasiado breve. Una síntesis activa, frente a la síntesis pasiva del hábito, cuyo protagonista sea el pensamiento guiado por una búsqueda de sentido, en la que la dimensión del futuro esté presente. Pues M. Zambrano entiende el futuro como la apertura del tiempo, como la garantía de su necesario fluir.

Y ello aunque esta apertura del tiempo conduzca, en último término, a la destrucción. A pesar de la ambivalencia del tiempo. Y es que de lo contrario, resta el infierno como presencia inmóvil (obsesión) o como extrañamiento que convierte en objeto al sujeto de la melancolía.

3. EL TIEMPO CREADOR

3.1. CRONOS DEVORADOR

La síntesis pasiva del tiempo crea una sucesividad que se traduce en un hábito del tiempo, en una cotidianidad que es monotonía del vivir. Esta sucesión prolongada de instantes, aun constituyendo ya orden temporal en el que las dimensiones de pasado y futuro entran en juego, no es suficiente, sin embargo, para poder hablar de tiempo habitable, para poder hablar de tiempo en el que se decide y actúa. Las horas vividas caen en el olvido, pasan y se informan como fondo latente cuasi sustancial que la autora denomina duración. Duración que, cotidianamente, se siente como tedio, y que en su grado más extremo puede acabar en melancolía: límite del tiempo que roza la espacialidad.

En este sentido, señalábamos el diverso análisis que M. Zambrano efectúa sobre la duración respecto del que H. Bergson lleva a cabo de la *durée*. Pues si para este último el aspecto continuo del tiempo era propiamente lo que le confiere su carácter creador, su carácter generador de diferencias, M. Zambrano, aun afirmando este aspecto creador de la continuidad, observa también otro aspecto característico de la duración-continuidad. Incide en que aquello que es fondo constitutivo, aquello que, como sustancia, acompaña y posibilita por ello toda creación, es también, a su vez, y por estos mismos caracteres (su continuidad), lo que lo vuelve infernal. Se trata, en fin, de la ambivalencia constitutiva del tiempo; se trata de analizar que lo que permite toda creación es también agente de la destrucción. Es esta ley ambivalente del tiempo la que M. Zambrano desarrolla en un texto publicado en 1963. Tras recurrir la autora, para ilustrar la aporía a la que la temporalidad nos enfrenta, a la génesis de los dioses recogida por Hesíodo en su *Tegonía*, dice: «*De esta lucha sólo nos interesa ahora retener que el vencedor victorioso fue Cronos, el que estableció su Ley. Lo que había de nacer era pues el tiempo y su ley, su sola y propia ley: manifestar, ocultar; manifestar lo con él congénito, ocultar lo que de él sale, sepultarlo dentro de sí. La ley que hace nacer y desaparecer*»¹.

¹ ZAMBRANO, 1963b, 109.

Esta ley ambigua del tiempo es la que permite la manifestación de lo oculto, y, al mismo tiempo, es lo que lo devora. Es ley de vida y muerte el tiempo como continuidad; la duración como pretemporalidad que se constituye en *a priori* del tiempo habitable, permitiendo el advenimiento de la forma, de la presencia discontinua. Pero es que también es fondo temporal en el que cae todo lo que no llega a ser atendido, todo lo que no llega a tener presencia².

En *El hombre y lo divino* el dios Cronos es distinguido de las demás divinidades porque «permanecerá sumido en una forma singular de misterio; sin revelar apenas, masible [...] Será la forma del tiempo sin más cualidad que la gentilidad de ser devorador; inexplicable destructor que suscita una repuesta creadora» (HD, 48). Este análisis de Cronos, del que se afirma que «su función es estar bajo todo lo que aparece» (HD, 49), es equivalente al examen que M. Zambrano lleva a cabo de la duración o pretemporalidad. Se insiste de nuevo en que es su aspecto continuo el que confiere este carácter destructor al tiempo. Una continuidad que devora ciertos acontecimientos bajo la forma del olvido: «esa especie de limbo en que la primera inhibición de todas, la causada por el correr del tiempo, lo había depositado como sin ruidos» (NM, 89); olvido que, en los análisis de la divinidad de Cronos, en el texto de 1963 y en *El hombre y lo divino*, se designa con la noción de “ocultación”. La ley del tiempo consiste en devorar ocultando bajo la forma del olvido, y, en última instancia, su ley se traducirá en destruir bajo la forma de la muerte, donde cesa todo tiempo, cuando y donde cesa toda posibilidad³.

² Este doble carácter del tiempo-duración es el que Blanchot analizara en Proust: «Primero, tiempo real, destructor, el Moloch temible que produce la muerte y la muerte del olvido. ¿Cómo confiar en ese tiempo? ¿A qué nos llevaría sino a ninguna parte sin realidad?». Tiempo, y sin embargo es el mismo, que por esta acción destructora nos da también lo que nos quita, e igualmente más, ya que nos ofrece las cosas, los acontecimientos y los seres en una presencia irreal que los eleva hasta ese punto en que nos comueven. Pero ello es tan sólo la felicidad de los recuerdos espontáneos» (BLANCHOT, 1991, 18).

³ La noción de muerte que maneja Zambrano puede ser apuntada de la manera siguiente: «La muerte es el sueño paradigmático, total, acabado, absoluto, insublime. El sueño que no puede disolverse por ser lo ya vivido, la historia que queda, lo ya formado en nuestra vida, por eso; ser Ser en sentido del ser de Aristóteles según la crítica de Ortega: lo ya hecho» (ST, 145). A este respecto, la autora distingue el concepto de “muerte” (cuyo carácter sería estático) del de “morir” (cuyo carácter, por el contrario, sería dinámico). A este segundo concepto, al de “morir”, es al que señala equivalente el concepto de “desnacer”: «¿Acaso se es culpable de que, en medio de la vida, del tiempo de la vida se destiencen instantes del tiempo de la muerte?, del morir más bien, pues “muerte” es ya lo campida, lo inaccesible; pero morir no, morir bien puede ser aquí y ahora en la vida» (DD, 135).

Podemos distinguir dos aspectos en los que la continuidad es considerada devoradora por la autora. Por una parte, el tiempo devora bajo la forma del olvido: se trataría de la reducción temporal que se ejerce sobre la continuidad inicial —lo sagrado— para la construcción de una nueva continuidad, en este caso, *ideal*; continuidad construida que equivale a una discontinuidad. El tiempo devora, en este caso, lo que no llega a constituirse como tiempo sucesivo; lo que, por consiguiente, va a devenir atemporalidad: forma sueño. Por otra parte, el metro correr del tiempo, la sucesividad del tiempo establecido se revela, a su vez, devorador. El examen de este aspecto del tiempo lo realizamos al analizar el tedio del tiempo y el tiempo de la melancolía. Lo que ahora interesa es señalar un aspecto del análisis del *cronos* devorador que aparece en *El hombre y lo divino*; a saber: el de la acción devoradora del tiempo bajo la forma de *futuro*.

Las nociones que M. Zambrano maneja en este texto de “sagrado” y “divino” remiten, respectivamente, a la realidad como indeterminación primera —continuidad— y a la determinación cualitativa —discontinuidad—, constituyendo esto último el fruto del pensamiento. Así, podemos leer: «Entre esos polos: el apeiron —realidad ibnizada— y el ser uno, unidad de identidad, señalan los principios de la acción específica del pensamiento, de la transformación de lo sagrado en lo divino» (HD, 76-77). Sin embargo, a pesar de que tal acción de transformación de lo real primero en formas determinadas sea acción específicamente humana, lo que se subraya es la imposibilidad de que tal apropiación de lo real pueda ser total. Lo que la autora subraya es que, aunque parte de lo continuo pueda y deba ser transformado en forma discontinua, un resto de lo real se mantendrá siempre inalterable, como un fondo continuo. En este sentido, varios capítulos de *El hombre y lo divino* están dedicados a analizar las diversas epifanías históricas bajo las que ha ido mostrándose este resto de lo real que permanece irrevelado. Así, por ejemplo: «El Dios desconocido es la figura que en Grecia tomó lo desconocido de Dios. No un dios más cuyo nombre no se sabía, sino esa última resistencia que lo divino no había entregado al pensamiento filológico» (HD, 296-297).

Siguiendo a Ortega, afirma la autora que es la *resistencia*⁴ la característica que define lo real, lo sagrado. En este caso, la noción de resistencia

⁴ El carácter sagrado de las cosas de la naturaleza es su realidad misma, no desvelada por la mente humana. Los caracteres de lo sagrado son los caracteres de la realidad tal como la sentimos

remite a los conceptos de subjetividad y objetividad, entendiendo M. Zambrano que es la *alteridad* aquello que se resiste, lo que se enfrenta al sujeto—sin olvidar que esta dialéctica es necesaria para que se constituyan cada uno de los polos que están en juego. Pero si esta resistencia aparece históricamente encarnada en el imaginario como externa al sujeto, *como lo otro que él*, el caso es que con el giro que supone el descubrimiento de la conciencia como instancia última de lo real, tal resistencia externa se transforma ahora en resistencia *interna*. Y ello como consecuencia de la soledad “metafísica” que adviene tras la ruptura del sujeto del conocimiento con dioses y creencias; la ruptura con todo aquello ajeno a la medida razón. El aspecto que M. Zambrano señala de tal situación es que la reducción de la mediación del trato con lo real al mero ámbito de las ideas supone la desvinculación del sujeto del conocer con el ámbito de lo sagrado: «Y así, cuando el hombre apura su soledad y cree al mismo tiempo que la realidad es él, el mismo, necesita hablar ese joco primario de realidad en sí o en algo que le sustenta en modo primario, inmediato» (HD, 301). De tal forma que esta resistencia, que en Grecia se manifestaba bajo aquel dios desconocido, se va a manifestar, en la situación de la modernidad, «bajo el Dios desconocido. Mas ahora dentro de sí mismo» (HD, 301).

La interiorización de la resistencia de lo real se plasma en el tiempo: en aquello que constituye la marca privilegiada de la interioridad; y la dimensión temporal de futuro va a adquirir estos rasgos sagrados que han sido encarnados en distintas epifanías bajo la figura de un dios.

El examen sobre el futuro lo encontramos en diversos lugares de su obra. Sus análisis los realiza bajo diversas perspectivas, y, por lo tanto, es preciso tener en cuenta tal multiplicidad de puntos de vista, pues aunque en una primera lectura resulten contradictorios, de hecho se complementan, y ofrecen una visión bastante articulada de las tesis de la autora sobre la función de esta dimensión temporal. En *El hombre y lo divino*, el futuro es considerado como encarnación en la conciencia moderna de la función devoradora de la divinidad. Distingue M. Zambrano el porvenir del *futuro*

espontáneamente. / Estos caracteres se resumen en la ambigüedad. Y la ambigüedad es la manifestación de lo inagotable. Y lo inagotable es resistencia. El carácter de la realidad es la resistencia, dice la Razón Vital, la “contra-voluntad” y la anti-idea, resistencia a la idea, a toda idea (NM, 103).

Bajo el concepto de porvenir se nombra «el mañana previsible, lo que se prevé presente y es presente ya en cierto modo; participa de la seguridad que la conciencia establece en todo lo que hace entrar en ella» (HD, 302); bajo el de futuro—en este texto, pues en otros lugares ‘futuro’ será equivalente a la noción de ‘horizonte’—se engloba «lo desconocido como tal, el reino de la ilimitada esperanza y *no*, siendo una dimensión del tiempo, lo intemporal. Si la expresión fuera válida se le podría llamar lo supratemporal⁵, porque siendo tiempo se escapa del carácter relativo de la temporalidad; se presenta con un carácter absoluto» (HD, 302).

Si el porvenir es dimensión del tiempo engarzada en la cadena temporal, si es dimensión relativa a las otras dimensiones, lo va a ser como aquella *espera del tiempo* que abre el presente, aquello que posibilita en su sucesión el pasar, como una dimensión del tiempo que se encamina a actualizarse; en definitiva, el porvenir representaría la posibilidad del tiempo, de la no cesación total, de la no finitud todavía (y, en este sentido, de la infinitud). Ahora bien, si el porvenir puede ser interpretado como esta apertura del tiempo, el futuro es dimensión también de la esperanza, mas, en este caso, *dimensión desgajada del continuo*. El futuro no sería relativo a las otras dimensiones—pasado, presente—, y de ahí el carácter de absoluto con que M. Zambrano lo caracteriza en *El hombre y lo divino*. Por consiguiente, el futuro representaría la pura posibilidad que nunca se actualiza, el tiempo vacío, el tiempo de la esperanza vana: «Mas el futuro tiene por sí mismo la condición de no llegar nunca; lo que se hace real es el porvenir; dejando de ser porvenir y convirtiéndose en presente» (HD, 302).

Antes de analizar de qué modo el futuro deviene *dios desconocido*, nos remitiremos a un texto que no pertenece a esta obra para poder comparar las *equivalencias* entre lo que aquí se nombra como porvenir y en otros lugares como futuro. En un artículo de 1959, «La conciencia histórica», se lo define de la siguiente manera: «El futuro se nos presenta primariamente como “lo que está al llegar”. Si del pasado nos sentimos venir, más exactamente “estar viniendo”, lo futuro lo sentimos llegar, sobreveniernos, en forma inevitable [...]. El que así sentimos el futuro, nos permite vivir, estar vivos; no podríamos vivir sin esa presión del futuro que viene a nuestro encuentro»⁶.

⁵ ‘Supratemporalidad’ es concepto que remite en M. Zambrano a un ámbito positivo y a uno negativo. El carácter absoluto de lo supratemporal es aquí analizado negativamente.

⁶ ZAMBRANO, 1959a, 107.

El futuro es aquí pensado como aquello que abre el tiempo del presente para permitir su pasar, su continuidad (y, en este sentido, decimos que es equivalente a la noción de porvenir presentada en *El hombre y lo divino*). Es la relatividad del futuro (= porvenir) lo que hace de este una dimensión del tiempo necesaria para permitir el adelantamiento de las otras. Lo que ocurre es que, al igual que se absolutizaban el presente y el pasado, también puede llegar a separarse del devenir la dimensión de futuro: «Y sentimos no poder vivir tampoco cuando la presión del futuro es excesiva, por la inminencia de acontecimientos que nos sobrepasan. Entonces caemos en el estorbo o nos sentimos aplastados o aterrORIZADOS o simplemente inertes. Puede llegar una especie de parálisis causada por un futuro demasiado lleno o imprevisible en grado sumo. Porque el vivir humanamente es ante todo una cierta medida en este nuestro tiempo concreto»⁷.

La perversión de la dimensión de futuro que se describe en estas líneas es la que transforma lo que se nombra como porvenir—el futuro en su lado amable—en dios desconocido. La absolutización del futuro, por ser tiempo demasiado pleno de acontecimientos o por constituir un tiempo vacío (*imprevisible en grado sumo*), le hace adoptar los caracteres propios de la idea de 'dios'. El futuro cumple la función de último resto del carácter de lo sagrado sin resolverse en divino—esto es, de indeterminación sin ser transformada en determinación por el pensamiento—, siendo así lo desconocido: el reino de la pura posibilidad. De ahí que la autora afirme que «el futuro es su [del hombre] Dios desconocido. / Pues es Dios, o hace oficio de Dios, aquello a que se sacrifican» (HD, 303). Lo que M. Zambrano pretende poner de manifiesto es la pervivencia de la función de sacrificio en la conciencia moderna. Sacrificio de la conciencia en la modernidad que adopta otra epifanía que la de la figura de un dios positivo, pero que, en su función, permanece idéntica a la que representaban los antiguos dioses. El sacrificio al futuro es descrito del siguiente modo: «la renuncia que la vida impone es aceptada en nombre del futuro como si de él se esperara la total compensación y aún la resurrección de todas las esperanzas muertas, del es sin resultado, de la vida no sida» (HD, 304). Como el dios de salvación, como promesa de otro ambiente en el que se redimirán las esperanzas no cumplidas, las posibilidades abortadas, el futuro encarna el papel que en las religiones jugaba (juega)

el dios redentor. Si bajo las creencias religiosas se sacrificaba la vida posible por la posibilidad abstracta de vida, ahora se renuncia al tiempo posible sacrificándolo por la posibilidad abstracta del tiempo: el futuro.

Sin embargo, el futuro es también dimensión del tiempo *necesaria*, y solo cuando éste se *pervierte* aparece como tiempo devorador. En su aspecto positivo, M. Zambrano piensa el futuro en dos sentidos que se complementan: como *horizonte* y como *finalidad*. Distingue entre un primer ámbito de continuidad, que corresponde a lo que nombraba como tiempo *material*, tiempo físico, y la continuidad que corresponde ya a lo que se presenta como *pasado* y como *horizonte*. Pues que estos últimos remiten ya a estructuras del tiempo *subjetivas*, interiorizadas.

Pasado no como dimensión temporal establecida por la conciencia (hechos discontinuos que se recuerdan, almacenados en la memoria), sino el pasado *que no es posible recordar* (porque *pasó* sin llegar a constituirse en hechos, en unidades delimitadas); el pasado en tanto que *olvido* se constituye como uno de los fondos continuos sobre los que se perfilan los acontecimientos: «Y engrasar así ese fondo del olvido, ese sedimento que aguietado permite ver al sujeto dentro de sí mismo, le va creando una transparencia» (ST, 129). Noción de pasado opuesta a la noción de *pretérito*⁸, en tanto que *pasado* a trascender, mientras que el pretérito es tiempo *cerrado*. Y, por otra parte,

⁸ En un breve apunte de 1956 (que transcribimos en su totalidad), encontramos la siguiente oposición entre pasado y pretérito: «El pretérito es la forma peyorativa del pasado. Y así se dice *pretir* ser pretirada. Mientras que de paso o pasadizo indica idea de tránsito si mente [sic] y en sentido de movimiento. Siempre presente en los modos de decir *pasa*. Y aun efímero que sería lo peyorativo de pasado no se dice con ninguno de sus derivadas.

»Pretérito pues encierra una significación de la cual se deriva el pretirir o bien fue al contrario, que de *pretir* se deriva *pretirir* y pretirio. Poco importa, lo importante es que se trata de otro modo de considerar el tiempo ido.

»Pasar indica más trascender. Pretirir en cambio dejar atrás dejar debajo y ocultar.

»Y así sucede. Pues hay dos modos de salirse del pasado. Uno pasándolo haciéndolo pasado, trascendiéndolo, pero asumiéndolo. Este fui, ya no lo soy. Pero al decirlo lo hago presente lo asumo y aun lo retino. Que sería la última dimensión de este modo de relación con el pasado.

Véase las *Confesiones* de San Agustín.

»El pretirir tiene lugar cuando se transmite de una época a otra de la vida cuando algo se ha abandonado: amor, modo de vivir, país. Y se lo deja oculto, no se lo recuerda porque no es posible asumirlo; la persona no tiene esta generosidad. La persona está cerrada a su propio pasado o a parte de él. Y entonces su historia no pasa por ella, no circula libremente. Las heridas de este tiempo ya ido, se han cerrado en falsos» (M-462, 27 de abril de 1956, «El pasado y el pretérito»).

el futuro en tanto que *horizonte*, el cual constituye el otro fondo sobre el que se configuran los tiempos actuales: «*De otra parte, la realidad se da en un horizonte, envuelta en él. El horizonte no es simplemente envoltura, sino infinita prolongación ininterrompida, como si cumpliera la función de ir reortando de la realidad lo que puede sermos presente. Por ella, el horizonte hace abisión al futuro, es garantía del futuro, función del futuro*» (ST, 127).

Siendo el horizonte-futuro posibilidad abierta del tiempo, siendo garantía de su no cesación todavía, comparte el rasgo de continuidad con el pasado-olvido, y de ahí su función equivalente. Por ello interpretamos el concepto de 'horizonte' de M. Zambrano como marco en el que se inscriben los tiempos y los sentidos, como *garantía* de la trascendencia del sentido alcanzado.

Y el futuro es asociado, por otra parte, con la noción de *finalidad*: «*Los manos futuro a la dimensión del tiempo que se describe cuando se dibuja aun en modo apenas perceptible [...] la finalidad. Y la finalidad [...] es pura cuando algo, en proceso acabado, concluye, sin posible continuación, avanza y hace avanzar, se sigue moviendo*» (ST, 134).

Interpretemos la noción de finalidad como la apertura del sentido en la síntesis efectuada: apertura, por no ser nunca *total* el sentido de esa síntesis. Como dice la autora, *un proceso acabado* que sigue avanzando. Pues, de lo contrario, si el presente sintetizado no contuviera la posibilidad de ser enlazado a otras unidades del sentido, se volvería tiempo *cerrado* y *atemporal*, tiempo incluso, espacializado, "mineralizado": «*la posibilidad histórica, el futuro, desde el cual solamente adquiere sentido el pasado, y por el cual el presente es vivo, es instante vivo y no inerte duración mineral*» (subrayado nuestro)⁹.

Hasta ahora nos hemos ocupado de señalar el aspecto devorador del tiempo en sus tres dimensiones: la del pasado como engendradora de melancolía; la del presente escindido como sueño-obsesión en la vigilia; y la del futuro como dios que exige el sacrificio del tiempo posible. Hemos indicado también el carácter devorador de la duración, ese doble carácter de su pasar continuo que conduce, por una parte, a la finitud, y, por otra, permite la renovación del tiempo. Una nota común presentaban estas

dimensiones del tiempo para definir las como destructoras: su estructura absoluta. Esta separación de la cadena temporal las hacía aparecer como única dimensión del tiempo, paralizándolo así al sujeto, al detener el devenir y sucederse propio de la temporalidad. Por ello afirma M. Zambrano la consiguiente pasividad del sujeto subyugado por una de estas tres abstracciones. Los términos que la autora utiliza para designar estos estados son los de *subtemporalidad* o *infatemporalidad*.

Ahora, en rigor, deberemos responder a las siguientes cuestiones: ¿cómo es posible entonces habitar el tiempo?, ¿cuál es el tiempo apropiado para la creación, y, por consiguiente, para la acción?, ¿en qué tiempo concreto se pueden conjugar la pasión inherente a la temporalidad con la acción necesaria, para así poder hablar de un sujeto de la creación de sentido? Se trata de hallar cuál sea el tiempo en el que la síntesis sea activa. O, dicho de otra manera, se trata de hallar cómo es el tiempo creado de esa síntesis, y si es posible *crear tiempo*. Porque si bien hasta aquí hemos desarrollado los análisis sobre el aspecto devorador del tiempo, en cuanto que éste se presentaba primordialmente como continuidad, habremos de explorar ahora cuáles son las razones que permiten a M. Zambrano afirmar que «*la dimensión esencial del Tiempo es la profundidad, no la duración*»¹⁰. Precisamente, porque:

«*La función propia del tiempo no es devorar. El tiempo que devora da, ha dado ya un instante.*

«*Tiempo es dar tiempo. Dar, por tanto, continuidad de la creación, no decadencia de ella.*

«*Es lo que el tiempo tiene de divino: por lo que es divino*».¹¹

32. LA LUCIDEZ Y EL VACIO

Ya en el capítulo anterior pusimos de manifiesto la estructura de continuidad-discontinuidad que aplicaba M. Zambrano a la hora de desarrollar sus tesis sobre la temporalidad. Veámos entonces que sobre la continuidad propia de la duración postulaba la imposibilidad de habitar un tiempo semejante, y, por tanto, la necesidad de reducir ese tiempo con-

⁹ ZAMBRANO, 1934a, 229.

¹⁰ ZAMBRANO, M-386, «El tiempo» (10 de abril [sin referencia al año]).

¹¹ *Ibid.*

tinuo. Sin embargo, la discontinuidad que representaban los sueños en relación con la vigilia (o, por otra parte, el olvido que conforma a la duración subyacente), no eran suficientes para ofrecer un tiempo habitable; ello dada la pasividad inherente a este tipo de operaciones. Lo que M. Zambrano pretende hallar es, en rigor, un tipo de reducción temporal—de *epojé*— que, cortando la cadena continua de la primera materia temporal (de esa pretemporalidad que es la duración), posibilite, a su vez, un modo de la temporalidad apto para ser habitado. Un tiempo en el que no se esta ya abocado al correr continuo que conlleva la finitud, y que, a su vez, permita al sujeto serlo propiamente; le permita ser sujeto de la acción, y no tan sólo sujeto pasivo determinado por el hábito. Sujeto de la acción significará configurarse como sujeto que decide, sujeto en el que la voluntad y la elección estén operando. De lo que se trata es de encontrar ese tiempo reducido que invite a actuar.

Si los tiempos que hemos analizado hasta ahora no implicaban más que un aspecto pasivo, esto era debido a que, o bien se configuraban como hábitos del tiempo (caso de la síntesis pasiva de la primera capa de la memoria, en la que la duración del presente construido era fugitiva), o bien a que, aun siendo tiempos con duración prolongada (caso de los sueños atemporales en la vigilia (obsesiones)), eran tiempos absolutizados (también así el futuro como tiempo vacío o el tiempo fijado como espacio en la melancolía).

Este tiempo excelso que se busca deberá ser, por una parte, síntesis activa y, por otra, tiempo relativo a otras síntesis. Esta nueva discontinuidad temporal la va a encontrar M. Zambrano en el tiempo propio del pensamiento. Y ello porque el pensamiento representa una reducción del tiempo enfrentada a la continuidad de la duración, porque «*en este tiempo sin breña, cuya corriente incansante no deja de fluir [...] el pensamiento introduce su tiempo, un tiempo al margen, en blanco, un tiempo que se confunde con la libertad*».¹³

Para entender de qué modo preciso M. Zambrano entiende el pensamiento como *vacío temporal*, deberemos antes describir su análisis de la estructura del sujeto de conocimiento: quién es el sujeto del pensar. Lo primero que hay que observar es que al sujeto del conocer la autora lo

denomina, en *Los sueños y el tiempo*¹³, 'yo': «*Decimos Yo en el sentido de sujeto del conocimiento y de centro de la voluntad—quizá esto último sea mejor llamarlo persona*» (ST, 100). La última parte de la cita pone ya de manifiesto el núcleo de la cuestión: cuál es el vínculo necesario para poder afirmar que el *Yo es persona*. El concepto de 'persona' es fundamental para entender la estructura ontológica que M. Zambrano elabora, pues *persona* va a nombrar la conjunción entre el sujeto de la conciencia (yo) y lo que allí se denomina *alma*, 'persona' va a nombrar la ligazón y síntesis entre los aspectos *activo* y *pasivo* del conocimiento: entre la actividad de juzgar y aquello que dirige la atención del juicio: «*Pues el Yo es atención simplemente, mientras que la persona es voluntad y como es voluntad es también alma, tiene su raíz hundiada en el querer, en la pasión. Es el punto avanzado de la pasión y la libertad que no se desliga, por eso conquistista y sitúa al Yo más allá, en un punto inédito, fuera del alcance de la pasión y de la situación*» (ST, 144).

Decíamos que es fundamental el concepto de persona porque concebir el conocimiento como unidad en la que no sólo se muestra el aspecto activo de la conciencia—del concepto—, sino que se afirma también el papel central que el aspecto pasivo juega en la estructura del conocer, sitúa a M. Zambrano, de manera precisa, en una tradición claramente kantiana. Es bajo esta perspectiva que podemos interpretar las declaraciones de adscripción al kantismo que aparecen en ciertos lugares de su obra. Tradición kantiana—al menos en este punto—que la enfrenta a Descartes, para quien el sujeto del conocimiento es sólo conciencia; para quien el conocimiento sólo presenta un carácter activo. M. Zambrano se distancia de Descartes porque insiste en que «*El Yo no va solo. Atrás consigo un cortejo de vivencias. Su hogar es el vacío. Pero este vacío está rodeado de vivencias, unas más próximas que las otras*» (ST, 115). Al contrario que para Descartes, no se trataría de desligar la conciencia de esas vivencias que la acompañan, sino de considerarlas, porque, de otro modo, se perdería la dirección del conocimiento, la finalidad del pensar, porque las vivencias-

¹³ En otros textos la noción de "yo" es equivalente al concepto de "personaje". Esto ocurre cuando el "yo" no aparece vinculado con el aspecto pasivo del sujeto, esto es, cuando no se trata de la "persona". Por ejemplo, en *Notas de un método*: «*Cuando el sujeto se embebe en ese Yo, cuando se deja embeber por él, se hace personaje, deja de ser persona y entra a representar todo aquello que su Yo le impone. El sujeto se inventa a sí mismo, inventa una máscara, un tipo, un*

sentires constituyen el núcleo donde radica el deseo. Estas vivencias son necesarias para el pensamiento, pues si éstas son alejadas o reducidas no podrá darse lo que M. Zambrano examinará como ‘conocimiento líctido’: «*Son la conditio sine qua non de la lucidez superior, refuerzan o debilitan al Yo dirigen insensiblemente la atención, crean también la tonalidad*» (ST, 118). En otras palabras, la conciencia-yo representa lo activo del pensar, por ser lo que sintetiza y dota de forma a la materia. Y las vivencias, por su parte, representan la materia a partir de la cual es posible crear esa forma: «*Sea una masa fluida, ambiental, intermedaria entre la esencia del Yo, la pureza del Yo pura intención quizá, para inteligencia, por tanto sin figura, puro agente, y lo que constituye la psique, vivencias declaradas y esa masa potencial, esa disponibilidad que no es materia y la hace asimilable a la materia o comparable a ella, en el sentido de potencialidad*» (ST, 117).

En definitiva, el yo representa la unidad del concepto en el pensar, mientras que las vivencias «*son la multiplicidad pura, pues no son ninguna, no hay ninguna que sea una; son la multiplicidad pura que rodea la pura unidad del Yo*» (ST, 117). Diferentes metáforas nombran esta multiplicidad pasiva: «*Es música que siempre envuelve a una persona, que regula sus movimientos [...], esa aura [...], su sombra*» (ST, 118). La metáfora que nombra de modo excelso esa multiplicidad pasiva que acompaña y dirige todo acto del pensar será el alma: «*Son la capa superficial y destacada de eso que se ha llamado el fondo del alma, alma ellas también...*» (ST, 118).

Lo que se va a subrayar, al analizar esta estructura de la conciencia, es la doble dimensión que ésta presenta: «*La situación del Yo aparece pues doble respecto a la conciencia que se extrema en el pensar, su lugar es un cierto vacío; respecto al sentir, cuando se da el equilibrio, flota sobre el mar del sentir*» (ST, 99). Por una parte, distinguimos una estructura temporal para la conciencia en el acto del pensamiento: la *discontinuidad*. Por otra parte, y teniendo en cuenta que lo que define al alma es la multiplicidad que la constituye, la estructura que le corresponde es la *continuidad*. ¿Pues acaso no son ambas—duración y alma—potencia y soporte? Materia del concepto son las vivencias que conforman el alma; materia del tiempo es la pretemporalidad o duración. Y el alma representa el soporte que subyace a la conciencia constituida, así como la pretemporalidad era definida como la sustancia del tiempo.

Para aclarar a qué se refiere la noción de “vacío”, veamos lo siguiente: «*La persistencia del vacío, es decir, de la distancia respecto al pensar, es la que lo hace posible justamente. Sin este vacío no pensaríamos, sin esta independencia del Yo que puede hasta detenerse en el tiempo, vale decir, hacer un hueco en el tiempo, mantener a una distancia mayor todavía de la ordinaria todo lo que le acosa, la vida, en suma, y a sílos pensar*» (ST, 98).

El vacío temporal que el pensar manifiesta representa la necesidad de situarse fuera de la cadena temporal sucesiva. Parar el tiempo para *pararse a pensar*. Pensar es abstraer, es abstracción del tiempo, unidad separada—la del pensamiento—del tiempo sucesivo. La estructura que definirá esta situación es la de que aquello que va a permitir la instauración del tiempo sucesivo—con sus dimensiones ordenadas—debe situarse más allá del mismo; que aquello que va a permitir que haya movimiento debe ser, a su vez, *inmóvil*, porque es: «*el fundamento desde el cual se ordenan las vivencias de la noche; es la piedra que sostiene su fluidez y la que desde su vacío crea ese fluir no como un simple caudal [...]. En la vigilia los acontecimientos se mueven y el Yo permanece fijo, base y fundamento del cambiar*» (ST, 103-104).

Así puede entenderse que el tiempo del pensamiento sea representado con la imagen de un tiempo *vacío*, en tanto que “vacío” remite a la estructura de discontinuidad. Discontinuidad producida en la sucesividad continua del tiempo (de la materia temporal que la duración representa), de modo tal que esta *unidad discontinua* se sitúa fuera de la cadena sucesiva, creando, en esta operación, la distancia necesaria al conocer; es preciso insistir en ello, M. Zambrano se representa el conocimiento como lo *no inmediato en el tiempo*.

Pudiera parecer que la estructura discontinua del tiempo del pensamiento fuera también tiempo absoluto, por ser tiempo separado del transcurrir de las vivencias. En este caso, estaríamos ante la misma estructura temporal que presentaban las obsesiones de la vigilia: la de la *atemporalidad*. Pues bien, aunque la discontinuidad del pensar sea unidad atemporal en ese sentido, lo que la diferenciará de la atemporalidad del sueño es que esa unidad no ha cortado su ligazón con respecto a otros tiempos; que para poder hablar de *un pensar* hay que tener en cuenta que éste es activado por aquello que lo sostiene: el fluir de las vivencias, “el tiempo del alma”. De tal modo que su vínculo con “el tiempo del alma”

(del sentir: la duración) es lo que lo distingue de la estructura de tiempo que las obsesiones, por ejemplo, representan. El vínculo entre ambas estructuras, entre la *multiplicidad* propia del "tiempo del alma" y la *unidad* del pensamiento, se denomina *inspiración* o *hacerse*: «Entonces se siente el alma y el Yo encuentra un lugar mejor que el vacío, que le liga con la conciencia. En tanto recibe eso que se llama la inspiración» (ST, 99). La necesidad del vínculo se cifrará en que sin esta ligazón previa entre alma y conciencia, se diría un *pensar vacío*, y, sin embargo, el vínculo entre ambas posibilitará el posterior *vacío temporal* del pensamiento.

Si utilizamos el examen que de las representaciones temporales ofrece Deleuze en su *Lógica del sentido*¹⁴, puede que se aclare la cuestión que nos ocupa. En este libro, en su «Vigésimotercera serie», la dedicada al Aión, Deleuze repasa las dos lecturas del tiempo que a lo largo del texto opone: el tiempo como Cronos y la del tiempo como Aión. En lo que respecta al tiempo como Cronos, Deleuze afirma que: «*Según Cronos, sólo existe el presente en el tiempo. Pasado, presente y futuro no son tres dimensiones del tiempo, sólo el presente llena el tiempo, el pasado y el futuro son dos dimensiones relativas al presente en el tiempo*»¹⁵. Este vasto presente con cierta duración lo consume el presente de la incorporación, presente de la forma¹⁶. Si el presente de Cronos es el tiempo de la incorporación, las dimensiones de pasado y futuro son, por su parte, «*lo que queda de pasión en un cuerpo*»¹⁷. No obstante, dentro de la lectura del tiempo como Cronos, aparece otro modo de presencia: «*El devenir-locó de la profundidad es pues un mal Cronos, que se opone al presente vivo del buen Cronos [...] El devenir puro y desmurrado de las criaturas des amenaza desde el interior el orden de los cuerpos cualificados [...] El pasado y el*

presente como fuerzas desencadenadas se toman la revancha, en un solo y mismo abismo que amenaza al presente, y a todo lo que existe»¹⁸.

La ontología temporal que M. Zambrano elabora puede ser interpretada a la luz de la exposición deleuziana. En este caso, tendríamos las siguientes equivalencias:

—Buen Cronos	—Presente informado	—Tiempo creador
		—Discontinuidad
		—Supratemporalidad
		—Duración
—Mal Cronos	—Presente dislocado	—Continuidad
		—Pretemporalidad

Si el tiempo del pensamiento es el tiempo de la forma (tiempo del concepto, tiempo de la síntesis), el pasado y el futuro forman parte de este presente que informa el sentido, en tanto que soportes temporales en los que se detaca la presencia: como pasado-memoria y futuro-horizonte. Este presente sintetiza diversos tiempos porque: «*Se da entonces la contemporaneidad de lo que ha nacido separadamente en el tiempo. Y todavía más precisamente: de lo que ha atravesado la conciencia en un modo temporal distinto*» (ST, 76). Además, este tiempo del pensar mantiene una cierta duración que hace posible la forma no fugitiva, por ello es denominado por M. Zambrano «*un ancho presente, un presente abierto*»¹⁹ (frente al presente fugitivo del hábito).

Por su parte, la duración o pretemporalidad es continuidad, es el tiempo del puro fluir, mas tiempo no informado, no dotado de concepto por el pensamiento. Este tiempo de la duración corresponde, en rigor, al tiempo del sentir, tiempo del alma, y puede ser considerado *materia temporal* a partir de la cual se crea el sentido: la unidad temporal del concepto. En tanto que este tiempo de la multiplicidad sostiene al sujeto, M. Zambrano lo considerara sustancia temporal, en el sentido en que es aquello que subyace a toda temporalidad. De este modo, si Deleuze afirmaba que

¹⁴ DELEUZE, 1994.

¹⁵ *Op. cit.*, 170. En esta lectura del tiempo como Cronos se enmarca la caracterización que de tiempo como triple presente ofrece Agustín de Hipona en su Libro XI de las *Confesiones*.

«*Habría que decir con más propiedad que hoy tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. Estas tres cosas existen de algún modo en el alma, pero no veo que existan fuera de ella. El presente de las cosasidas es la memoria. El de las cosas presentes es la percepción o visión. Y el presente de las cosas futuras es la esperanza*» (AGUSTÍN DE HIPONA, 1990, 333).

¹⁶ «*El presente es el tiempo de las mezclas o las incorporaciones, es el proceso de la incorporación misma*» (DELEUZE, *ibid.*).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Op. cit.*, 171.

¹⁹ M-462, fechado el 29 de julio de 1957, Piazza del Popolo 3.

pasado y futuro son la parte de *pasión* que queda del cuerpo informado del presente —su resto—, podemos decir que, asimismo, pasado como materia a informar y futuro como horizonte representan el aspecto *pasivo* del tiempo para M. Zambrano; porque tiempo activo, tiempo de la síntesis, sólo lo constituirá el tiempo creador del pensamiento (como paradigma este último de todo tipo de creación).

El problema era resolver de qué modo estas dos estructuras temporales (la de la continuidad de la duración y la de la discontinuidad del pensamiento) entran en contacto, porque si la discontinuidad de la presencia no es promovida (o acompañada) por el tiempo del sentir, nos hallaríamos ante una estructura atemporal como la del sueño. Entonces, ¿en qué otro tiempo se unen esas dos diversas temporalidades?, ¿qué nuevo tipo de presencia es el adecuado para enlazar lo pasivo de la duración y lo activo del pensamiento; la multiplicidad de la potencia material y la unidad del concepto? Lo que hay que hallar es el tiempo propio de la *lucidez*, tiempo de la conciencia activa cuando entra en contacto con el sentir pasivo. Veamos el siguiente texto de *El sueño creador* en el que se analiza cómo es la estructura del *sueño-lucido*:

«Son los momentos creadores de la persona, cuando un suceso que le obsiona, un enigma, se le aparece como historia completa, como melodía musical, sin interrupción; cuando elementos alejados en el espacio y en el tiempo forman una unidad de sentido. Y entonces tampoco se dispone de tiempo, tan poco la persona despierta puede detener este sucederse encadenado en que matemáticamente aparecen ordenados los elementos que giraban en confusión. Son los descubrimientos científicos, las soluciones del arte, incluido el pensamiento. Es una «presentación» como la de los sueños en que se es pasivo y al par activo. Tiene el carácter de un sueño, mas de un sueño lucido en que la persona con la integridad de la conciencia es espectadora.

»Y esta conciencia le permitirá después recoger la historia en unidad, el suceder uno, y aun ordenarlo en manera distinta para su explicación, porque dispone del sentido que le ha sido dado en forma transparente, es un conocimiento verdadero que es al par creación» (SC, 25-26).

Varios son los elementos que describen cuál es la estructura de la *lucidez*. En primer lugar, «*tampoco se dispone de tiempo, tampoco la persona despierta puede detener este sucederse encadenado*»; es decir, no se trata todavía del tiempo presencia del pensamiento, que sí detiene la sucesividad. En

segundo lugar, el carácter de la *lucidez* es, al mismo tiempo, el de la *pasividad* y el de la *actividad*. Compare las notas que caracterizan a la *pretemporalidad* (pasividad) y al pensamiento (actividad). En tercer lugar, la *lucidez* es el tiempo de la contemporaneidad, un tiempo en el que se ponen en contacto tiempos transcurridos de modo diverso. En cuarto y último lugar, el tiempo de la *lucidez* se ilustra mediante la evocación de «*los descubrimientos científicos, las soluciones del arte, incluido el pensamiento*». Lo que se da en la *lucidez* es una revelación del sentido, se trata de la *evidencia*, al ser ésta la manera en que lo real se hace asequible, el punto de *realidad* que se vuelve transparente como presencia indubitable.

Pero si el tiempo de la *lucidez* no es aún el presente del pensamiento, sino aquello que lo posibilita, ni tampoco corresponde a la duración, ¿cuál es su tiempo específico? Sabemos que el tiempo de la *lucidez* es el de un presente, pues hay una “presentación” del sentido. Sin embargo, no se trata del presente de la información, sino, más bien, del de su posibilidad. Porque, aunque todavía no sea propiamente tiempo del pensar, es lo que permitirá crear una unidad ordenada de elementos: la estructura que corresponde a este “sueño lucido” es la un presente *transversal*, en tanto que liga lo activo del concepto con la multiplicidad pasiva; a saber: el presente de la intuición²⁰. El tercer presente que analiza Deluza responde a la estructura de la presencia de la *lucidez* que M. Zambrano examina. Nos referimos a ese tercer presente que pertenece al Aión: «*Entre los dos presentes de Cronos, el de la subversión por el fondo y el de la gteación en las formas, hay un tercero, debe haber un tercero que pertenezca al Aión*»²¹. Pues, según

²⁰ El siguiente texto, teniendo en cuenta la definición de “objeto” kantiana, observa la necesidad de la “instrucción” de lo real en el conocimiento: en un género de presente en el que se vinculan el sentir y el pensar, tiempo que posibilita el pensar. «Mas, entre el sentir y el pensar, en lo que a la vida misma, en lo que a la vida se refiere y en lo que se refiere a toda realidad, hay algo que prepara el pensar y que ya no es el pensar y que en cierto modo lo sobrepasa, que lo sobrepasa siempre si se logra. Y es el mostrar ya que el término revelar puede parecer demasiado ambicioso por absoluto, en mostrar la realidad misma, tomada aquí la palabra realidad en un sentido genérico y que no lleva consigo ninguna definición ni distinción. El “Objeto” podría decirse, pero justamente el que algo sea Objeto es lo que sucede en el pensar y sólo en el pensar, objeto sustituido se entiende. Y ello es lo que es necesario evitar pasar más del sentir a la objetividad sin haber pasado por el momento en el que la realidad se muestra, ese momento en que es fenómeno y se da a ver. El Momento de visibilidad que sucede al de la ciega sensibilidad» (M-462, 17 de marzo de 1960, «La multiplicidad del tiempo en la vida humana. Introducción»); ²¹ DELUZA, 1994, 175.

Deleuze, «el instante como elemento paradójico o casi-causa que recorre toda la línea recta también debe ser representados»²². Para M. Zambrano el momento que activa la contemporaneidad de los tiempos, y que, por ello, revela un sentido (al vincular diversas temporalidades), es un instante; instante que, a su vez, es también tiempo vacío, en tanto que tiempo cualitativo que no podrá ser medido: «El instante, unidad cualitativa de tiempo [...] Tal es el instante: un tiempo en que el tiempo se ha anulado, en que se ha anulado su transcurso, su paso y que por tanto no podemos medir sino eternamente y cuando ha transcurrido ya por su ausencia [...] Algo que borra la inmediatez, cualquiera que ésta sea, y hace surgir en su vacío otra realidad distinta en cualidad»²³ (HD, 40).

El instante de la lucidez es presencia, pero este presente cualitativo, al contrario que el presente de la forma (en el que se ordenan los tiempos), no tiene espesor²⁴. En palabras de Deleuze: «Este presente del Aión, que representa el instante, no es en absoluto como el presente vacío y profundo de Cronos: es el presente sin espesor, el presente del actor, del bailarín o del mimo, puro "momento" perverso. Es el presente de la operación pura y no de la incorporación»²⁵.

Presente de la operación, tiempo entrecruzado, en palabras de Benjamin²⁶, así puede ser interpretado el tiempo de la lucidez del que habla M.

²² *Ibid.*

²³ El texto continúa analizando la función del sacrificio, siendo ésta: «el acto o la serie de actos que hacen surgir este instante en que lo divino, se hace presente [...] A estos "instantes" nos damos del sacrificio corresponden siempre las acciones en las cuales la realidad se revela originalmente» (HD, 40-41). También Bataille analiza de similar modo la función sacrificial en su carácter temporal. El sacrificio como tiempo que conjuga las discontinuidades, y las enlaza en un momento común (BATAILLE, 1985, 126-129).

²⁴ Siguiendo la interpretación que de Aión, Chronos y Kairos ofrece A. Campillo, observamos que el presente transversal al que se refiere M. Zambrano correspondería al Kairos, ya que éste «no pertenece ni al reino exterior de la naturaleza ni al reino interior del alma, sino que se sitúa en la frontera entre ambos y la desbarata, la borra, la hace desaparecer» (CAMPILLO, 1991, 611). Es decir, que el Kairos representa el tiempo que vincula el Chronos y el Aión, teniendo en cuenta que Chronos correspondería al tiempo métrico (op. cit., 46; tiempo sucesivo en M. Zambrano), y que Aión, por su parte, corresponde al tiempo no numerado, al tiempo eliminado (op. cit., 46; duración en M. Zambrano). De tal manera que éste último sería el tiempo al que se refiere Anaximandro al hablar del *apeiron* (op. cit., 41); y, como hemos visto, el tiempo de lo sagrado, la estructura de la duración, es lo que M. Zambrano veía aparecer bajo lo que Anaximandro llama *apeiron*. El Kairos, constituyendo «el tiempo del acontecimiento» (op. cit., 62), cuyas notas son las de su «excepcionalidad: es fugaz, pasajero» (op. cit., 60), no teniendo «una extensión, una magnitud, una medida constante y definida, como las unidades del tiempo cronológico» (*Ibid.*), presenta los caracteres (en este análisis) de lo que Zambrano define como instante.

²⁵ DELEUZE, 1994, 175.

²⁶ A propósito de la memoria involuntaria en Proust: «Una imagen de Proust» (BENVAMIN, 1993, 30).

Zambrano. Tiempo operante que liga los diversos tiempos del sujeto, tiempo que activa el sentido: tiempo de la contemporaneidad.

El esquema que ofrecemos a continuación resume las correspondencias que hemos establecido entre ambos autores con respecto a las estructuras diversas de estos tres tipos de presente:

G. Deleuze

1.- Presente de la incorporación

Cronos

2.- Presente dislocado

Aión — 3.- Presente operativo

M. Zambrano

1.- Presente de la forma, unidad del concepto.

2.- Presente-sustancia de la duración, multiplicidad potencial.

3.- Presente de la lucidez, instante cualitativo. Transversal.

Lo que aquí interesa señalar es que para M. Zambrano el presente de la forma y el presente operativo de la lucidez son inseparables, pues éste permite el surgimiento de aquél. Por ello, ambos serán denominados por la autora *supratemporalidad* —aunque hay que observar que en sus análisis aparecen, a veces, confundidos; que, en ocasiones, estos dos modos de la presencia no están tan radicalmente distinguidos.

Por último, y antes de pasar a analizar cómo es la estructura que define la supratemporalidad, decir que *lucidez* es otro modo de nombrar la evidencia, pues el que el estado de lucidez sea aquél en el que un sentido se revela, lo hace equiparable a la noción de evidencia. No obstante, la evidencia de la que habla M. Zambrano no es del todo equiparable al concepto que de ésta maneja Descartes, por ejemplo. La evidencia cartesiana, la intuición intelectual, debe pasar la prueba del método. Por el contrario, la evidencia de la que habla la autora no es solamente intelectual, pues tiene en cuenta el mundo sensible, y no debe pasar tal prueba. Por ello, para distinguirse del concepto cartesiano de evidencia, propone un nuevo término: *certitudumbre*. El concepto de certitudumbre lleva implícita ya la crítica a Descartes:

«No es lo mismo "evidencia" que certidumbre. Evidencia es un término filosófico definido claramente por el pensamiento que todo lo sacrificó a la claridad y a la distinción de las ideas. La certidumbre, en cambio, es una palabra castellana de esas en que se manifiesta la vocación de un idioma y por tanto de un alma. No ha alcanzado definición filosófica, ni quizá la admita; designa más bien la unión íntima de fe y pensamiento; se refiere a algo sumamente consciente, sostenido por una inspiración, justamente más allá de la conciencia, que viene de lejos y le imprime su fuerza no necesitada de prueba y no sometible tampoco al análisis». 27

Esta lucidez o certidumbre que propone Zambrano está emparentada con la noción de intuición mística, al presentar un aspecto pasivo.

3.3. SUPRATEMPORALIDAD

Lo que activa la certidumbre-lucidez es un sentido, y ello porque lo que allí se revela es una palabra, *ya que la certidumbre es eso: despertarse con palabra* (SC, 68). ¿Qué palabra es ésa que el sujeto reconoce o se le revela en la inspiración? M. Zambrano responderá que un signo, siendo definido el signo como *palabra no expresiva, que sólo manifiesta* (SC, 69). El signo provoca desconcierto, una llamada de atención que impele a actuar —salir del estado de pasividad—, invita a escapar de la monotonía del tiempo provocada por el hábito, *llevarlo al sujeto que las ha recibido* [las palabras reveladas] *a un lugar al que su atención no se había dirigido o bien a un lugar donde larvadas figuraciones se convierten en pensamientos* (SC, 69). Tal invitación a la acción conducirá a un género de presente apto para habitar el tiempo:

«Ya que por la palabra y en ella el sujeto humano se describe a sí mismo, se presenta. Por eso la palabra crea el presente verdadero, el presente real, es decir: el momento en el cual el tiempo pierde su potencialidad inherente, deja de ser la medida del movimiento. El momento en el cual el tiempo se actualiza y se concreta. El verdadero presente que no es un detenerse ni un fijarse del tiempo, ni en el extremo opuesto, un pasar fugazmente. Pierde el tiempo en este presente su carácter huidizo e inasequible, y se hace presente no fugitivo. Y por eso ha sido entendido como un desello de la eternidad y destinado después de ella creyéndola ilusión.

«Mas no se trata de la eternidad, sino de la actualización del tiempo [...]. El tiempo se abre, se actualiza en este género de presente creado por la palabra [...]. en este presente perfecto que es ya supratemporalidad: en un nivel en el que el tiempo múltiple se hace uno; el tiempo parece encuentra lo que más le falta, su unidad» (SC, 72).

La virtud de la palabra es la de actualizar el tiempo. Frente a la potencialidad temporal que define la duración (sustancia temporal, materia), ahora nos encontramos con el tiempo actualizado. Del mismo modo, si lo propio del tiempo de la duración era distinguirse por su multiplicidad (multiplicidad que puede ser representada como la infinitud de percepciones que se padecen), el tiempo presente de la palabra se caracteriza por el contrario, por ser unidad de tiempo. Pero, además, se trata de un presente no fugitivo, frente al presente huidizo del hábito; se trata no ya de una síntesis pasiva, sino de una síntesis activa: síntesis no padecida, sino *creada*. De ahí que M. Zambrano afirme que sea *creación del tiempo*.

Ahora bien, la unidad de tiempo que conforma este presente no es unidad absoluta, como lo era la unidad atemporal del sueño-obsesión. Este nuevo presente es unidad de tiempo, mas *unidad abierta*, relativa a otros tiempos, enlazada y necesitada de otras síntesis.

La estructura interna del presente atemporal de la forma-sueño es la no ordenación de sus dimensiones, la confusión de los elementos que la integran («la pluralidad está sin desarrollo, la pluralidad es confusión, falta de tiempo vital» [SC, 27]); mientras que en la unidad que define al presente de la supratemporalidad, «el tiempo ha ordenado ya» (SC, 26). Lo que, en rigor, el tiempo ordena, sintetizando, es la multiplicidad de elementos que se mantienen dentro de su unidad, y por eso: «*encontramos una unidad donde la pluralidad subsiste*» (SC, 27). En el siguiente texto de 1957, se establece esta oposición entre el "presente supratemporal" y el "presente atemporal" de la forma-sueño:

«Pero este es, se constituye, se obtiene por la inmovilidad del presente lleno de algo fluido, de algo que fluye. Este algo es el pasado que llega que llena el presente y lo ensancha. Y se da una dimensión de profundidad. [...]»
 «Mientras que en los sueños la inmovilidad detiene el tiempo y crea una especie de presente, el de los sueños que no lo es porque no está abierto. Y su es, es firmeza, en términos psicológicos, *obsesión. Absoluto pre-ser*». 28

27 ZAMBRANO, 1945, 94.

28

De ahí el espesor (*profundidad*) de este presente, de ahí lo que lleva a M. Zambrano a calificarlo como "ancho presente"²⁹. Unidad de tiempo que, tomando la materia temporal de la memoria, del pasado-duración que atraviesa al sujeto, ordena esa materia—potencia temporal—, y la actualiza le da un sentido³⁰. Por eso, aunque la estructura de la "supratemporalidad" sea representada como unidad discontinua que para la *sucesividad*, se afirma que «el tiempo no está abolido, sino trascendido» (SC, 27). Por ello, frente a la pretemporalidad de la duración y la atemporalidad del sueño-vigilia, M. Zambrano va a denominar a este tiempo *supratemporalidad*, unidad de tiempo abierta y ordenada.

El que el tiempo que actualiza la palabra-revelación sea unidad ordenada permite afirmar que se trata de una unidad de sentido, una unidad espesa en la que subsiste la pluralidad de los elementos que la conforman. Este tipo de presencia se opone en su estructura al presente sin espesor que Aristóteles definía en su *Física*³¹ como límite del tiempo; no siendo para el Estagirita el tiempo presente parte del tiempo, sino el límite común en el que las partes del tiempo (pasado y futuro) entran en contacto³². Podemos afirmar, siguiendo la lectura de Ricoeur de los textos aristotélicos sobre el tiempo y su comparación con Agustín de Hipona³³ que la noción de presente de M. Zambrano es heredera de la presencia al

²⁹ ZAMBRANO, 1958, 5.

³⁰ «Por abierto acoge al pasado dentro de sí y lo eleva diríamos a su categoría sin que por eso se borre su condición de haber pasado. En realidad vuela a pasar; es pasado pasando; pasando siendo» (M-462, 29 de julio de 1957).

³¹ ARISTÓTELES, 1983a, IV, 13, 222a, 10-15. Siendo así que *nun* es límite del tiempo que permite su divisibilidad así como su continuidad, *nun* que, como tal límite, no es propiamente parte del tiempo sino que «es comienzo de una parte y fin de la otra», por lo que no habrá nunca cesación del tiempo sino siempre tiempo comenzando. Pues es este carácter de frontera única y compartida del *nun*, es decir, la pertenencia de éste tanto a una parte del tiempo como a la otra lo que impide de la fijación del tiempo en un punto, lo que le dota de su calidad de continuo.

³² ARISTÓTELES, 1983b, 5a, 7-8.

³³ Distinguiendo el concepto de *instante* aristotélico del de *presene* agustiniano, dice Ricoeur lo siguiente: «Pour être pensable, l'instant aristotélicien ne requiert qu'une coupure opérée par l'esprit dans la continuité du mouvement, en tant que celui-ci est nombrable. Or cette coupure peut être quelconque: n'importe quel instant est également digne d'être le présent. Mais le présent agustinien, dirions-nous aujourd'hui en suivant Benveniste, c'est tout instant désigné par un locuteur comme le "maintenant" de son énonciation» (Ricoeur, 1985, 35). Sin embargo, Ricoeur matiza, unas páginas más adelante, que la distinción, por parte de Aristóteles, entre el *instante* (de carácter dinámico) y el *punto* (de carácter estático) le sitúan ya en el recorrido que conduce a las

y como es analizada por Agustín de Hipona: presente no intercambiable (como lo sería el presente concebido como número), sino singular y determinado³⁴.

No obstante, ¿cómo debe interpretarse que el tiempo no haya sido abolido en este género de presencia, cuando se afirma que el presente que define, por ejemplo, una unidad de pensamiento es discontinuidad que detiene la sucesividad del fluir; que el tiempo del pensar es tiempo *vacío* con respecto a la continuidad? Lo que hay que tener en cuenta para salvar esta aparente contradicción es que, *externamente*, el tiempo de este presente es unidad que no se define en relación a lo anterior ni a lo posterior (*non cuncto a su no estar sometida al antes y al después*) [SC, 26]), esto es, a la sucesividad continua (tal y como era definida por Aristóteles), pero que, *internamente*, persiste el movimiento, que el fluir mismo del pensar se da *en el tiempo*³⁵. Persisten los elementos temporales que conforman la unidad del pensamiento, la multiplicidad que la acción del pensar sintetiza y ordena. De ahí que, internamente, la continuidad del fluir temporal se mantenga³⁶. Cuál es el mecanismo que opera bajo esta aparente contradicción

reflexiones de A. de Hipona: «Sans annoncer le présent agustinien, introduit une certaine notion de présent liée à l'avènement qui constitue l'actualisation de la puissance [...]. La différence entre le dynamisme de l'instant et la pure statique du point, et exiger que l'on parle d'instant présent et, par implication, de passé et de futur» (op. cit., 38).

³⁴ Encontramos un mismo tipo de oposición entre el presente entendido como límite y un presente espeso, cuando, a propósito del tiempo que caracteriza a "la imaginación creadora" de Ibn 'Arabi, Henry Corbin lo opone también al presente entendido como *nunc*: «Y todo esto sucede en el instante (al-án), un tiempo indivisible in concreto (aunque sea divisible en el pensamiento), en el átomo de temporalidad que designamos como "el presente" (zaman háfir, no el nunc, que es el límite ideal entre pasado y porvenir y que es negatividad pura), sin que los sentidos perciban ningún intervalo» (Corbin, 1993, 234). Tal vez interesa señalar a este respecto que este ensayo de H. Corbin se halla en la Biblioteca personal de M. Zambrano.

³⁵ «Pues que al pensar se gana tiempo; se tiene conciencia del tiempo y no sólo se le siente: no se está envuelto por el fluir temporal, o bien, agobiado por el peso del presente como si el tiempo se hubiese congelado, como si la realidad presente fuese a ser siempre así. Es decir, que al tener conciencia del tiempo, el sujeto pasa de padecerlo a moverse con él y aun sobre él» (NM, 101-102).

³⁶ De nuevo, traemos a colación el texto de Corbin porque enuncia una estructura de tiempo semejante (a propósito del tiempo en el que tienen lugar las visiones teofánicas que Ibn 'Arabi describe) a la que M. Zambrano pretende desarrollar: «Los acontecimientos determinados por su relación con el discípulo no se empujan en el tiempo físico cuantitativo; no son mensurables por las unidades del tiempo cronológico, homogéneo y uniforme, reguladas por los movimientos de

queda expuesto de modo claro en las siguientes líneas de García Calvo:

«El mecanismo de anulación de la sucesividad, y por ende la formación de bloques de simultaneidad, está en su fundamento mismo [de la gramática]: en los varios niveles, la duración "física" de la producción de un fonema tiene que desdoblarse para que el fonema funcione como tal: la duración (y sucesión de fonemas) de una palabra tiene de algún modo que hacerse nada, si quiere entenderse en ella la aparición de la palabra (ideal) entera con su significado o valor correspondiente; y cada frase tiene que organizarse sintácticamente en un instante, de una vez toda, en el instante de ir a producirse y en el instante de acabar deirse, en contra de la evidencia de que ese proceso de organización, si se produjera adrede o conscientemente, "llevaría tiempo".»³⁷

De ahí que esta operación de la gramática sugiera: «algun conocimiento de lo que era 'duración anulada', 'simultaneidad' o 'instantaneidad', y en fin, algún estrozo de 'tácito', 'trámite de espera', 'separación entre becho y becho'»³⁸. Precisamente las notas que la autora postulaba de la "supratemporalidad".

La acción que demanda y exige el momento lúcido³⁹ ("sueño-lúcido" o "sueño de la persona"), esa «acción poética, creadora, de una obra y aun de las astros: no se insertan en la trama continua de los acontecimientos irreversibles. Estos acontecimientos tienen lugar en un tiempo, ciertamente, pero en un tiempo que les es propio, un tiempo psíquico discontinuo, puramente cualitativo, cuyos momentos no pueden evaluarse sino en su propia medida, una medida que en cada ocasión varía por su propia intensidad. Y esta intensidad mide un tiempo en el que el pasado permanece presente en el futuro, donde el futuro está ya presente en el pasado, al igual que las notas de una frase musical, sucesivamente entonadas, no demuestran de persistir conjuntamente en el presente para constituir precisamente dicha frase» (op. cit., 49).

³⁷ *Ibid.*

³⁹ En el análisis que estamos llevando a cabo hemos distinguido dos referentes para la noción de "supratemporalidad". Por una parte, el presente que corresponde a la lucidez como presencia operativa, como revelación de un signo que impele a la acción; y, por otra, el presente informado de la síntesis activa, que representaría la acción que demanda el primer tipo de presencia. Ahora bien, insistimos en que en los textos de M. Zambrano estos dos referentes aparecen a veces confundidos bajo este mismo concepto. Quizá esta dificultad en el análisis sea debida a que la primera parte de *El sueño creador*, «Los sueños y el tiempo» (texto que explora esta noción de "supratemporalidad"), sea un esquema de la investigación sobre el tiempo que la autora tenía proyectada. No obstante, en el siguiente texto titulado «La intuición de las disponibilidad del tiempo», M. Zambrano distingue estas dos formas del tiempo: el tiempo de la intuición (transversal) y el tiempo del pensamiento:

«La acción inteligente tiene lugar en el tiempo máximamente disponible: el tiempo de la conciencia.

»Es inteligencia que se da en una cierta zona. No la única inteligencia. La inteligencia poética se da en esa zona de la inmensidad del tiempo en la que el tiempo no se arranca sino que se cristaliza o se condensa.

persona misma» (SC, 67), es la construcción de un tiempo. Este tiempo de la creación de una obra es afín al tiempo de la "mimesis II" que P. Ricoeur analizara como tiempo mediador: «Mostrar el papel mediador de este tiempo de la construcción de la trama entre los aspectos temporales prefigurados en el campo práctico y la refiguración de nuestra experiencia temporal por este tiempo construido. Seguimos, pues, el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de uno configurado»⁴⁰.

Porque también para M. Zambrano el tiempo creador, la acción poética, media entre los sueños atemporales y la efectación del tiempo. Justamente, constituyendo «los estados de integración de sueño y vigilia: intuición, creación poética y artística, pensamiento creador»⁴¹, deshacer la atemporalidad (o la pasividad bajo la que se padecen los efectos del tiempo devorador) es tarea y fin de la acción poética. Y aunque esta acción pueda ser de una índole distinta de la de un ámbito subjetivo—por ejemplo, la acción política—, sus análisis se dirigirán a explorar la escritura como modo excelso de la acción. Porque de lo que se trata es de configurar, de dotar de «figura, forma y peso» (NM, 85), a aquello que es materia temporal; se trata de "desentrañar" los sueños y el pasado. Y el modo de desentrañarlos es el de desplegarlos en el tiempo. A este respecto, M. Zambrano sugiere que el modo privilegiado de exonerar la detención temporal que provocan las obsesiones-sueños atemporales es el de narrar: «Se trataría, pues, tomando las cosas elementalmente, no de analizar, sino de contar simplemente un sueño [...] Qué exorcismo sería solamente el simple cuento» (SC, 78). La virtud de la narración del sueño sería la de exorcizar sus efectos, porque lo temporaliza. En

«la filosofía necesaria de los dos tiempos. Se da como nacimiento en lo que tiene de intuición de efectivo contacto con la realidad en esa inmensidad del tiempo mas luego interviene el tiempo sucesivo el tiempo de la conciencia mínimamente pues en medio está el tiempo del pensamiento que no va encaminado a la acción, el pensamiento puro que se da en otro tiempo.

«Lo que la filosofía tiene de técnica de artesanía eso sí se da en el tiempo de la acción» (M-402, Trelax-sur-Nyon, 5 de julio de 1959, «La intuición de la disponibilidad del tiempo»).

⁴⁰ RICŒUR, 1987a, 119. La definición que Ricoeur ofrece del tiempo configurado como «la síntesis de lo heterogéneo» (op. cit., 137), se corresponde con la estructura del presente creador que Zambrano analiza. Si lo heterogéneo que se ordena en la supratemporalidad son los sueños y el pasado («En este sentido opera la conciencia con los sueños, al igual que con el pasado, con el pasado que no pasa por lleno o con lo que se fue hacia el pasado por leve y apenas percibido» [ST, 135]), el acto configurante, dice Ricoeur, consiste «en "tomar juntas" las acciones individuales o lo que hemos llamado los incidentes de la historia: de esta variedad de acontecimientos consiguie la unidad de la totalidad temporal» (ibid.).

⁴¹ ZAMBRANO, M 320, «El sueño y el tiempo» (ibid.).

cuanto que es despliegue del tiempo, narrar deshace la atemporalidad. Ahora bien, no cualquier modo de narración vale de igual manera. En este sentido, M. Zambrano suscribiría aquella máxima estética orteguiana: «*La malhadada estética es la insuficiencia*»⁴², pues la narración deberá perseguir alcanzar la estructura unitaria que es propia de la supratemporalidad; de otro modo, su insuficiencia la negaría como acto configurante. Y esa estructura sería análoga a la que se describe para el “estado de lucidez”:⁴³ «*saber: «aparición de una unidad de sentido en que el tiempo sin desaparecer ha sido trascendido por esta unidad en que el principio está ya informado por el fin»*» (SC, 27). En otras palabras, que es necesario que la pretensión poética de aquel que se dispone a narrar actúe como *fin* que configura ya el orden que desde el comienzo se despliega.

Esta definición del estado de lucidez —y del pensamiento— trae ecos de la definición aristotélica del movimiento propio del pensar. El análisis de M. Zambrano del tipo de movimiento que constituye el pensar es afín, en algunos puntos, al que Aristóteles presenta en su *Metafísica* —y que, como es sabido, Ortega comenta en «Pensamiento y “progreso hacia sí mismo” en Aristóteles». Recordemos que para Aristóteles el pensar pertenece al tipo de movimiento que es «*acción en la que se da el fin*»⁴⁴, frente a los otros movimientos en los que el fin es ajeno a la propia acción. Tipo de movimiento, el del pensamiento, cuyo fin conforma su principio, en el que Aristóteles incluye también la vida. También para M. Zambrano el pensamiento es acción en la que aquello que se persigue determina el modo de su despliegue. Es decir, que la unidad que se busca, el orden que se pretende, se halla al final, mas determinando desde el comienzo su modo de articulación.

No parece casual esta afinidad de la definición del tiempo del estado lúcido o del pensamiento de M. Zambrano con la aristotélica. A este respecto, se puede establecer un recorrido que permita vincular los textos. Cuando la autora escribe acerca de Ortega y Gasset, se detiene a comentar su «Pensamiento y “progreso hacia sí mismo”...», aunque sin aludir explícitamente al texto: «*Sólo en el género de movimiento que es el pensar. Aristó-*

teles encuentra algo que es “sustantivamente” movimiento, según Ortega advierte. Un movimiento que tiene fin, pero no término; un movimiento hacia sí mismo. Y esto precisamente sería la vida para Ortega, un hacerse a sí misma: la Vida humana, se entordecen»⁴⁴. Aquí se encuadraría la cuestión sobre la diversidad de movimientos en Aristóteles, y el problema que M. Zambrano se planteaba de pensar los tiempos que corresponderían a esa multiplicidad de movimientos. Si Ortega abre el camino de estudiar el tiempo propio del pensar, M. Zambrano sigue su pista, pero observando la necesidad de avanzar más en la investigación; así, por ejemplo, en *El sueño creador*: «*Todo ello exigiría una detenida investigación acerca del “Pensar y el tiempo”: el pensar como acción y el conocimiento como resultado*» (SC, 26). Ciertamente, sus exploraciones sobre la temporalidad propia del pensar no se hallan explicitadas de modo patente, aunque aparecen soterradas en sus análisis sobre la estructura del “sueño creador”⁴⁵.

El problema que se le planteaba a M. Zambrano, a la hora de elaborar su ontología temporal, era el de resolver el modo en el que se deshace la atemporalidad del sueño, ver de qué modo se relativizan los sueños absolutos —en otras palabras, cómo es posible vincular lo atemporal con los otros tiempos del sujeto para así temporalizarlo. Por ello, su concepción de la ética no podrá por menos que dirigirse hacia una *ética del tiempo*. El interés de M. Zambrano por los géneros literarios, el que haya dedicado varios ensayos a la Tragedia, la Confesión o la Guía, así como a la poesía, debe interpretarse teniendo en cuenta esta cuestión: de qué modo cada género resuelve la temporalización del sentido, cómo cada género trata con el tiempo, y en definitiva, cómo el género que es la filosofía ha resuelto esta cuestión.

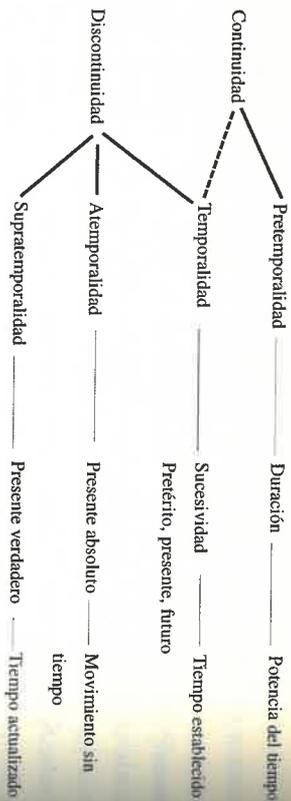
A continuación ofrecemos un esquema que resume la estructura de la diversidad de los tiempos que hasta aquí se han analizado:

⁴⁴ Zambrano, 1956a, 21.

⁴⁵ Por otra parte, la referencia a la distinción aristotélica entre un tiempo cosmológico y un tiempo del pensamiento (o tiempo del alma), remite a lo que Derrida llamó la «ambigüedad inaugural» aristotélica (Derrida, 1989, 83), en referencia a la presencia en los textos del de Estagira de análisis concernientes no sólo al tiempo físico, sino también a lo que se viene en llamar tiempo psíquico. Esta cuestión ha sido tratada por diversos autores. Entre ellos, citamos al propio Derrida, en el artículo mencionado, así como Ricœur, 1987a, 83-116, Goldschmidt, 1982, o García Cayón, 1993, 157-164 del Ataque 11°.

⁴² Ortega y Gasset, 1987, 126.

⁴³ Aristóteles, 1987a, IX, 7, 1048b, 20-25.



3.4. TIEMPO ESPIRAL

El hecho de que el tiempo denominado “supratemporal” sea actualización de este significa que aquello de lo que es concreción no lo era antes de sufrir esta transformación que hará de él un tiempo actual. M. Zambrano se representa todo aquello que no es presentificado, pero que, de alguna manera, *para* ante la conciencia sin llegar a ser percibido, como potencia o materia apta para adoptar una forma o presencia efectiva. Por ello identificaba el pasado con la materia y la presencia con la forma. De ahí que ese pasado concebido como sustancia sea aquello que va a ser actualizado en el tiempo creador, como los sueños atemporales son materia a partir de la cual se llega a crear un tiempo presente. Recurriendo a los análisis freudianos: que es lo inconsciente (sueños y pasado, en los términos de M. Zambrano) lo que puede ser actualizado, y, por lo tanto, es lo inconsciente la materia que requiere una forma. Pues también lo inconsciente para Freud era atemporal, lo que significa, en este caso, que el tiempo de lo inconsciente no está situado en las coordenadas temporales que la conciencia establece, sino que es ajeno a la determinación del tiempo como pasado, presente o futuro.

Que el sueño atemporal del que M. Zambrano da cuenta es análogo al inconsciente freudiano en su estructura temporal, no parece excesiva analogía, pues para Freud los sueños son uno de los lugares donde lo inconsciente se revela. Sin embargo, pudiera pensarse que el que hagamos equivalente el pasado con lo inconsciente es paradójico, pues acabamos de afirmar que éste, por ser atemporal, es extraño a las dimensiones de pasado, presente y futuro. Pero hay que tener en cuenta que el pasado representado como materia no es el pasado establecido como lo anterior

en la ordenación temporal elaborada por la conciencia (lo que en nuestro cuadro llamamos “temporalidad” o “tiempo establecido”), sino *el olvido del primer pasado*, o sea, la duración que subyace como necesaria continuidad temporal incognoscible en su totalidad. A este respecto, y utilizando los análisis de García Calvo, distinguimos en M. Zambrano dos tipos de memoria que se corresponderían con los dos modos de pasado: la memoria cronológica establecida (establecida como «mi vida»), y la memoria sustancia formada por lo que la primera memoria *olvidó*. En relación al primer tipo de pasado y memoria, dice García Calvo que es discontinuidad que se efectúa sobre la continuidad temporal y, por tanto, tiempo cronologizado⁴⁶; a esta memoria cronológica opone esta otra: «A tal memoria fragmentaria se contrapone otra, que a través de hebras insinuaciones (el despertar a la evocación, impremeditada, el hacer, ahora, a las hebras de la vida waver out y tratar de responder a lo recordado con las mismas emociones que a lo presente) se nos indica, en todo caso, claramente que *no* es *ni* fragmentaria, *ni* visible, *ni* controlable, *ni* es por tanto, —casi nos atreveríamos a decir— pasado»⁴⁷.

Esta otra memoria no es ya lo que M. Zambrano llamaba “la primera capa de la memoria”, sino la que va a permitir la *condensación* del tiempo; memoria que, en este caso, se corresponde con la duración; memoria *mediadora* relativa a la continuidad del tiempo. Continuidad siempre necesaria y representada como *soprote* sobre el que se establece la discontinuidad, *soprote* a partir del cual se *para* el tiempo, se lo reduce. Por ello, M. Zambrano denomina “pretemporalidad” a este tiempo, por ser materia y soporte de todo otro modo del tiempo. De la misma manera, García Calvo supone que el tiempo continuo que corresponde al segundo tipo de memoria es “anterior al Tiempo”: *no sería eso el Tiempo, pero sí aquello sobre lo que el Tiempo realiza sus operaciones*⁴⁸.

⁴⁶ «La que está figurada por los fragmentos de vida, rutilantes, pero fríos, perdidos por el espacio, pero visibles, es un tipo de memoria que se muestra claramente sometida a la discontinuidad y por tanto cómputo, del tiempo [...] y se trata así de *fr a g m e n t o s* propiamente dichos: puede decirse que esas visiones quedan fijas y repusables gracias precisamente a que se dejaron cortar (una hora, una segunda, una etapa de mi vida, una época de la Historia para el caso, epoché, que no en vano quería decir ‘parada’, ‘interrupción’), es decir que se dejaron someter a la ideación cronológica, cronométrica, del tiempo» (GARCÍA CALVO, 1993, 39).

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.* Siendo además “atemporal” este tiempo, en el sentido en el que lo hemos observado para lo inconsciente freudiano: «Y el hecho mismo de que, en el caso de «la vida», eso se insinúe como

Pues bien, la posibilidad de que ese tiempo de la duración o del sueño atemporal entre en contacto con la conciencia está dada para M. Zambrano porque piensa como característico del tiempo el que éste sea *elástico*. De tal modo que la aparición de un *signo* (o palabra-revelación) es equivalente a la aparición de un *nudo* temporal, de un orden, en palabras de Henry Corbin, *longitudinal*⁴⁹; nudo temporal que pliega el tiempo en un presente que sintetiza tiempos cronológicamente pertenecientes a dimensiones distintas, pero que se conjugan en un mismo presente. Es el tiempo de la lucidez el que pliega el tiempo, el que posibilita la aparición de uno de sus nudos. Nudo temporal, el del presente lúcido, intrinsecamente *desplegado*, cuyo sentido es posible por la ordenación de lo que aparece disperso; es posible por su despliegue en una *unidad*.

M. Zambrano afirma que el presente supratemporal es discontinuidad no absoluta porque su sentido no es total, pues lo que se consigue es *fragmento de un orden*⁵⁰. Este fragmento de la temporalidad deberá estar relacionado, en tanto unidad, con otras unidades del sentido. Porque la verdad que pudiera aparecer en una unidad temporal⁵¹ es siempre fragmentaria. Recurriendo a Lacan: que la verdad se *medio-dice*, se *mal-dice*⁵².

reviviscencia, con poderes de hacer sentir y de enlazar con los sentimientos actuales, tan presentes al menos como lo presente, lo exige de todos los parámetros habituales de lo temporal, ni 'antes/después' ni 'Pasado-Presente-Futuro'» (Ibid.).

49 Este tiempo transversal que hemos analizado para la lucidez, tiempo que permite la sincronía de tiempos diversos, sería ese «orden longitudinal que liga lo visible a lo invisible, y corta verticalmente el orden latitudinal de las sucesiones, las generaciones y las conexiones históricas [...] Este sincronismo resulta de una intensificación cualitativa que, modificando las relaciones temporales, no es concebible más que en el tiempo psíquico, en el tiempo puramente cualitativo; en el tiempo físico cuantitativo, continuo e irreversible, el provecho de esta aproximación creciente es inconcebible» (CORBIN, 1993, 83-84).

50 ZAMBRANO, 1958, 5.

51 El concepto de verdad de Zambrano sería equivalente a lo que hemos nombrado aquí como *unidad de sentido*. Así, la autora dirá que la aparición de la verdad actualiza el tiempo—creando un «ancho presente», mientras que la mentira traería como consecuencia el cierre del tiempo—creando un «contrapresente». Veamos el texto: «Los tiempos, los múltiples tiempos en que vivimos, se ajustan en la Verdad y por ella se desviven. Porque true, actualiza la unidad al ver ella una. Por eso no pasa, sino que se sigue. Mientras la mentira es multiplicidad, muchedumbre que se agita. La muchedumbre de las mentiras que proliferan a veces bajo una apariencia lógica—mentira ella también—que cierra el tiempo. / El tiempo en la mentira se reduce a un contrapresente [...], creando una especie de pseudotemporalidad en que la agitación sustituye el transcurso temporal» (Ibid.).

52 «Pour retenir une vérité congrue, non pas la vérité qui se prétend être toute, mais celle du moment» (LACAN, 1975, 86).

Por consiguiente, el límite de un presente supratemporal es límite abierto que debe ser conjugado con otras unidades discontinuas en un proceso que no puede finalizar. Ello significará que, aun siendo proceso concluido esta unidad temporal, la unidad de la obra es elemento a sintetizar en una unidad más amplia. A esta apertura que caracteriza a la unidad creada, M. Zambrano la denomina «finalidad» (rasgo que caracteriza al futuro); finalidad que impide que la obra sea absoluta, detenida en el tiempo, como lo es el sueño atemporal: «Y la finalidad, aunque sea en esta forma apenas perceptible, es pura cuando algo, un proceso acabado, concluso, sin posibilidad de continuación, avanza y hace avanzar, se sigue moviendo» (ST, 134). El proceso infinito y recurrente de creación M. Zambrano lo refiere al propio sujeto (y esta sería la forma ética de su «trascendencia»), pero tiene así mismo en cuenta la alteridad que participa en este proceso. Pues el modo excelsito de *transitar por el tiempo*⁵³ es el de asumir que el proceso de creación es infinito, y por lo tanto, cada unidad lograda—etapa de una vida, obra de creación o cualquier otro tipo de acto que pueda ser identificado como pasado y concluido—es sólo fragmento de un orden que lo incluye («Al llegar a su término el tiempo pasado, lo pasado, como tal, aparece y a la vez se integra, emergen de él nuevas posibilidades, pues el pasado fecunda, al par que es fecundado, crea un plano temporal nuevo y más complejo») [ST, 143]. Pero además, M. Zambrano subraya la necesidad de una alteridad equipotente, alteridad que es la finalidad de la obra de creación; de tal manera que el otro constituiría la dimensión de futuro que contiene el tiempo creado; el futuro de la obra lo constituye su potencial apertura a la alteridad. Con respecto a esto, podemos leer en una reseña que M. Zambrano publicó en 1934 en la *Revista de Occidente*: «Y es que todo lo que el hombre una vez ha creado no es nada, si otra potencia de creación análoga no lo sostiene e informa»⁵⁴.

La necesidad que se plantea de un otro que vuelva a dar forma, esto es, tiempo presente a lo ya creado, sería la necesidad de una alteridad que refigure el tiempo ya configurado de la obra. Este momento de creación es análogo a lo que Ricœur llama «mimesis III»: el que «marca la intersección del mundo del texto y del mundo del oyente o del lector: intersección, pues, del

53 «La vida es tránsito. Hay que lograr que en este ser llamado humano, dotado de pensamiento, el transitar sea trascender, es decir, sea creador, creador de un tiempo nuevo» (NM, 97).

54 ZAMBRANO, 1934a, 229-230.

*mundo configurado por el poema y del mundo en el que la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad específicas*⁵⁵.

Podríamos añadir que si lo que define al sujeto es la multiplicidad de tiempos que transita, entonces, la creación de una obra es momento de esa multiplicidad, no determinando la identidad total del sujeto. Por consiguiente, las diferencias que constituyen a este sujeto son tantas, al menos, como las que hay entre un tiempo del sujeto y otro de sus tiempos, como las que encontramos entre un tiempo de ese sujeto y los tiempos cualesquiera de otro sujeto. Es decir, que la alteridad no equivale necesariamente a otro, sino a un tiempo diverso al de la obra que se considera⁵⁶.

Esta recurrencia del tiempo M. Zambrano la representa con una imagen espiral: «Pues la estructura del tiempo es concéntrica. Y de ahí que al avanzar en él recorramos una espiral. Esta espiral es el límite extremo, la línea del recorrido, la trayectoria. Es decir el movimiento»⁵⁷. Espiral es el tiempo —y no circular—, porque se vuelve sobre los tiempos dados no sólo para repetirlos, sino para introducir en ellos una variación. La mera repetición del tiempo es equivalente al tedio temporal, a la duración, lo que se encuentra figurado en la imagen del eterno retorno nietzscheano: «Hay que vivir como sea, de cualquier modo, con tal de que se esté de acuerdo con el tiempo, porque si no se está, entonces el tiempo será duración implacable, duración sin fin, repetición, eterno retorno, como en un instante se le apareció al pobre, marrulloso y adorable Federico Nietzsche. Eso sí, habría que evitar el eterno retorno, que el tiempo no gire o ruede sobre sí mismo, sino que o nos deje vivir o nos deje morir»⁵⁸.

Para M. Zambrano, la imagen circular del tiempo es imagen de un tiempo cerrado, tiempo en el que sólo es posible la mera repetición de lo

dado⁵⁹. A esta imagen circular opone una imagen espiral que daría cuenta de su necesaria apertura, de la posibilidad de variación que alberga el tiempo en su repetición. No la repetición de lo mismo, sino la repetición de lo diferente. Se trataría de introducir variaciones: «Pero si el autor nos regala una obra en espiral entonces hay esperanza todavía, el círculo no la da porque está cerrado para siempre» (B, 27). Ahora bien, el que M. Zambrano ponga, frente a una imagen circular, una imagen espiral para el tiempo no significa que apueste por una idea de progreso. Porque si bien pudiera pensarse que la espiral no es, en definitiva, más que una imagen camuflada de la idea de progreso lineal, en tanto que entraña una apertura a un futuro, hay que tener en cuenta que M. Zambrano no maneja la idea de un futuro redentor, o sea, de un tiempo vacío en el que se cifran las esperanzas. Pues de ser esto último estaríamos ante el nihilismo destructor que Nietzsche denunciara, lo cual no es el caso.

⁵⁵ Ricœur, 1987a, 144.

⁵⁶ Como dice Alain Badiou: «L'altérité infinie est tout simplement ce qu'il y a. N'importe quelle expérience est déplaçement à l'infini de différences infinies. Même la prétendue expérience réflexive de moi-même est, non pas du tout l'intuition d'une unité, mais un ludyrinthe de différences, et Rimbaud n'avait certes pas tort de déclarer: «de est un autre». Il y a autant de différences entre, disons, un paysan chinois et un jeune cadre norvégien qu'entre moi-même et n'importe qui —y compris moi-même» (Badiou, 1994, 26). Lo cual se resume de la siguiente manera: «Autant, mais donc aussi ni plus ni moins» (*ibid.*).

⁵⁷ M-462, 7 de abril de 1956, «Los intra-tiempos».

⁵⁸ ZAMBRANO, 1985d.

⁵⁹ Si la interpretación de Zambrano del eterno retorno consiste en que éste sea tiempo que gira o rueda sobre sí mismo, no estará de más recurrir a Savater, el cual comenta, en general, a propósito de este tipo de lectura del eterno retorno nietzscheano, que «ésta es una visión apreturada y superficial del caso» (SAVATER, 1982b, 110), pues «no se trata de que el tiempo gire incesantemente sobre sí mismo» (*ibid.*), sino que «lo importante es la textura del tiempo mismo visto como repetición, es decir, la subversión del tiempo por la eternidad» (*ibid.*).

4. POEMA Y SISTEMA

4.1. NOTAS DE UN SISTEMA

En abril de 1933 María Zambrano publicaba en la revista *Crítica y Rayo* un artículo titulado «Cock-tail de ciencias»¹, donde reseñaba y criticaba un discurso pronunciado por D. Julio Rey Pastor: «Los Progresos de España e Hispanoamérica en las Ciencias Teóricas», y a partir del cual discutirá el análisis que del concepto de Filosofía ofrece el historiador y matemático. Al ver examinado un concepto de Filosofía que no es el suyo, aparece por contraste el concepto que de ésta se había ya perfilado en la autora. Una idea de la Filosofía que se explicita al contraponerla con aquello que, bajo el discurso de Rey Pastor, la amenazaba. Interesante es el texto de M. Zambrano por estar ubicado en los primeros años de su producción filosófica, lo cual va a permitir situar la problemática de la sistematicidad en Filosofía ya en el comienzo de sus escritos, y va a permitir defender que esta cuestión le preocupó desde el momento mismo en que se enfrentó a la filosofía como tarea, pues tuvo efectivamente que plantearse su estatuto.

Frente a la idea de la Filosofía como un saber o ciencia que se acumula a la multitud de saberes existentes, expuesta por Rey Pastor, M. Zambrano ha de defender para ésta un estatuto bien distinto. En Rey Pastor late, a la hora de llevar a cabo su análisis de lo filosófico, una consideración previa acerca del conjunto del saber que M. Zambrano juzga confusa; confusión que se articula y critica de la siguiente manera: en primer lugar, que del hecho de que el saber deba estar dividido en disciplinas particulares no se sigue necesariamente la consideración de la cultura como especialización y división de las tareas, pues es preciso tener en cuenta el necesario vínculo que las aún: aquel lugar previo del que se desgaja esta inevitable fragmentación de las ciencias. De tal modo que, en segundo lugar, Rey Pastor, asimilando la filosofía a una ciencia particular y suponiendo, en consecuencia, la necesidad de delimitar el objeto al que se dirige, constate que ésta no se adecúa a las exigencias de una disciplina

¹ ZAMBRANO, 1933.

especializada y se vuelva palabrería: un vago decir generalidades acerca de todo objeto.

Aduciendo pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles, M. Zambrano define de para la filosofía un lugar diferente que aquel que se desprende del discurso que analiza en su artículo. El de Estragira ha tenido —frente a R. Pastor— «*la clara comprensión de la necesidad, de una unidad previa a todo saber particular, a todo especialismo*»². Si para Aristóteles la Metafísica —ese saber que se busca— era saber que posibilitaría la ligazón previa y necesaria entre las distintas categorías (de las cuales se ocuparán las ciencias particulares) con el ser anterior e imposible de decir, deberemos analizar de qué modo la filosofía es para M. Zambrano «*unidad anterior y unificadora*»³ y, en consecuencia, por qué «*Todo punto de vista particular, si no está en función de un punto de vista más amplio [...] tiene que adquirir en seguida carácter polémico contra esta unidad*»⁴.

Se defiende la unidad interna de cada disciplina, pero se defiende asimismo la ligazón entre los diversos fragmentos, porque eso es lo que compone un saber: «*Ha de justificarse la ciencia ante la unidad, ante la exigencia de unidad, esencial a la vida, y ante la exigencia de encontrar acuerdo consigo misma que mueve a la razón*»⁵. La filosofía ha de mostrar unidad interna, pero su estatuto, con respecto al conjunto del saber, ha de ser el de vincular las diversas disciplinas para que su unidad no sea mera acumulación. Este modo de entender la tarea filosófica aparecerá soterrado en textos posteriores, pero es expresado con fuerza ya en el artículo de 1933: «*No es Metafísica otra cosa, sino este afán de buscar fundamento a toda verdad ulterior. Y toda verdad de carácter científico es de por sí ulterior, no se justifica sola, aisladamente de las demás*»⁶.

Por ello, deben ser conjuradas las consecuencias que se derivan de un saber cuya unidad es producto de la acumulación. La diatriba de M. Zambrano contra un saber acumulativo, consecuencia de la especialización de las disciplinas en departamentos separados e incommunicables, es clara a

este respecto: «*Especialización no es cosa opuesta a cultura general, sino a unidad de cultura. Y la unidad no está al final. No puede ser la unidad de la cultura el resultado, la suma de todos los particulares saberes; muchas particularidades no hacen una unidad. La unidad de la cultura no es de resultado, de punto final, sino de un punto de partida, de fundamento lógico y metafísico*»⁷.

Para aclarar qué entiende M. Zambrano por unidad como *fundamento lógico y metafísico*, recurriremos a un artículo de 1956, «*Dos Fragmentos Acerca del Pensar*»⁸. En el mismo, oponiendo el concepto de *saber al de pensar*, y analizando aquello que distinguiría a estos dos modos de situarse en el conocimiento, se afirmará que, frente al «*compromiso que ya es el germen de algo esencial en el pensar: del sistema*»⁹, la causa de la desaparición de formas del saber estriba, de manera precisa, en su carencia de sistematicidad. Dice M. Zambrano: «*Muchos saberes han desaparecido reabsorbidos en la ignorancia porque eran fragmentarios*»¹⁰ y su *unidad meramente acumulativa al no ser sistemáticos*»¹¹.

Unidad *acumulativa*, propia del saber, se opone a unidad *sistemática*, propia de la filosofía. Si la falta de unidad sistemática conlleva la pérdida del saber, se colige, en consecuencia, que es necesaria la unidad sistemática. ¿Es que acaso M. Zambrano entiende que la filosofía ha de ser sistemática en el sentido en que es tarea del filósofo construir un orden al que se adecúe lo dado? El problema es el de distinguir en qué sentido se entiende la unidad sistemática, y a qué se enfrenta. Problema que es retomado explícitamente en el mismo año, 1956, en que se publica el texto anterior¹², en una serie de artículos escritos por M. Zambrano con ocasión de la muerte de Ortega y Gasset.

En tres de ellos¹³ se articula explícitamente una concepción del sistema y de la filosofía que prolonga lo defendido en 1933. El problema relativo al sistema se deriva en Ortega, dice M. Zambrano en uno de estos

⁷ *Ibid.*

⁸ ZAMBRANO, 1956d.

⁹ *Op. cit.*, 3.

¹⁰ *Fragmentarios* debe ser leído aquí como *dispersos*, según la oposición que entre 'fragmento' y 'dispersión' estableceremos más adelante.

¹¹ *Op. cit.*, 4.

¹² Nos referimos a «*Dos Fragmentos Acerca del Pensar*».

¹³ ZAMBRANO, 1956a, 1956b, 1956c.

² *Op. cit.*, 144.

³ *Op. cit.*, 141.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Op. cit.*, 143.

⁶ *Op. cit.*, 144.

artículos, del modo de expresión de su filosofía: lo cual será consecuencia de su propuesta metodológica. Dada la multiplicidad de temas que trata, y bajo distintos géneros, esa riqueza puede confundir al lector, y hacer sospechar que un desperdigiamento, que una falta de unidad, persiste en la filosofía orteguiana, «*¿la unidad de la Filosofía se llama sistema?*»¹⁴

Para analizar si la filosofía de Ortega es o no sistemática, se plantea previamente la siguiente cuestión: «*si es esencial a la Filosofía el sistema y en qué consiste lo propiamente sistemático?*»¹⁵. M. Zambrano apuesta, como ya apuntaba en su texto de 1933, por la intrínseca unidad interna de todo lo que pueda llamarse filosofía¹⁶, entendiendo por *unidad* unidad sistemática, aunque esta unidad *se diga de muchas maneras*¹⁷. La estrategia para defender la necesaria sistematicidad de todo lo filosófico (para hacer equivalente la noción de 'filosofía' a la de 'sistema'), y poder predicar la sistematicidad de discursos que, de alguna manera, se oponen a lo que se entiende tradicionalmente por 'sistema', consiste en distinguir dos usos de la noción de *sistema*. Con esta estrategia pretende aclarar la confusión de este término; confusión que radica para M. Zambrano, como para G. Deleuze y F. Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, en la evolución del concepto mismo de sistema¹⁸.

Distingue una primera noción de 'sistema' articulada en autores de los siglos XVII y XVIII (ejemplo extremo de lo cual sería, en cierto modo, el *more geometrico* de Spinoza) de otro concepto de sistema que M. Zambrano analiza en Ortega. En el primer sentido, «*Sistema suele ser pues algo concluso, acabado, algo ya hecho*»¹⁹. La confusión radica en que el término 'sistema' remite inmediatamente a este sentido y que a todo aquello que no se adecúe a sus presuntas características, el caso de Ortega, se le niegue

¹⁴ ZAMBRANO, 1956a, 18.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ «Pues toda filosofía es sistemática, como todo pensar, aun no deliberadamente filosófico, lo es o aspira a serlo. O es fragmento de un sistema no visible. Toda filosofía es sistema: todo lo que es filosofía y toda ella mirada desde dentro, y que se manifiesta en que, como Ortega ha dicho, todo pensar incluye y modifica lo ya pensado, tiene efecto retróactivo» (ZAMBRANO, 1956c, 44).

¹⁷ ZAMBRANO, 1956a, 19.

¹⁸ «Se habla del fracaso de los sistemas en la actualidad, cuando sólo es el concepto de sistema lo que ha cambiado. Si hay tiempo y lugar para crear conceptos, la operación correspondiente siempre se llamará filosofía, o no se diferenciaría de ella si se le diera otro nombre» (DELEUZE & GUATTARI, 1993, 14-15).

sistematicidad²⁰. Se trata, por ello, en este primer sentido, de «*sorprender la razón interna de que algunas filosofías sean, en cierto modo, asistemáticas*»²¹. Es decir, asistemáticas si se las refiere a un *cierto modo*, al primer sentido de sistema que hemos enunciado; pero sistemáticas en el otro modo en el que M. Zambrano las analiza.

Lo interesante de este planteamiento radica en que se hace derivar el modo de sistema de una filosofía llamada "asistemática" de los supuestos que se afirman en tal filosofía. Pues se defiende que si la filosofía de Ortega se expresa en multitud de textos —que pueden dar en ocasiones la imagen de una dispersión—, que si se expresa en distintos géneros (ensayo en forma de libro, artículo periodístico, conferencias, clases o resñas), es porque sus planteamientos filosóficos así lo exigen²²: «*Así, la Razón Vital [...] había de tener forzosamente [...] una manifestación extraña al sistema tradicional. Pues la Razón Vital no es propiamente una razón constituida autónomamente y como tal, impuesta sobre la vida, sino todo lo contrario; una razón en marcha; una razón que se mueve como la vida*»²³.

Por una parte, se dice la "unidad sistemática" como género filosófico correspondiente a los siglos XVII y XVIII. Por otra parte, se dice como aquello que analiza M. Zambrano y que estaría, en este caso, representado por Ortega. En ambos casos sistema remite a unidad, a coherencia interna, a orden, a articulación. Lo que hay que hacer es señalar por qué M. Zambrano apuesta por este segundo modo. La razón de tal apuesta estriba en que la primera noción de sistema no va a tener en cuenta aquello que para M. Zambrano es nota constitutiva del orden, de la articulación: el tiempo. El tiempo está excluido de la consideración de lo sistemático, en aquel primer sentido, porque el tiempo es sólo pensado

²⁰ «Pues ya en el centro de la cuestión hemos de despejar aún otro prejuicio al uso: el tópico, imagen de donde nace la duda de que el pensamiento de Ortega sea sistemático. ¿Qué se entiende por sistema? La imagen del sistema suele ser la imagen de una construcción perdurable, algo que reposa sobre cimentaciones invulnerables al tiempo, resistencia más que penetración. Las metáforas de la arquitectura han servido todo para calificar los sistemas o lo que es sistemático» (*ibid.*).

²¹ ZAMBRANO, 1956a, 18.

²² La cuestión se halla en pensar «Si ese su modo de expresión, su «genus dicendi» y su estilo penetrado de claridad, y de belleza, no estará íntimamente ligado con la peculiaridad de su «sistema» filosófico y con algún rasgo de su específica vocación intelectual» (*ibid.*).

²³ *Op. cit.*, 19.

como tiempo sucesivo. De ahí que lo que se entiende por sistemático, en el primer sentido enunciado, se pretenda invulnerable a la variación, *orthotabulado*. Al ser el tiempo para M. Zambrano una de las categorías de la vida humana, una de las formas íntimas de la experiencia, de ello se deriva que, en la exigencia sistemática, la consideración de lo temporal sea cuestión prioritaria. Este es el punto central, a partir del cual crítica la noción de sistema heredada de la tradición: constituirse como orden y *expulsar de su ámbito lo que constituye el orden*, lo que articula el sentido: el tiempo.

Frente a la imagen arquitectónica del sistema, se ofrece una imagen dinámica, la que Ortega ejemplifica. Sin embargo, aunque ambos tipos del sistema se distinguen por ser unidad, ¿cuál es el distinto anhelo que subyace a estos dos modos de constituir esa unidad? La cuestión radica en delimitar, por una parte, la nota común que permite considerar articulación de un orden tanto a lo que escribe Spinoza como a lo que escribe Ortega y, por otra, distinguir el diverso carácter de ese rasgo común, aquello que los diferencia.

Es uno de los primeros escritos de M. Zambrano el que puede ayudar a aclarar esta cuestión. En «La salvación del individuo en Espinosas» (1936) leemos lo siguiente: «*Todo sistema que ante nosotros aparece como tal, tiene un punto de arranque, un arranque que deberíamos decir. Mas esta convicción, punto de arranque del sistema, que lo hace posible y lo limita y sitúa a la vez, puede ser encubierta, es decir, buscada, o, al contrario, aparecer claramente como punto de partida. Sin funcionamiento, en cada caso, es radicalmente distinta. Con esto queremos diferenciar el fundamento lógico de un sistema, el fundamento constructivo, argüístico, del fundamento vital, de la situación vital que ha originado y producido ese sistema*»²⁴.

Si lo que define a todo género sistemático es el articular, el ordenar, se piensa ahora que es aquello a partir de lo cual deriva ese orden. Y ello es el partir de un fundamento que actúa como vínculo entre aquello que se desplegará a partir de éste. Sin embargo, el fundamento puede estar dado desde el comienzo, fundamento lógico—caso de Spinoza en el que despliega su texto articulando las definiciones dadas al comienzo²⁵—, o

puede, por el contrario, ser una unidad buscada, caso en el que el fundamento es de carácter vital.

Observemos el peligro que late en este primer modo del sistema. La consecuencia que se deriva cuando el fundamento del sistema es lógico puede ser que, como analiza Leopardi en su *Zibaldone de pensamientos*, «se fuerzan los hechos particulares para que encajen en el sistema formado antes de haber examinado tales hechos particulares»²⁶. La piedad que M. Zambrano reclama para las cosas le impide poder hacer suya tal manera de entender la acción filosófica. Ella opta por el otro modo de hacer filosofía porque aquí ya no se parte de algo dado, abstraído del tiempo y de la variación que éste implica, sino que se trata de arrancar de la experiencia y encontrar la unidad que la constituye.

¿Qué caracteriza a ese sistema cuyo fundamento es de carácter “vital”, y qué significa que su unidad ha de ser buscada? Como hemos visto, lo característico de este tipo de sistema es su aspecto dinámico, que se opone al aspecto estático del otro modo. Si este sistema ha de ser la articulación de un movimiento, la ordenación de aquello que se despliega en el tiempo, estos rasgos son los que, propiamente, definen al pensamiento. Por ello en *Delirio y destino* el pensamiento se presenta como prototipo de sistema: «*ese sistema circulatorio que es un sistema de pensamiento, y sistema es, ha de ser, aquello que constituye nuestra mente*» (DD, 106).

Veíamos que el tiempo correspondiente al pensamiento es análogo al del “tiempo creador”: al de la supratemporalidad. Un tiempo, recordemos, «*ser que el tiempo sin desaparecer ha sido trascendido por esta unidad en que el principio está ya informado por el fin*» (SC, 27). ¿No es, acaso, esta definición semejante a la que M. Zambrano ofrece para el sistema, entendido éste como sistema “vital”? Si el sistema dinámico se caracteriza por una estructura ‘supratemporal’, el sistema estático sería equivalente a la forma ‘atemporal’. Y ello porque la atemporalidad abstrae las determinaciones temporales—como juzga M. Zambrano que es característico de este tipo de sistema—, creando una unidad desgajada del continuo que se pretende total, con un sentido ya dado. En cambio, el modelo de sistema que M. Zambrano reivindica ofrecería una parcela de sentido, mas sin pretender-

²⁴ ZAMBRANO, 1936, 8.

²⁵ Zambrano se refiere, en concreto, a la afirmación de la *causa sui*.

²⁶ LEOPARDI, 1990, 133.

se absoluta, asumiendo en su forma que el sentido total no es posible²⁷. El punto de arranque, el fundamento vital de este tipo de sistema, estaría ligado y determinando (*lo hace posible y lo limita y sitúa*), además, su modo de producción. Es decir, y expresándolo bajo las nociones en las que hemos analizado los modos temporales, el fundamento vital sería equivalente a esa palabra-revelación que actúa como impulso que provoca la creación de unidad de tiempo supratemporal. No obstante, la unidad a producir es buscada, no está dada (y este rasgo diferencia al sistema dinámico o 'vital' del estático o 'lógico-arquitectónico'), porque el orden que se pretende se halla al final, pero no en el modo en que se halla al final el orden derivado de unos axiomas dados, porque aquí M. Zambrano interpretaría que el tiempo se halla abstraído por estar incluido en la derivación de esos axiomas su resultado. Mas la unidad que se busca (y ello lo distinguiría, por otra parte, de la unidad acumulativa que predica la autora del saber), estaría determinando desde el comienzo su modo de articulación, al modo de una finalidad narrativa.

Pensar se cifra en organizar el movimiento, el discurrir constante. La acción del pensamiento es la que articula la dispersión, la que ordena lo múltiple dado y crea, en consecuencia, una unidad de sentido. Así se puede interpretar la siguiente observación: «*el tiempo se articula sistemáticamente*»²⁸. Unidad que es sistemática por ser ordenada frente a la unidad solamente acumulativa del saber. Por otra parte, el pensar es la acción que define a la filosofía, frente al saber, donde no se cuestiona lo dado, no se ordena lo recibido, sino que se acumula. De ahí que lo que distingue a lo filosófico sea la aspiración al orden, la consecución de un orden, aunque ese orden sea virtual, aunque sea «*visible sólo en fragmentos*»²⁹. Por ello en M. Zambrano el concepto de *dispersión* se opone al de *fragmento*. Lo disperso es lo que carece de vínculo. Lo fragmentario es el modo en que se revela el orden perseguido. Pensar, filosofar, es ordenar lo disperso, articularlo

en el tiempo. Por lo tanto, la expresión de lo pensado, esto es, los textos filosóficos, aunque necesariamente fragmentarios, no son dispersos. Porque lo disperso es la confusión en la que se está, lo que precede al trabajo del pensamiento; lo disperso es la multiplicidad mentirosa³⁰ que define lo dado. El sistema se revela en fragmentos, pues no está dado por completo de antemano, ya que se despliega en el tiempo, mas no es dispersión.

Se trata, al filosofar, de ordenar lo dado, de sistematizarlo. Sistema, entonces, lo que define a la filosofía. Dispersión, lo que la niega.

M. Zambrano se fija en el aspecto dinámico del pensamiento: concibe el filosofar como acción que despliega el sentido *coagulado*³¹ en el tiempo transversal, no como un pensar estático que da soluciones construidas arquitectónicamente a partir de principios dados, a partir de axiomas de donde se derivan consecuencias (ajenos o desligados de la duración, no provocados por el tiempo transversal). Por ello, este tipo de sistema presenta rasgos de apertura (se modifica constantemente porque no abstrae los hechos) frente a la cerrazón que caracteriza, según esta lectura, al concepto de sistema heredado de la tradición.

La Razón Poética quiere ser sistemática, porque pretende transformar eso dado múltiple y ordenarlo en el tiempo. Los distintos géneros en los que se expresa la Razón Poética representan los diversos modos en los que se habita el tiempo múltiple, expresan los diversos modos en los que es posible crear ese orden. Porque para M. Zambrano escribir es una suerte de *efhos* del tiempo, y cada género explicita un modo posible de enfrentarse a esa tarea. Por ello, y dado que lo que preocupa a M. Zambrano es hallar la forma de vincular el saber y el pensar, la experiencia y la filosofía, su problema va a ser el de encontrar el modo en que esa experiencia en la que se está, confusa y múltiple, pueda ser transformada en orden, esto es, pueda ser sistematizada. Lo que M. Zambrano encuentra es que el género de la Guía es el que responde, en mayor medida, a esta exigencia. La Guía es presentada como una especie de propedéutica que

²⁷ A este respecto, podemos leer: «*Lo cual quiere decir que no hay historia sin discontinuidad*

ni pensamiento enteramente continuo; ni sistema total y verdaderamente editado. Pues de ser así, hubiera sido posible y necesario solamente uno: el correspondiente al saber absoluto propio de la divinidad» (ZAMBRANO, 1956c, 43).

²⁸ M-462, 24 de mayo de 1961, «*El tiempo se articula sistemáticamente*». Sin desarrollar, comenta tan sólo de cuatro líneas.

²⁹ ZAMBRANO, 1958, 5.

³⁰ Lo disperso es la multiplicidad de lo dado, la confusión en la que se está, lo que conforma los caracteres de la mentira: «*La mentira es multiplicidad, muchedumbre que se agita. La muchedumbre de las mentiras que prolifera a veces bajo una apariencia lógica—mentira ella también—que cierra el tiempo*» (ZAMBRANO, 1958, 5).

³¹ «*Y, más que atemporalidad, hay un tiempo coagulado. El tiempo sucesivo aflora lo necesario para que la vida coadivana, al nivel de los hábitos establecidos, prosiga*» (EG, 152).

ordena lo dado, que sistematiza la experiencia³². La Guía es sistema, como la Confesión, pero lo es enfrentándose, y esto es lo importante, al otro modo de hacer sistema. Porque estos géneros de la Razón Poética —la Guía y la Confesión— no van a desvincularse de la experiencia de la que se parte, sino que pretenden transformarla, esto es, transformar la confusión en orden.

La Guía y la Confesión son los géneros de la Razón Poética que aparecen «como reverso de los *Sistemas de filosofía en que la verdad es objetiva hasta el extremo* [...] *Los Sistemas no tienen destinatario. Las Guías y las Confesiones muestran un extremo de la existencia subjetiva en el acto de escribir*»³³. La Guía es filosofía, dado que vincula el saber (aquello que se tiene, en lo que se está, la experiencia) y el pensar—el ordenamiento y, por lo tanto, el sentido de ese saber, su sistema de sentido. Si en 1933 M. Zambrano escribía que la filosofía debía ser *unidad anterior y unificadora*, encontramos que la Guía cumple esa función que piensa para la filosofía: *unidad anterior*, la Guía, porque vincula la experiencia y el pensar; pero, asimismo, *unificadora* porque dota de forma a la experiencia. Estas *escriuras subjetivas* que tratan de sistematizar la experiencia se oponen al sistema geométrico que Spinoza representa. Spinoza parte de sus definiciones claras y las desarrolla. Agustín de Hipona parte de su *confusión*, de la dispersión de la experiencia en la que se halla, para al final de su Confesión encontrar el orden y el sentido que su trabajo de escribir le revela.

Varios son los sentidos del concepto de “sistema vital” que se comprenden de los textos de M. Zambrano: por una parte, sistema como coherencia interna de una disciplina, como orden; Ortega ejemplifica este modo del sistema dinámico. Lo que en este caso quiere decir que M. Zambrano puede hallar *a posteriori* el orden que late en sus textos; que es posible contemplarlos a partir de un fundamento, de un problema que permite ordenarlos. En el caso de Ortega, su proposición: «*La Vida es la realidad radical*»³⁴ es el problema que permite ordenar sus textos; por lo

tanto, la filosofía de Ortega muestra una unidad interna en su despliegue, «*Es ya una mirada sistemática, pues tiene un centro, un horizonte y una percepción del límite, se mueve en un articulado movimiento; es lo contrario de la dispersión*»³⁵. Del mismo modo, si queremos explicar el movimiento interno de los textos de M. Zambrano, y encontrar el orden que los vincula, esto es, examinar cómo es su *sistema*, deberemos hallar qué problema es el eje alrededor del cual se organizan los textos.

Por otra parte, sistematizar es entendido como acción filosófica, la tarea de dotar de forma a la experiencia, vinculando así el saber de experiencia y el pensar, la filosofía. Este será el cometido concreto de la Razón Poética.

Resta todavía otro sentido del término: el que se refiere al conjunto del saber. M. Zambrano presenta el progreso de la filosofía con una imagen espiral, no lineal³⁶. Sistema espiral es la filosofía porque se vuelve siempre sobre los mismos problemas. No se trata de la mera repetición que no crea, lo que podría representarse con la imagen del círculo: la espiral es el círculo que se abre, que vuelve sobre lo dado para introducir una variación, como un bucle leibniziano. Espiral es, asimismo, cada texto, no sólo su progresión histórica. Como los propios textos de M. Zambrano, que son helicoidales.

En este sentido, se puede entender la filosofía de M. Zambrano como el despliegue de un problema lateral en Ortega, despliegue que veíamos que M. Zambrano juzgaba le faltaba a la Razón Vital para desarrollarse: el tiempo.

No obstante, señalar la reserva que hallamos en el siguiente pasaje a la hora de utilizar el término *sistema* para referirse a su propia escritura, fien-te al cual se elige la expresión *centros de pensamiento*: «*El libro constituye una especie de camino formado por centros de pensamiento—el autor emplea esta expresión por rebuñir el hablar de sistemas de pensamientos*»³⁷. Se pueden apuntar, en todo caso, cuáles son esos “centros de pensamiento”. Se tratará de lo que en

³² Frente a que «*Los géneros clásicos de este saber experimental son fragmentos [...] he aquí un género, la Guía, que pretende sistematizar este saber de experiencia sin elevarlo por ello a ciencia [...] La Guía tiene una unidad, una forma. Es quizá la unidad suprema de este saber experimental de la vida*» (ZAMBRANO, 1943a, 72-73).

³³ *Op. cit.*, 64-65.

³⁴ ZAMBRANO, 1956a, 20.

³⁵ ZAMBRANO, 1956c, 47.

³⁶ «*El progreso de la filosofía es circular, envolvente; como la misma vida se mueve en espiral: parte a la altura del presente del problema inmediato para retroceder hacia el pasado que con-dice hacia un punto más allá, hacia el futuro*» (*op. cit.*, 44).

³⁷ ZAMBRANO, M-339, «Estado del libro “Los Sueños y el Tiempo”».

1934 M. Zambrano llamó «*las categorías de la vida*», y que más tarde, en 1958, denominó «*formas íntimas de la vida*».

4.2. SABER Y FILOSOFÍA

Tras apuntar la oposición que M. Zambrano establece entre *saber* y *poesía*, veamos ahora cuál es su concepción del saber y de la filosofía, así como las dificultades que se le plantean a la hora de tratar de hallar un modo posible de conjugar aquello que declara específico del filósofo—«el sistema—con lo que exige el saber. En otras palabras, analizaremos cuál es la solución que M. Zambrano propone para hacer filosofía—cual es su método adecuado—sin renunciar a lo que es característico del saber.

Lo que se nombra como ‘saber’ equivale a aquello carente de sistematización; aquello que es producto de la acumulación. En este sentido, su referente inmediato es el del saber heredado, el del conjunto de creencias en las que se inserta el sujeto. Frente a este tipo de trato con lo real, M. Zambrano propone que la acción del pensamiento se enfrenta a este modo del saber, distinguiéndose aquel por «*la exigencia de legitimidad*» (NM, 104); situándose el saber del lado de la pasividad, y el pensamiento del lado de la actividad. Haciendo una equivalencia con las categorías que estamos utilizando, podríamos decir que el saber equivale a la continuidad (en tanto que es herencia, legado que se transmite de generación en generación) y el pensamiento, y por lo tanto la filosofía, equivale a la discontinuidad (en tanto que corta y rompe la cadena de la transmisión del saber).

Sin duda, esta caracterización que M. Zambrano ofrece del saber como conjunto de creencias dadas, y de la filosofía como aquello que es de índole opuesta o ajeno a aquéllas, es deudora de la distinción orteguiana entre *ideas* y *creencias*. Recordemos que para Ortega las creencias equivaldrían a su concepto de ‘circunstancia’—en tanto que constituyen aquella herencia en la que uno se inserta—, mientras que las ideas, siendo el fruto de un trabajo netamente filosófico, horadarían el estatuto de esas creencias dadas y acumuladas. En esta perspectiva, la tarea filosófica es entendida—tanto por Ortega como por M. Zambrano—como cuestionamiento de lo heredado y recibido. Un modo de entender el trabajo filosó-

fico que se sitúa ante lo dado con la actitud que la figura del niño³⁸ preguntándose por su exterioridad podría representar. De modo que esta actitud filosófica exige o incluye un cierto talante ingenuo, es decir, el talante de aquel que no se supone saber a sí mismo, y que, no obstante, está atravesado por su deseo. Por consiguiente, el filósofo sería aquel que—según el viejo y original sentido del término—aspira a saber, enfrentándose para ello a lo heredado y recibido, tratando, por otra parte, de fundamentar, cada vez, el orden de lo dado: «*Pues que preguntar es poner en tela de juicio todo lo que se sabe, especialmente cuando se es un sabio; es dejar el saber como una vestidura, despojarse aun de lo que se tiene por más cierto*» (NM, 98).

Lo que M. Zambrano añade a lo que, por ejemplo, Ortega afirmara sobre esta cuestión, es una *categorización temporal* de estos dos modos de situarse en y ante lo real. El modo del saber se caracterizaría por su tiempo continuo, por su duración, en el sentido en que es cadena de saber heredada. Y, en tanto que duración continua, modalidad del saber no adecuada para el advenimiento de un tiempo propio que permita el *deseo del sujeto*. Por su parte, el filósofo, aquél que se interroga y se hace cuestión ante lo recibido, detiene y corta esa continua cadena temporal del saber heredado para crear, en virtud de ese corte, un tiempo adecuado a ese deseo: «*La ignorancia que anula el pasado, que hace un vacío en el tiempo sucesivo, es la única solución cuando el tiempo ha dejado de fluir. Decidirse a no saber equivale a crear un tiempo vacío, y en él, la libertad*» (NM, 106).

Sin embargo, bajo el término ‘saber’ M. Zambrano engloba también lo siguiente: «*Saber se puede de muchas maneras: por observación aislada, por intuición, por inspiración poética, por esa iluminación repentina de la mente que capta algo de modo delimitador. Y todas estas formas de saber y aun algunas más se articulan en la forma de la llamada «sabiduría» que es tradición. Toda sabiduría es tradicional, pues aun en la parte que sea debida a un individuo se articula en esa forma*» (NM, 103-104).

El concepto *sabiduría* remite al saber como saber heredado, pero incluye también el saber como *revelación*. Y ello de tal manera que el saber revelado sufre asimismo una sistematización que lo aleja, en principio, de lo filosófico. Tal alejamiento es, según M. Zambrano, consecuencia de una falta en el seno de este saber de experiencia que constituye la sabiduría.

³⁸ Figura del niño que Morey ha utilizado para interpretar a M. Zambrano: Morey, 1992.

Esta falta es, justamente, una falta de método: «La diferencia más honda que al saber y al conocimiento separa es el método, la existencia misma del método. Y decir método es decir vía de acceso y de transmisión. El saber es experiencia ancestral o experiencia sedimentada en el curso de una vida. ¿Y cómo transmitir esta experiencia? Y si resulta problemático el transmitir y aun el adquirir la experiencia es porque se trata de experiencias vitales, es decir: de una experiencia que no es repetible a voluntad» (NM, 107).

M. Zambrano va a postular la necesidad de un método para poder revelar un orden (sistema). Antes de analizar cuáles son las exigencias del método, vamos a detenernos a examinar de qué modo es “amétodico” el saber revelado, en tanto que este género del conocer *pasivo e inmediato* va a jugar un papel central en los análisis de M. Zambrano.

Si bien veíamos que el conocimiento no es inmediato en el tiempo, observábamos también que el aspecto pasivo del conocer se caracteriza por su inmediatez; el aspecto pasivo puede ser entendido como inmediato porque en él el sentido se presenta en una suerte de presente transversal que vincula, en un mismo momento, el presente de la información del sentido y el de su potencialidad. De tal modo que el precio a pagar por la no concurrencia de la pasividad del conocimiento es que lo que se consiga no sea más que un conocer vacío, puesto que la materia a informar (la duración-pret temporalidad subyacente y, con ella, todo lo que allí se alberga como olvido) ha sido reducida, no se ha tenido en cuenta.

El problema se articula de la siguiente manera: si el saber es, por definición, amétodico, y la revelación pasiva del conocer, en virtud de su rasgo pasivo, pertenece al género del saber, ¿cómo transmitir lo aprehendido en ese tiempo creador de la revelación? En *Notas de un método* este problema se plantea ya desde el comienzo del libro: «La determinación de las condiciones, y de su creciente progreso, de un viviente, «a priori» de la experiencia, comenzando por el establecimiento de su posibilidad, sería y es, entonces, el método que se requiere [...]. La experiencia precede a todo método. Se podría decir que la experiencia es «a priori» y el método «a posteriori». Mas esto solamente resulta válido como una indicación, ya que la verdadera experiencia no puede darse sin la intervención de una especie de método» (NM, 18).

Aunque la autora esté refiriéndose al método necesario para la “experiencia”—tomando ésta en un sentido laxo—, pensamos que donde pon-

“experiencia” se incluye el “saber revelado” (o “pasividad del conocimiento”, esto es, “intuición” o “lucidez”), puesto que ambos pertenecen al género de la “sabiduría”. En todo caso, aclara la cuestión lo que escribe sobre esto al comienzo de *Claros del bosque*. De nuevo, se plantea el mismo problema del método ya al comienzo del libro (y, más precisamente, como era el caso de *Notas de un método*, en su introducción). Ambos textos, *Notas de un método* y *Claros del bosque*, están dedicados a examinar cómo debe constituirse el método adecuado al tipo de conocimiento que M. Zambrano propugna. En otras palabras, cómo debe ser la *Razón Poética*, siendo ésta el método acorde con lo que se propone: dar cuenta del saber pasivo inherente y necesario a un conocer no mutilado; razón-método que daría cuenta del tiempo creador, razón que perseguiría plasmar lo que se presenta en el tiempo transversal de la revelación. Respecto del saber de este tiempo transversal, dice M. Zambrano: «Mas lo que se ve muestra, se entreve o está a punto de verse, y aun lo que llega a verse, se da aquí en la discontinuidad» (CB, 14). A consecuencia de lo cual el problema del método se plantea en los siguientes términos: «Lo propio del método es la continuidad, de tal manera que no sabe pensar en un método discontinuo. Y como la conciencia es discontinua—todo método es cosa de la conciencia—resulta la disparidad, la no coincidencia del vivir conscientemente y del método que se le propone» (CB, 14).

El problema que la autora piensa es el de hallar un método de carácter discontinuo, dado que la estructura de la revelación es discontinua. El carácter continuo del método remite a la imagen de continuidad que el método deductivo de la lógica le ofrece, en el sentido en que, en la deducción, los pasos a dar parecen mostrar una imagen de continuidad³⁹ (pues en rigor tampoco cabe hablar de continuidad en la deducción, puesto que en tanto que discurso, está afectada la deducción de la discontinuidad

³⁹ Tratemos a colación el siguiente comentario de Pardo sobre la imagen de continuidad que predica Descartes para el método: «Este movimiento puede ejemplificarse como aquel que conduce a la mente desde las premisas de un razonamiento hasta su conclusión; Descartes señala a menudo que el método científico requiere un movimiento continuo e ininterumpido del pensamiento (Regla 7.ª) para “ayudar a la debilidad de la memoria”» (PARDO, 1992, 142). Pero, como bien señala Pardo, este movimiento consiste, en rigor, en «una serie continua e ininterumpida de detenciones» (op. cit., 143). Por lo tanto, en tanto que detenciones, el movimiento del que se trata consiste en una discontinuidad, o, utilizando la expresión de M. Zambrano, en una “continua discontinuidad” o “ideal continuidad”.

inherente al lenguaje). Y lo que señala es que: «No a toda hora el pensamiento sigue la lógica formal ni ninguna otra por material que sea. La conciencia se canta, decae y la vida del hombre, por muy consciente que sea y por muy amante del consorcio, no está empleada continuamente en ellos» (CB, 15).

Se incide en que la estructura del conocer es discontinua; en que el tiempo de la conciencia es discontinuo. Distinguiamos dos cuestiones: por una parte, la conciencia se caracteriza siempre por su discontinuidad; se mantiene que la atención y la percepción se dan discontinuamente. De ahí, en consecuencia, la legitimidad de plantear la necesidad de un método asimismo discontinuo, acorde con el carácter de la conciencia. Mas, por otra parte, la necesidad de propugnar este método viene dada porque, aunque la autora piensa las dificultades de expresar lo que «se presenta de inmediato» (CB, 14), apuesta, no obstante, porque «lo entretejido pueda encontrar su figura, y lo fragmentario quedarse así como nota de un orden remito que nos tiende una órbita» (CB, 14). En otras palabras, el orden u "órbita" (el sistema) del que forma parte lo revelado sólo podrá ser discontinuo. La razón-método adecuada al saber de experiencia o revelación de sentido deberá ser, asimismo, discontinua. Pero es que, además, M. Zambrano insiste en ello al señalar que este orden discontinuo sólo podrá ser apprehendido si se tiene en cuenta de modo determinante el aspecto pasivo del conocer.

En todo caso, el problema del método estaba ya apuntado en uno de sus primeros textos: *Filosofía y poesía*. Al final del mismo la autora observaba que la diferencia radical entre la figura del filósofo y la del poeta —figuras que no se trata de sintetizar, como bien señala F. Savatier⁴⁰— consistiría en la falta de método de este último. Pues tras precisar que no es la renuncia a un saber de la totalidad lo que distinguiría al filósofo del poeta, afirma: «En lo que no estarían jamás de acuerdo sería en el método. La poesía es

40 «No es que la poesía sea la respuesta que la filosofía busca, como podría concluir cierta literatura esteticista. Por el contrario: la poesía es la respuesta que se obtiene —con la que se trabaja— cuando no se busca y porque no se busca: la filosofía no puede aceptarla porque ha puesto como condición de cualquier respuesta válida la indagación misma que ha de precederla y demandarla. Privándose de la búsqueda, el poeta consigue de inmediato la respuesta, pero sólo la respuesta que exige una pregunta no formulada: el filósofo se impone hacer una y mil veces explícita la pregunta, sacrificando así la gratitud no invocada de la respuesta. Lo que cada cual consigue es lo que el otro ha perdido, la perdición del otro» (SAVATIER, 1982a, 249).

anotética, porque lo quiere todo al mismo tiempo. Y porque no puede, ni por un momento, desprenderse de las cosas para sumergirse en el fundamento [...]. Y porque tampoco puede desprenderse, ni por un instante, del origen, para captar mejor las cosas» (FP, 113).

Lo que caracteriza al método (del que carece el poeta) es el «distanciamiento metafísico» que distingue, según observa G. Coll⁴¹, el nacimiento de la filosofía. No obstante, si bien el método constituye a la filosofía como un tipo de discurso diverso al de la sabiduría, M. Zambrano, tal y como G. Coll señala a su vez⁴², recuerda que el origen del que parte la filosofía, el fondo que la constituye es ese saber que se expresa en enigmas; de tal manera que el origen de la filosofía se hallaría, en palabras de G. Coll, «en algo oculto, fuera de ellas (ibid.), y por lo tanto, en un saber que «dicho "discurso" no podía devolver totalmente, sino sólo señalarlo» (ibid.).

De modo que M. Zambrano, al tener presente que la filosofía tiene su origen en lo que denomina *saber*, a la hora de pensar qué método se precisa en filosofía para no reducir su origen, va a tener en cuenta los rasgos que lo caracterizan.

Teniendo presente el problema que se plantea en este texto de 1939, M. Zambrano se dirigirá a hallar una razón-método adecuada a un saber pasivo (modo del saber propio del poeta), pero desde un discurso no poético, sino filosófico; porque su problema era el de encontrar aquella nota que distingue a lo filosófico: el sistema y el método.

En *Filosofía y poesía* no se plantea aún el problema de hallar este método diverso para lo filosófico, sino, más bien, de oponer los modos diversos de conocer de la filosofía y poesía. Es en textos posteriores, y sobre todo en *Claros del bosque* y *Notas de un método* donde se hace patente esta cuestión.

Resta saber cómo caracteriza M. Zambrano este método discontinuo. O, dicho en otras palabras, resta saber cómo resuelve el problema de la transmisión de un saber dado en un tiempo transversal. Se tratará, en última instancia, de pensar la posibilidad de escribir esta experiencia. Pues la escritura es el resto testimonial de esos tiempos privilegiados. Pero teniendo en cuenta también que no toda escritura vale por igual.

41 COLL, 1994, 84.

42 Op. cit., 83-84.

5. LA ESCRITURA Y EL TIEMPO

5.1. EL ETHOS DEL TIEMPO

En *El sueño creador*, tras establecer el esquema de la multiplicidad de los tiempos, M. Zambrano se plantea la cuestión ética en los siguientes términos: «*Podía ser el punto de partida de una investigación acerca del actuar y del saber, del tiempo y del pensar. Sería, de lograrlo, el surgir de una sformam mentis desde la cual la ética fuese como nacida del fondo mismo del ser humano en su bregar y no viniendo sobre él como una imposición exterior y a prioriística. Ética como adelantamiento del tiempo en la persona*» (SC, 28).

La escritura va a constituir el modo superior de la acción ética; o, utilizando la fórmula que se repite en diversos lugares, diremos que el escribir es la forma más adecuada de “transitar por el tiempo”. Veamos ahora por qué la escritura puede ser considerada un modo de *adelantamiento del tiempo en la persona* e, incluso, por qué es la escritura la manera más conveniente a tal definición de la acción ética.

No son demasiados los lugares en los que se examina directamente la cuestión de la escritura. Sus reflexiones sobre este problema aparecen a menudo como contrapuntos (sobre todo en prólogos e introducciones) sosteniendo su discurso. No obstante, sintomático nos parece de la importancia que tal cuestión jugaba en su pensamiento que uno de los primeros textos que publicara en *Revista de Occidente* estuviera dedicado a examinar tal problema. Nos referimos, claro está, al ensayo titulado «¿Por qué se escribe?» (1934)¹. Tras establecer la diferencia entre el *hablar* y el *escribir*, el artículo busca la respuesta de la siguiente pregunta: «¿Para qué y por qué se escribe?» (HSA, 33): «*Quiere decir el secreto [el escritor]; lo que no puede decirse con la voz por ser demasiado verdad; las grandes verdades no suelen decirse hablando. La verdad de lo que pasa en el secreto seno del tiempo, es el silencio de las vidas, y que no puede decirse. “Hay cosas que no pueden decirse”, y es cierto. Pero esto que no puede decirse, es lo que se tiene que escribir*» (HSA, 33).

Aparecen aquí algunos elementos que permiten vincular ya la problemática de la escritura con la del tiempo. Se afirma que el deseo de *decir*

¹ ZAMBRANO, 1934d.

el *secreto* que movería al escritor (secreto que ocurre en *el seno del tiempo*) exige la acción de la escritura; ello remite al problema de la transmisión de lo revelado en un tiempo transversal. Pues si la escritura es exigencia de comunicar el secreto dado en un tiempo transversal —lo que aquí se llama *seno del tiempo*—, comprobamos que la escritura es el único modo posible de transmitir esa experiencia revelada (o *secreto*). De tal modo, que si las palabras-signos (lo que aquí se nombra como *secreto*) exigían, decía M. Zambrano en *El sueño creador*, «una acción trascendente del sujeto» (SC, 73), acción en la que sólo «la palabra será la adecuada respuesta» (SC, 73), que esa acción trascendente de la palabra se cifra en la *escritura*. Resta saber por qué la escritura es acción excelsa de la palabra para revelar lo acaecido en el tiempo transversal. O, dicho de otro modo, por qué se privilegia la escritura frente a otras acciones. El siguiente pasaje del citado ensayo de 1934 puede ayudar a aclarar la cuestión. Si bien, «Describir el secreto y comunicarlo, son los dos acicates que mueven al escritor» (HSA, 34), en todo caso, «El secreto se revela al escritor mientras lo escribe y no si lo habla» (HSA, 34, subr. nuestro). No se trata sólo de que escribiendo se despliegue el sentido comprimido en ese “secreto” o “signo” que se revela en un tiempo creador, sino que, y esto es lo importante, es el propio acto de escribir lo que permite que tal revelación pueda darse. M. Zambrano parece entender la escritura como *trabajo* que permite la construcción de un tiempo adecuado a la revelación: tiempo que es caracterizado, en las primeras líneas del ensayo, como el de la *soledad*, como el de un aislamiento en el que «por la lejanía de toda cosa concreta se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas» (HSA, 31).

Dos cuestiones son las que se plantean: por una parte, la escritura entendida como trabajo del sujeto, que se revela y construye a sí mismo por la propia tarea de escribir (y, por lo tanto, tarea ética). De ahí que se insista en señalar la distancia necesaria para el proceso de escritura. Distancia que debe ser entendida como alejamiento de lo concreto, siendo en este caso lo concreto del sujeto que escribe sus pasiones. No obstante, no se trata tanto de desterrar las pasiones del ámbito de la subjetividad, sino, más bien, de que el descubrimiento y construcción de la verdad revelada en la escritura sea lo que: «Ordena las pasiones, sin arrancárselas de raíz, las hace servir, las pone en su sitio, en el único desde el cual sostienen el edificio de la persona moral que con ellas se forma, por obra de la fidelidad a lo que es verdadero» (HSA, 36).

Es decir, que la reducción temporal efectuada al escribir sobre el ámbito de lo subjetivo, permite, en última instancia, *sistematizar* la experiencia dada en el sujeto, y construir la *persona moral*. Se trata de ordenar y sistematizar la multiplicidad de la que se parte —las pasiones, la confusión inicial— para el hallazgo de su sentido: un *descubrimiento de relaciones entre ellas* (relaciones de lo que pasó en tiempos diversos, y que ahora se recogen en un mismo tiempo: el tiempo creado de y por la escritura).

La acción de la escritura constituye un acto *trascendente*, en tanto que dirige más allá de su inmediatez al sujeto que a esta tarea se dispone, mas la transcendencia de la escritura se define también por conducir a lo escrito más allá del ámbito personal del sujeto. Es decir, que la apertura a un otro, a un otro sujeto del lenguaje, es fin inherente al trabajo del escribir: «*Quien ha ido progresivamente viendo [la verdad], no la conoce si no la escribe, y la escribe para que los demás la conozcan*» (HSA, 37). Pero aún más, este aspecto público que lo escrito presenta es, en rigor, un carácter a priori del acto del escribir: «*Comunidad de escritor y público que, en contra de lo que primeramente se cree, no se forma después de que el público ha leído la obra publicada, sino antes, en sí acto mismo de escribir el escritor su obra*» (HSA, 38). M. Zambrano entiende el trabajo de la escritura como una tarea de creación de sentido, que ha de pertenecer a cualquier sujeto atravesado por la palabra. Pues, en rigor, aquel que escribe es el *sujeto de la palabra*, y en tanto que ésta es bien común de todo sujeto, lo escrito es universal. De ahí la insistencia en señalar la necesidad de borrar en el acto de escribir todo rasgo particular pregñado a la palabra de cada cual: «*Y es que el escritor no ha de ponerse a sí mismo, aunque sea de sí de donde saque lo que escribe. Sacar algo de sí mismo es todo lo contrario que ponerse a sí mismo*» (HSA, 35). En esto se cifra la ética del escribir, pues de lo contrario ocurre que: «*hay el escritor opaco, que pone sus pasiones entre la verdad transrita y aquellos a quienes va a comunicarlas*» (HSA, 35). De lo que se trata es de desvelar un sentido dado o vislumbreado, de ordenar un tiempo, trabajo que concierne al sujeto en tanto que está inscrito en una comunidad de la palabra; en tanto que pertenece al género de los sujetos de lenguaje. A este respecto, dice la autora: «*Es que en rigor si se muestra [la verdad] a él, no es a él, en cuanto individuo determinado, sino en cuanto individuo del mismo género de los que deben conocerla*» (HSA, 37). De este modo pueden interpretarse las repetidas ocasiones en que la autora insis-

te en sus prólogos en referirse a sí misma como *autor* (y no *autora*), esto es, utilizando el género no marcado², puesto que lo escrito, como el, constituyendo un trabajo de la palabra, no pertenece en rigor al sujeto concreto que lo forjó, ya que éste es sólo una epifanía de la palabra, la cual en el trabajo del escribir se trata de transcender³.

Sin embargo, ¿es acaso una escritura *neutra* ésta que suspende al autor? Siguiendo a Barthes, consideramos que es el *estilo* aquello que queda del sujeto concreto en el que está encarnada la palabra. Así, si la palabra, dice Barthes, «tiene una estructura horizontal⁴, por el contrario «el estilo sólo tiene una dimensión vertical, se hunde en el recorrido cerrado de la persona, compone su operación a partir de cierta experiencia de la materia; el estilo no es sino melódica, es decir, oscilación entre la intención literaria y la estructura carnal del autor [...]. El estilo es así siempre un secreto [...]. Es un recuerdo encerrado en el cuerpo del escritor [...]. Son los fragmentos de una realidad absolutamente extraña al lenguaje⁵».

Esta cuestión del estilo va a ser tema capital en las observaciones de M. Zambrano sobre la escritura, constituyéndose como único rasero de aquello que potencia y violenta al pensamiento: el signo-encuentro-terve-lación. Problema del estilo que encontramos articulado bajo sus análisis en torno a lo que denomina el "babuceo".

Utilizando la expresión de Barthes: la escritura es «la moral de la forma⁶», podemos afirmar, *mutatis mutandis*, que la moral de la forma en M. Zam-

2 «Y ya, entre parentesis, he de explicar que esto de decir "el autor" es algo enteramente espontáneo, debido a que este "autor" se me aparece como neutro y no como masculino. Neutro por más allá y no por más acá de la diferenciación existente entre hombre y mujer, y lo que de pensamiento se trata. Y el pensar se olvidan las diferencias, estas y algunas otras» (ZAMBRANO, 1971a, 10). Por otro lado, cfr. «La feminidad del camino» (GARCÍA CALVO, 1989, 192-202). A este respecto dice asimismo Zambrano en «La voz abismática»: «Yo creo que, al llegar a ciertas banduras y a ciertas alturas, la voz ya no es ni de hombre ni de mujer» (ZAMBRANO, 1986b).

3 Blanchot ha reflexionado sobre esta cuestión del sujeto de la enunciación, del sujeto de la escritura: «La certeza de que al escribir ponía precisamente entre parentesis dicho certeza, incluso la certeza de sí mismo como sujeto de escribir, le condujo lenta pero inmediatamente a un espacio vacío cuyo vacío (el cero tachado, heráldico) no impedía en absoluto ser: «elhas y las revueltas de un recorrido muy largo» (BLANCHOT, 1994, 31).

4 BARTHES, 1991, 19.

5 BARTHES, 1991, 19-20.

6 BARTHES, 1991, 23. Aunque no es nuestro propósito analizar, en lo que se refiere a M. Zambrano, lo que de algún modo (pues Barthes precisa que esta elección de la forma «es un modo de pensar la Literatura, no de extenderla» [ibid.] se desprende de las palabras de Barthes, a

bramo consiste en la elección de un método, esto es, en la apuesta por un modo de escribir filosofía que aparecerá más claramente mostrado en *Claros del bosque*.

Resta señalar por qué la escritura, en tanto que acto ético, constituye un *adentramiento del tiempo en la persona*. A este respecto, transcribimos el siguiente pasaje del prólogo a la segunda edición (1973) de *El hombre y lo divino*:

«Y el escribir a solas, sin finalidad, sin proyecto, porque sí, porque es así, puede ofrecer el carácter de una acción trascendental, que solo porque se trata de una humanísima acción no podemos llamarla sagrada. Mas algo tiene de rito, de conjuro y, más aún, de ofrenda, de aceptación del ineludible presente temporal, y de transitar en el tiempo, de salirle al encuentro, como él hace, que no nos abandona. Y como al fin el tiempo se mueve, hace moverse al ser humano; moverse es hacer algo, hacer algo de verdad, tan sólo. Hacer una verdad, aunque sea escribiendo» (HD, 11-12).

saber, el modo del compromiso netamente político que un escrito pudiera desprender; podemos señalar a este respecto lo siguiente: Geist ha llamado la atención sobre este ensayo de M. Zambrano de 1934, situándolo en la problemática de su marco generacional (generación del 27), la cual se cifrará en que «el proceso de la formulación del concepto de la poesía como comunicación y [...] el distanciamiento que esto supone de la estética de pureza poética. Para un grupo de poetas y críticos en los años treinta, el escritor responde a una necesidad emotiva personal y universal. Por el nexo de la universalidad-identificación del escritor con la humanidad— el arte pasa de consideraciones puramente estéticas a preocupaciones también éticas» (GEIST, 1980, 203). Este ensayo de 1934 se sitúa, a juicio de Geist, en esta problemática, es decir, en la tendencia de una "humanización del arte", frente a la "dehumanización" que Ortega propugnara. No obstante, la interpretación de M. Zambrano sobre el sentido de la deshumanización orteguiana difiere de la interpretación de Geist. En el ensayo «La destrucción de las formas», publicado en 1944, la autora interpreta el texto orteguiano de modo opuesto a Geist; es decir, como propuesta ética, y no meramente estética. A pesar de esta divergencia de interpretación, es cierta la vertiente ético-política que puede desprenderse de los textos de la autora. Pero otra cuestión es la de examinar de qué modo el texto adquiere el carácter de un instrumento político. De algún modo, podemos afirmar que M. Zambrano llegó a considerar la tarea de la escritura como la del compromiso netamente político, en tanto que el texto debía servir como instrumento de lucha. Ya en el mismo ensayo «¿Por qué se escribe?» podemos advertir ciertos rasgos que posibilitan un modo de entender lo escrito como arma política. Simomáticas son, a este respecto, las siguientes metáforas que utiliza M. Zambrano: lo escrito es como una «*espada*» (HSA, 34); «*todo libro ha de tener algo de bomba, de acontecimiento que al suceder amenaza*» (HSA, 35); escribir es «*un acto de fe, como el poner una bomba o el prender fuego a una ciudad*» (HSA, 35). Por otra parte, es sabido que M. Zambrano practicó el género del panfleto. Los textos que componen el volumen *Las intelectuales en el drama de España* pueden ser considerados tales: el ejercicio del intelectual ante la guerra que entiende su escritura comprometida como tarea de lucha.

Escribir es "acción trascendental", acción entendida como adecuada respuesta al tiempo, al aspecto devorador de éste: a su pasar. En este sentido, afirmaba la autora en el ensayo de 1934 que escribir responde a una «*sed de vencer por la palabra los instantes vacíos, el fracaso incesante de dejarnos ir por el tiempo*» (HSA, 37), por lo cual el escritor trata de «*transmitir con ella la multiplicidad del tiempo, ido, perdido, por un solo instante, único, compartido y eterno*» (HSA, 38). A consecuencia de esto, M. Zambrano entiende la escritura como lucha contra el *tedio* del tiempo, contra la duración que puede conducir a la melancolía. Pues si la melancolía refleja la situación de aquel que habita la *pasividad* del tiempo, el escribir representa, por el contrario, la acción que se opone a situarse en lo pasivo del tiempo. La escritura es entendida como *duelo del saber*, como acto radical de confrontación con la finitud. Como desde una perspectiva freudiana observa F. Peréña respecto a esta cuestión: «*La escritura es soledad, y en la confrontación con la muerte siempre hay que inventar la posición, la distancia, inimitable, que se dice, y toda inversión es escritura, por contingente y por imprevisible, por azarosa y por presión de la letra o rigurosa, y así, siempre será insuficiente por lo volátil de la faena*»⁷.

La cuestión de la escritura como duelo del saber, como respuesta efectiva a la melancolía, remite a uno de los temas claves en la filosofía de M. Zambrano: sus análisis sobre el estatuto de lo que denomina "la palabra perdida".

5.2. LA PALABRA PERDIDA

«Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido,
que, andando enamorado,
me hice perdidiza, y fui ganada.»
(San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*)

5.2.1. EL SILENCIO O LA DISCONTINUIDAD

En *El sueño creador*, M. Zambrano, refiriéndose a los sueños atemporales, dice lo siguiente:

«Se trata, pues, del modo de soñar más alejado de la palabra, en el que la palabra se anega en la total mudéz con el grito.
»Pues quizás el grito esté separado por algún abismo insalvable de la palabra. El grito y aun la interjección, pertenecen a un nivel distinto de la palabra. Desde el punto de vista de la temporalidad, el grito consume el tiempo íntegramente, lo llena. Mientras que la palabra no se da sin un cierto vacío en el tiempo, sin una pausa. Sin pausas y sin silencio no hay palabras. El grito procede de lo lleno y por ello quedará siempre en él un núcleo irreducible, como sucede con todo lo lleno cuando se quiere explicitar» (SC, 70).

La palabra corresponde a un tiempo discontinuo. Por su parte, el grito es única expresión posible en el seno de la continuidad. La insistencia de la autora por hacer notar la íntima relación del tiempo y la palabra es constante en toda su obra. Por ejemplo, leemos en *Claros del bosque*: «Se ré [el tiempo] de los que creen que el *estí* fuera del "logos", mientras el verbo humano *grazias al tiempo se despliega*» (CB, 46). La imposibilidad de crear palabra alguna en la atemporalidad viene dada por la estructura de continuidad de este tiempo. O, dicho de otro modo, su atemporalidad, consistente en falta de orden y por lo tanto continuidad interna, es efecto de la no intervención de la palabra. Pues siempre que se trate de *palabra*, lo que hallamos es tiempo discontinuo. Tiempo constituido por elementos diversos, entre los que media un vacío, pausa o silencio. Sin embargo, si para M. Zambrano la *palabra* constituye la expresión eximia del modo de apropiación del tiempo, esto es, del modo en que el tiempo primario y devorador (el que es sentido como continuidad ininteligible) puede ser reducido y ordenado, sus análisis se adelantran en ocasiones en el examen de una suerte de proceso cuasi-mítico a través del cual se llega al tiempo discontinuo de la palabra. Siendo así que la autora, en sus análisis sobre la palabra, no podrá dejar de tener en cuenta las huellas que de este proceso restan sobre ella.

Así, en el ensayo incluido en *El hombre y lo divino*, dedicado a examinar las diferencias entre el modo de la filosofía inaugurada por Aristóteles y aquella que se desprendería de los textos pitagóricos, se dice lo siguiente:

«El tiempo simplemente numerado es la primera victoria sobre el abismo de Cronos, el tiempo primario que no da cuentas, ni razones. / Someter el tiempo a razón es someterlo a número. Así el número inicial, primero, es un encanto mágico, el simple contar que lo amana en monotonía. La monotonía, el primero de los caminos abierto a través

⁷ PEREÑA, 1987, 251.

del tiempo, al que corresponde la monodía del canto primitivo griego y de la liturgia (HID, 84-85).

Sin embargo, a pesar de que la reducción del tiempo continuo a un cierto orden, a un *rítmico*, constituya una primera apropiación del tiempo, éste va a representar solamente un primer estrato de temporalidad, que habrá de ser transcendido. Para aclarar esta cuestión, nos remitiremos a los análisis que M. Zambrano realiza sobre la “metáfora del corazón”. La imagen del latir del corazón es imagen que respondería a la temporalidad del cuerpo, a un sostenerse del cuerpo en la temporalidad; el tiempo de la duración o pretemporalidad. Tiempo rítmico el del corazón (sístole-díastole), que articula la primera continuidad homogénea de las entrañas, porque las entrañas van a representar aquel tiempo en que no es posible articular palabra alguna que dé cuenta del acontecer. En «El tiempo y la verdad»⁸ se señala la necesidad de un vacío temporal para la “distinción”, necesidad de una discontinuidad en el tiempo para crear palabra y sentido; por su parte, en la versión de «La metáfora del corazón» recogida en *Hacia un saber sobre el alma* se puede leer: «Por ser el trabajo incesante condición de vida, no pueden las entrañas llegar a la palabra; porque toda palabra es un corte y delimitación en la realidad y solamente quien puede apartarse de la vida por su condición independiente e imparable puede alcanzarla. Toda palabra suspende el tiempo e introduce en su incesante continuidad, discontinuidad. Por eso libra del tiempo» (HSA, 57).

La imagen del ritmo del corazón—de las entrañas—sirve para negar la posibilidad de que en este ámbito, caracterizado por su pasividad (metafora, en suma, del ámbito del conocer pasivo), pueda producirse la palabra; pues ésta por definición pertenece al ámbito de lo activo. El “corazón”, representando la imagen de la “interioridad”, es incapaz de provocar la distancia temporal necesaria para producir un corte en el tiempo (pues esta detención del tiempo supondría, al cabo, la cesación de éste). En rigor, la función del corazón es la de sostener el cuerpo en el

tiempo (en tanto que duración continua), y albergar la posibilidad de que el pensamiento efectivamente se dé:

«Es la condición del pensamiento mismo que en su forma genérica, la simple palabra, ejecuta una discontinuidad donde parecía no poder haberla. Hace saltar la ley del tiempo que marcha igual a sí mismo.

»No así las entrañas que siguen sumergidas en el tiempo sin poder salir de él. Y por eso no pudieron llegar a la palabra; por falta de asunto e independencia, por imposibilidad de poner pausa en su trabajo. Su dominio es el ritmo, como en toda maquinaria. La música de las máquinas atrae porque es imagen de la música del corazón» (HSA, 57).

De nuevo, la imagen del ritmo es asociada a la producción de una continuidad, por su repetición igual a sí misma. En todo caso, siendo el corazón imagen del ámbito del conocer inmediato o pasivo, se puede observar la imposibilidad de que este conocer pueda ser expresado de tal manera. Es decir, que si bien este saber pasivo es necesario, por otra parte, su expresión plantea problemas que la autora tiene presentes y analiza. Ya que la metáfora del corazón es metáfora del vínculo entre el saber y la vida, pues en tanto que imagen el corazón que remite a la corporalidad del sujeto (a su inserción en la vida natural), es imagen del vínculo entre el pensar, entre la palabra que escinde al ser humano (ser escindido y excluido de un ámbito meramente animal e inmediato con su entorno), y su aspecto animal (entendido como inmediatez con lo real). Dejaremos de momento esta cuestión de la conjunción de un saber pasivo con una palabra definida por su actividad, para volver a retomar los análisis del silencio llevados a cabo por M. Zambrano.

En un ensayo de 1967, titulado «La palabra y el silencio», distingue *dos polos del silencio*. El polo “positivo” se corresponde con la soledad necesaria para el escribir, lo que se traduce en una reducción del tiempo cotidiano: la creación de un tiempo apropiado para el escribir. Decía ya en «¿Por qué se escribe?»: «La verdad necesaria de un gran vacío, de un silencio donde pueda aposentarse» (HSA, 36). Caracterizado de tal manera, este silencio es “positivo” porque es una suerte de “atemporalidad” practicada sobre la sucesividad, sobre el tiempo cotidiano; esto es, aquella atemporalidad propia del “sueño creador”, la atemporalidad no cerrada. Podemos decir que todo el tiempo de la escritura (que el tiempo de lo escrito) constitu-

8 «Es la llegada de un vacío. Pues o bien el tiempo se da en un vacío habido por el desprendimiento de algo que se vivía copresentemente, o bien el tiempo hace este vacío que desprende al hombre de la «realidad» dada primeramente en esta forma de sueño, sin distinción todavía, cuando el sujeto y el objeto no existe aún, no se han enfrentado entre sí por falta justamente de ese abismo por mínimo que sea, que es una distancia ante todo, temporal» (ZAMBRANO, 1963b: 109).

ye un "vacío", en virtud de que se presenta como unidad separada del transcurrir propio del tiempo sucesivo. Pero es que, por otra parte, este silencio "positivo" remite al tiempo transversal de la "supratemporalidad", al corte efectuado sobre el tiempo, donde el saber pasivo puede darse. Leemos en el ensayo mencionado de 1967: «*Distancia en el espacio, lejanía en el tiempo, son notas del sentir que acompaña a la percepción de este silencio accionar que se verifica en el presente, en lo inmediato, como si el espacio y el tiempo se cerrasen en un sentido y se abriesen en otro. Se cerrasen envolviendo así al que realiza silenciosamente la acción, se abriesen, se ensancharan hasta casi desaparecer para el que la contempla*»⁹.

Este silencio remite a la imagen de recogimiento del corazón, es decir, al ámbito de un saber pasivo, pero el silencio será "positivo" sólo cuando sea de tal modo que pueda engendrar palabras. Se trata, entonces, del silencio de la revelación: «*El positivo, es el de la perfecta vigilia [...] La palabra no es necesaria porque el sujeto se hace presente a sí mismo y a quien lo percibe. Es el silencio déjano en donde se da la pura presencia, la presencia total, tan total como algo humano pueda serlo*»¹⁰.

Paradójicamente, la autora señala la no necesidad de la palabra en este modo del tiempo de la revelación, en este tiempo de *unidad* que se hallaría en un ámbito otro al de la escisión. Aunque se puede observar a veces en M. Zambrano un anhelo parejo al que A. Campillo observa para Plotino, en el sentido en que también para ésta «*hay una intimidad originaria entre el alma y el ser, y es esa intimidad anterior a la palabra la que le permite concebir separadamente el conocimiento y el lenguaje*»¹¹, y por tanto, también la autora remite en sus análisis a una suerte de "razón silenciosa"¹², ella elige el ámbito de la escritura, porque *entiende la escritura como trabajo de la palabra provocado por*

⁹ ZAMBRANO, 1967, 114.

¹⁰ *Op. cit.*, 115.

¹¹ CAMPILLO, 1990, 48.

¹² «*La palabra procede, pues, del silencio, y debe regresar de él. Este silencio, esta "razón silenciosa" de la que habla Plotino, no es lo opuesto de la palabra, no es la mera ausencia de lenguaje, no supone una carencia, un vacío, sino todo lo contrario: ese silencio es el núcleo de la máxima plenitud, es la potencia original, es el centro mismo de la palabra, lo que la ilumina y anima, es en fin, el manual de donde procede el movimiento del discurso y hacia donde ese movimiento remite, refleja y converge. La palabra está henchida de silencio*» (CAMPILLO, 1990, 48).

tal *ambiente del silencio*. Trabajo de la palabra que, activado por tal revelación del sentido, es huella testimonial que intenta dar cuenta de lo acaecido (o entrevisto) en este modo singular del tiempo. Pues —a pesar de que se observe una cierta ambigüedad—, la irreductible condición de ser escindido del sujeto del lenguaje, de ser que ha perdido la posibilidad de la immediatez con lo real, es tesis siempre presente en los análisis de M. Zambrano. Ser escindido que, sin embargo, presenta una *nostalgia*, nostalgia provocada por la imposibilidad de hallar un modo del conocer unitario: «*el anhelo del hombre de aparecer, el también, como signo, el anhelo de fundirse en la unidad de un ser que por sí mismo «dice» algo y que dice solamente lo que a ese algo conviene lo que de ese algo dimana*»¹³.

El silencio de este tiempo de la "supratemporalidad" es positivo sólo cuando se halle vinculado a la activación del sentido, y, así, a la creación de la palabra; a la posibilidad del decir; en este caso, del escribir. Un silencio que, utilizando una imagen propia de una perspectiva psicoanalítica, podemos emparentar con el silencio necesario del *duelo*¹⁴, silencio del dolor que, como una suerte de detención temporal, es silencio fecundo, y no tan sólo empantanamiento en el dolor de la pérdida. Silencio, pues, en el que comparece el trabajo de la palabra; palabra que lucha por encon-

¹³ ZAMBRANO, 1967, 113.

¹⁴ Perea, oponiendo el duelo a la melancolía, dice lo siguiente: «*¡El duelo del saber! El silencio no será ya el reino narcisista de quien guarda para sí la última palabra ante la parritalidad de lo que oye, sino la posición ética de una escucha, del testimonio de un sujeto que queda fuera de la historia, pero también de la tradición, el sujeto del inconsciente*» (PEREA, 1987, 248). En este sentido, aunque no del todo equiparable, la interpretación de Benjamin acerca de la melancolía, tal y como se entendía en la época del Barroco, sería de algún modo equivalente con lo que aquí denominamos *duelo del saber* (pues la melancolía, en nuestra interpretación, sería incapacidad total de nombrar el mundo). La melancolía, en la perspectiva de Benjamin, está asociada con el *duelo* o *luto*: «*El luto es una disposición antimica en la que el sentimiento reanma, aplicándole una máscara, el mundo desalojado, a fin de alcanzar una enigmática satisfacción al contemplarlo. Todo sentimiento está vinculado a un objeto a priori, y la explicación de ese objeto constituye su fenomenología*» (BENJAMIN, 1990b, 131). De tal manera que la melancolía sería atendida en el Barroco como «*una fase avanzada del luto*» (*op. cit.*, 133), situándose ésta «*en una perspectiva incomparablemente fecunda*» (*ibid.*). Fecundidad atribuida a la melancolía que, en la interpretación que seguimos, es sólo posible postular del duelo. Por ello, en el siguiente pasaje de Benjamin, donde éste pone melancolía, leemos *duelo del saber*: «*La melancolía trahía al mundo por amor al saber. Pero en su tenaz absorción contemplativa se hace cargo de las cosas muertas, a fin de salvarlas*» (*op. cit.*, 149). Pues, ¿no es acaso el único modo posible de salvar las cosas el dar cuenta de ellas a través de la palabra? La otra opción es el silencio negativo del melancólico.

trar su sentido, para así poder ser efectivamente dicha. Y es que el polo "negativo" del silencio va a ser aquél en el que no es posible crear palabra alguna, silencio que es descrito como silencio de muerte: «El polo negativo —cuando la palabra no puede surgir entre el que actúa y el que contempla [...]— Y se hace inaccesible todo lo que queda sumergido, por la noche, por el silencio, por el sueño [...]—. Y la vida entonces se asemeja a una muerte que transita, a una muerte que se muere bajo el polo negativo del silencio»¹⁵.

La metáfora de la muerte que utiliza la autora es significativa en virtud de su distinción entre *muerte* y *morir*¹⁶. "Morir" se correspondería con el polo "positivo" del silencio (en tanto que detención y corte del tiempo que es acción activa, no acabada), mientras que la "muerte" sería lo propio del silencio negativo (en tanto que cesación de posibilidad, muerte como detención total de la posibilidad de tiempo). El silencio negativo se corresponde con el silencio del melancólico, con el de aquel que, no pudiendo renunciar a la posibilidad de obtener un conocimiento inmediato, un conocer *pleno*, renuncia a cualquier decir. Pues el melancólico representaría la situación de aquel que no soporta la escisión que el lenguaje acarrea, y a quien le duele la imposibilidad de un saber total: «Y será entonces cuando su trascender se aúne mayormente, cuando a solas encuentre *conciencia y con él la palabra, liberándose del silencio negativo. Una palabra cierta con su silencio propio, como a las palabras ciertas les sucede: melodía, música. Y podrá, si es el caso, hasta expresarse en lamenta. Un proceso en verdad, análogo al que tiene lugar cuando la muerte, ausencia absoluta, se ha llevado la presencia de algo o algunos amados*»¹⁷.

¹⁵ ZAMBRANO, 1967, 115.

¹⁶ A propósito del tipo de "muerte" que distingue al tiempo característico de la revelación: «Allí donde la muerte no es acabamiento sino comienzo: y no una salida de la vida, sino el ir entrando en espacios más anchos, en verdad indefinidos, no medidos por referencias algunas a la cantidad, donde la cantidad cesa, dejando al sujeto a quien esto sucede no en la nada, ni en el ser, sino en la pura actualidad que se da todavía en el tiempo» (CB, 45). M. Zambrano entiende el "morir" como una suerte de detención o corte en el tiempo sucesivo —tiempo cuantitativo—, en el cual es posible la experiencia de otro modo del tiempo, en este caso cualitativo —en tanto que contemporaneidad separada del transcurrir que no se mide en referencia al tiempo sucesivo—, cualitativo en tanto que no hay referencia a la exterioridad y a los patrones que marcan la medida del tiempo. "Morir" refiere, entonces, no a *muerte real*, sino a *muerte-dato*, aquello que era requerido por Platón en el *Fedón* para llevar a cabo el proyecto filosófico (cfr. Gómez Pin, 1972, 32-35).

¹⁷ ZAMBRANO, 1967, 115. Recordemos que el ejemplo que M. Zambrano da para ilustrar la situación del que trata de salir de su silencio negativo es, precisamente, el que Freud utiliza para analizar la

El melancólico sería aquel que por definición *no escribe*¹⁸, pues escribir supone la asunción de la pérdida, asunción de la pérdida de la palabra plena. De tal manera que si escribe, si *articula*, comienza a efectuar el duelo del saber, y así sale de su silencio¹⁹. Porque lo que quien habita el tiempo de la melancolía no soporta es la esencial pérdida que la aceptación de ser un ser de lenguaje supone, y por ello, o bien está imposibilitado para el decir (un decir nunca total, nunca absoluto, siempre fragmentario), o bien sólo es capaz de decir una palabra, la palabra que representa la totalidad del conocer, la palabra pretendidamente no escindida, la *palabra perdida*: «Es una soledad sin palabras la del poder solo [...]—. *Condensa el silencio y lo rompe violentándolo con palabras que van cargadas con la pretensión de ser una, una sola palabra que acabe con todas las demás, y aun con el silencio mismo, ocupándolo de una vez para siempre [...]—. Esa palabra que quisio ocupar el tiempo por entero tendría así tan sólo su propio reflejo repitiéndose en la negación sin posible respuesta, dando vueltas alrededor del polo negativo del silencio*»²⁰.

M. Zambrano se hallaría —su escritura así lo atestigua— del lado de quien efectúa un duelo del saber. De tal modo que si al responder a la pregunta: ¿por qué se escribe?, que da título a su ensayo de 1934, decía que el escribir lo era para en la *lejanía de toda cosa concreta, buscar relaciones entre ellas*, comprobamos ahora que en esto consiste el trabajo del duelo del saber: hallándose en el ámbito de la no inmediatez del trato con lo real,

oposición entre el que efectúa un duelo ante la muerte de un ser-objeto amado y aquel, el melancólico, que ante la muerte de un ser-objeto amado no es capaz de realizar tal trabajo del duelo (Cfr. Freud, 1988b). Con respecto a esta relación con la muerte como silencio negativo, dice PENEÑA: «El melancólico es un cretúlo hasta la indelección, hasta la muerte [...]—. Donde realmente lo absoluto del saber y del objeto, queda allí mantenido en su lamento, en el testimonio de una pérdida que no abandona, extraña figura de la negatividad que afirma el no-sentido absoluto de lo real, para dispensarse de la parcialidad del sentido, de su esencial "sustitubilidad"» (op. cit., 252). Desde otra perspectiva, leemos en Romano Guardini: «Mais toute finitude est une déficience. Et cette déficience est une déception pour le cœur qui réclame l'absolu. Cette déception s'implifie et devient le sentiment d'un grand vide... Il n'est rien qui soit digne d'être. Et mille chose n'est digne que l'on s'occupe d'elle» (GUARDINI, 1953, 34).

¹⁸ «El melancólico no escribe, pues no hay letra que emerja de una separación inexistente del objeto, en todo caso hay una verdad perdida de la que se hace indigno testigo e imposible escribir porque el nombre no es nunca suficiente para toda la verdad» (PENEÑA, 1987, 256).

¹⁹ «No se escribe, según parece, para hablar de la melancolía (la melancolía es, quizá, en realidad, indecible), sino para salir de ella, para olvidarse, para hacer el duelo de la Verdad y del objeto originarios» (PENEÑA, *ibid.*).

²⁰ ZAMBRANO, 1967, 116.

asumir la escisión entre lo dado y la palabra que trata de dar cuenta de ello, y en esa *lejanía* con el objeto, tratar, a pesar de saber que la tarea es inacabable, de hallar algo del sentido. Por ello, si bien sus textos se hallan atravesados de nostalgia, siempre tiene presente el problema de la pérdida: el problema de la imposibilidad de un saber de la totalidad. Pues éste sirve, en todo caso, como aspiración que ha de guiar. No es extraño, así, que sean numerosos los lugares en los que reflexiona acerca de lo que denomina la *palabra perdida*. Pérdida de la palabra que refleja la situación que define al sujeto de lenguaje, y que hace de él un ser constitutivamente exiliado de la palabra.

5.2.2. EL EXILIO DEL LENGUAJE

Para examinar las reflexiones de M. Zambrano sobre la "palabra perdida", nos remitiremos a un texto publicado en 1962, titulado «Un capitulo de la palabra: *El idiota*»²¹. Pues este ensayo ilustra sobremanera cuál es el estatuto de la pérdida inherente al ser de palabra.

M. Zambrano se propone en este texto pensar qué caracterizaría al sujeto prendido de la idiotez²². El idiota lo es por distinguirse en algún rasgo que lo vuelve ajeno a lo que se entiende por característico de lo humano. Pensar cuál es ese rasgo, que vuelve al idiota extranjero a la comunidad de hombres en la que está inserto, es lo que M. Zambrano se propone. Se trata de pensar lo que el personaje del idiota revela como paradigma de una condición extraña a la común de los hombres, y reflexionar sobre aquello a lo que tal paradigma nos enfrenta: en este caso, al «límite de la condición humana» (ESV, 178). De este modo, si el idiota remite al ámbito de la frontera de lo humano, si conduce al lugar en el que está en juego el concepto mismo de hombre, ello va a ser así por su peculiar relación con el lenguaje, ya que el idiota mantiene un extraño vínculo con

la palabra. El capítulo de la palabra que muestra el idiota es el de su *exilio*. Hay que señalar que la autora piensa la manifestación radical de la idiotez, aquella en la que el exilio del lenguaje lo sería incluso de la muñeca, de la última encarnación del lenguaje en el cuerpo, porque «el idiota nunca gestula, porque no expresa, no se expresa» (ESV, 179). Sin embargo, en esta errancia de la palabra, en este silencio, se vislumbra, paradójicamente, un saber peculiar, tal que «parece estar a punto de revelarse. Mas se queda en la línea de flotación, en la raya imperceptible de la aurora» (ESV, 181).

El silencio del idiota es pensado por M. Zambrano como consecuencia de lo que caracterizaría a un modo de conocimiento que se distinguiría por su pasividad. Este método del conocer se opone, claro está, al de la búsqueda activa de respuesta, y la consecuencia que entraña sería la del *silencio-idiota* cuando se da solo, esto es, cuando no va acompañado de un actuar que siga a tal primera pasividad, lo cual supondría asumir la pérdida de la palabra hallada en el seno de la pasividad. Pasividad que se traduce en suspenso de toda actividad, en reducción de todo tiempo, en ese silencio propio de la revelación, quedando así solamente un tiempo vacío de todo acontecer²³.

El idiota representaría el modo radical de lo pasivo, de aquel que no tiene esperanza ninguna, y que habita el lugar de la pura presencia, de la pura inmediatez. De ahí que, si el idiota escapa a su silencio, sólo pueda acceder a una sola palabra. Palabra única a la que se aferra en su repetición. Esa sola palabra que es —como podemos leer en *Claros del bosque*²⁴— paradigma de la palabra de la verdad, pero que, irremediablemente, es palabra perdida para aquellos que no se quedan anclados en el lugar de la

²¹ ZAMBRANO, 1962.

²² Este idiota se referiría a aquella «honesta y llana tontería» (Musul, 1992, 291), que Musil con-
traponía a «la tontería "inteligente"» (op. cit., 294). Si el primer género de tontería «si bien
antes que nada en un entendimiento débil» (op. cit., 291), el segundo, por el contrario, «no se
opone tanto al entendimiento como al espíritu» (op. cit., 294). La primera categoría de tonterías
esbozada por Musil englobaría entonces a ese tono del pueblo, a ese idiota que «hasta hace poco
cada lugar, cada pueblo tenía el suyo» (ESV, 179), y que M. Zambrano vería encarnado en El
Niño de Vallecas de Velázquez, al que dedica el ensayo.

²³ «Es lo que se llama una revelación, pues que se presenta por sí misma. Y en ella coinciden
verdad, ser y realidad, lo que en la vida humana no acontece de sólo. / ¿Qué decir en un tal
momento? Un silencio sin fronteras lo envuelve todo, borrando la presencia de lo que no entra
en esa revelación; un tiempo diferente se ha establecido en el sujeto que la recibe; las dimensio-
nes del pasado, del presente y del porvenir, y aun la del futuro, han dejado de fluir; se forma un
tiempo compacto en que el futuro ha sido absorbido por el pasado o se ha unido a él de alguna
otra manera» (ZAMBRANO, ESV, 188-189).

²⁴ «La palabra primera con la que el hombre trataba en don de gracia y de verdad, la palabra
verdadera sin opacidad y sin sombra, dada y recibida en el mismo instante, consumida sin des-
gastar, cenella que se reencendía cada vez [...] Palabras de comunión» (CB, 82). Relato cuasi-
mítico, pues unas líneas más adelante señala la autora: «Mas se las conoce porque faltan sobre
todo. Parecen que voyan a brotar del pasmo del inocente, del asombro» (CB, 83).

idiotéz, y que enmascararan esa primera y original palabra en múltiples decires. De tal manera que esta palabra única condena al idiota a quedarse anclado en lo que hemos analizado como un silencio “negativo”.

Porque la condición del idiota revela, de un modo radical, la aporía a la que el lenguaje nos enfrenta: o bien quedar sumergido en la entera pasividad—caso que ilustran el nonato, el inocente, el idiota—, en la que no hay pérdida de la palabra que se supone original, *mas tempore hui total advenimiento del sujeto*, quedando éste en el limbo de lo humano; o bien pagar el precio de la pérdida primera, pero ganar, al cabo, el acceso al lenguaje, aunque ello suponga la nostalgia perenne de esa palabra original.

Este texto sirve como hilo conductor para ilustrar con la figura del idiota cuál es el problema que M. Zambrano se plantea, pero hay otros lugares en los que se reflejan asimismo sus reflexiones sobre “la palabra perdida”. No es arriesgado decir que los textos recogidos en *De la Aurora* están todos ellos dirigidos a pensar este problema. Pero también varios de los que forman el volumen *Claros del bosque* reflexionan acerca de esta cuestión. Por ejemplo, el que lleva por título, precisamente, «La palabra perdida», y que se cierra con los versos de San Juan de la Cruz que encabezan este apartado. Dice M. Zambrano al comienzo del mismo: «No sólo el lenguaje sino las palabras todas, por únicas que se nos aparecen, por solas que *vengan y por inesperada que sea su aparición, ahuden a una palabra perdida*» (CB, 87). Es decir, *palabra perdida* es metáfora de la pérdida primera que todo sujeto de lenguaje sufre, y que, míticamente, podríamos ilustrar con la figura del niño que siendo infante (esto es, ser potencialmente de lenguaje, pero que todavía no habla) tiene una percepción de lo real aún no mediatizada por la palabra. De tal modo que esa primera palabra representaría—en esta figuración mítica—la pérdida constitutiva de lo humano (*«perdida o nunca habida esa palabra que se formaría en el hombre»* [A, 58]). Palabra primera perdida y olvidada, la cual, como fundamento de la posibilidad del lenguaje, debe ser reducida para permitir el advenimiento de la multiplicidad en la que se cifra aquél. Es así que tal fundamento queda fuera del ámbito de lo fundado, aunque permanece como objeto perdido que recorre al sujeto en una aspiración de hallar tal palabra imposible de encontrar. Nostalgia de lo perdido, pues, que recorrería a todo decir del sujeto. Así, palabra de *verdad*: metáfora de un decir en el que no habría

escisión entre lo dicho y aquello que se significa. No obstante, M. Zambrano afirmará que la pérdida es, en rigor, necesaria e irremediable: «*la palabra perdida no solamente está más allá de la historia, sino que la amañaría si algún día de veras y para todos apareciera*» (A, 90).

La metáfora de la palabra perdida sirve también para ilustrar cuál es la revelación que en el tiempo transversal del conocer se produce; en qué se cifra el modo de conocer pasivo e inmediato. Podríamos decir que tanto el idiota como el místico (en tanto que el éxtasis alcanzado es ejemplo excelso de lo que constituye el tiempo de la revelación; siendo éste representante máximo de un modo del conocimiento pasivo) se encuentran en un mismo modo del tiempo singular; a saber, aquel que es característico de la revelación.

El modo del saber que el idiota representa lo emparenta con la figura del místico, pero la diferencia entre ambos, desde los propios análisis de M. Zambrano, consiste en que, aun visitando ambos ese lugar del conocimiento pasivo—lo que en el caso del místico constituye la condición indispensable de su vía-método—, el idiota es un *extranjero* a la palabra, mientras que el místico²⁵, por el contrario, representa un capítulo de la palabra distinto; pues el místico-poeta²⁶, en el recorrido de su método, *re encuentra con el escribir*, con la tarea de recoger el gesto y la música entreteídos en esos “inferos” donde la revelación puede darse. En este sentido interpreta M. Zambrano en un ensayo de 1939, «San Juan de la Cruz (De la «noche oscura» a la más clara mística)», cuál es el fin del método de la mística, representado en este caso y extraordinariamente por San Juan de la Cruz: «*No ha sido un abandono de la realidad, sino un internarse en ella, un*

²⁵ El filósofo representaría para M. Zambrano a aquel que ha renunciado a rastrear la huella de ese lugar previo al discurso: el filósofo ha desdudado a la palabra de todo clamor volviéndola autónoma, mas al precio de la ruptura de todo vínculo con su origen. La nostalgia entonces es subsidiaria del poeta; con todo, el filósofo no escaparía a la añoranza de aquello a lo que renunció. De ahí la fascinación que en él ejercen el vacío y la nada, problemas en los que se estaría invocando «*la pura ignorancia*» (BSV, 178).

²⁶ Utilizamos como equivalentes las figuras del místico y del poeta. En sus primeros textos M. Zambrano las hace también equivalentes; más tarde declarará que no lo son. Cuando en *Filosofía y poesía* afirma su sospecha de: «*la cuestión un tanto grave, de que toda poesía sea en último término, mística o la mística sea en su raíz poesía; una forma de religión poética o religión de la poesía*» (FP, 75), en nota de la edición de 1987 a este texto de 1939, dice: «*Con este último pensamiento, el autor, desde hace algún tiempo, no está tan de acuerdo*» (FP, 75, n. 2).

adentrarse en ella, «entremos más adentro en la espesura». Por eso no es la nada, el vacío lo que aguarda al alma a su salida; ni la muerte, sino la poesía en donde se encuentran en entera presencia todas las cosas²⁷.

El místico-poeta, aunque imposibilitado por la pérdida (que acceder al lenguaje supone) a decir la única palabra en la que se cifraría la verdad, recoge, al menos, la sensorialidad de la palabra perdida, «el gemido y el clamor», «la melodía de lo indecible» (ESV, 177). Porque si bien esta palabra primera dada en el tiempo de la revelación es inefable, «algo de este tiempo oscuro, sin fluencia, empuje la palabra, que se abre en este tiempo de acá. La voz, el llanto, el gemido sostienen, melodía de lo indecible, a lo que se dice y se canta» (ESV, 176). Es decir, que la cadencia del discurso expresaría las huellas de lo acaecido en el tiempo transversal de la revelación. De tal manera que el orden temporal que se construye mediante el discurso habrá logrado su fin de conocimiento si es huella, al cabo, que de algún modo dé cuenta de lo entrevisto. Huella que se traducirá en la belleza de lo escrito, mas también, y en la misma medida, en la verdad que expresa. En definitiva, escribir constituirá un acto ético en el que se ha de tratar de ser fiel al evento de la palabra. De lo contrario «Si no se es fiel a este sentir primario, todo ello resulta ser nombres, mas no nombres propios, sino términos del hablar» (CB, 71-72)²⁸. Lo que distinguirá a las palabras vacías de aquellas que no lo son será que estas últimas se hallarán preñadas de la huella del sentir dado en el tiempo transversal, manteniendo una especie de memoria de la palabra «única», puesto que ésta constituye «una herida devoradora, una palabra nunca hallada, mas nunca acallada, nunca dormida» (A, 73). Recordando el siguiente verso de San Juan de la Cruz: «un no sé qué que quedan balbuciendo»²⁹, M. Zambrano se referirá con el nombre de balbuceo a la huella que, bajo

27 ZAMBRANO, 1939c, 192. No la "nada", sino un vacío cualitativo: vacío cualitativo que refiere a la «contemplación y olvido de todo cuidado» (CB, 53), pero que también es el tiempo cualitativo que distingue a la escritura. El místico llega con su método al tiempo transversal de la revelación, y éste provoca la escritura-testimonio que trata de dar cuenta de lo entrevisto en tal modo temporal.

28 O como dice en «La palabra y el silencio»: «se precipitará en palabras, en una muchedumbre de palabras sin posible eco, ni respuesta alguna. En palabras que al borrar por completo el silencio —el positivo— no hacen sino ocupar su presencia sin llegar a estar ellas verdaderamente presentes nunca; palabras que no pueden pasar a otro sujeto, condenadas a seguir allí donde han aparecido, cerradas al diálogo» (ZAMBRANO, 1967, 115).

29 La estrofa que cierra este verso es la siguiente: «Y todos cuantos vogan / de ti me van mil gracias refrigerando, / y todos más me llagan, / y déjame murriendo / un no sé qué que quedan balbuciendo» (SAN JUAN DE LA CRUZ, «Cántica espiritual», 7, 1901, 103).

forma de ritmo del discurso (de musicalidad), baña las palabras de lo escrito: «¿Será el balbucir la señal de ser criatura y que la criatura no pueda constituirse sin estar, de algún modo, dándose a sentir en ese «no sé qué» aunque solamente de ese modo la sostenga?» (A, 78). Ese "balbucir" que se expresaría en el tiempo logrado de una obra de creación, al modo de la música y el poema, recoge, en el modo de construcción temporal del discurso, la huella de lo que en rigor es inefable (la palabra perdida). Su imposibilidad de ser dicha viene dada por el tiempo continuo que habita esa palabra perdida (anterior, en rigor, al discurso): «La continuidad del silbo, y de todo lenguaje no humano, sacrificados a la discontinua palabra; la música y el poema les rescatan» (A, 88). M. Zambrano trata de reflexionar el modo en que lo que, por definición, es inefable atraviesa el discurso constituido. De tal modo que tal fundamento inefable funciona como motor que activa el propio discurso, siendo necesario para que el decir y el escribir se produzcan. Que este fundamento es, en rigor, inefable, la autora lo repite en varios lugares. Por ejemplo, en el ensayo de 1943, «Unamuno y su tiempo»: «Y esto inefable es sin embargo, el fundamento de la palabra, de que hay nombres para las cosas»³⁰. No obstante, siempre se subraya la necesidad de tener en cuenta lo que se nombra como inefable, articulándose de este modo un cierto trato con lo real, lo que en rigor constituye para M. Zambrano la *pielada*³¹.

M. Zambrano se fija en la figura del idiota para reflexionar acerca de la aportía del lenguaje. No obstante, también el autista o el melancólico remiten a este capítulo de la palabra que el idiota encarna. El idiota, el autista³² y el melancólico representan el caso extremo de la renuncia y/o imposibilidad del decir. Aferrados en su silencio a lo que quizá sea su palabra originaria no admiten el duelo del saber. El que cae en melancolía

30 ZAMBRANO, 1943b, 77. También, por ejemplo, en el ensayo dedicado al idiota: «Aunque necesariamente algo quedará sin poder darse en ella, ya que la palabra viene siempre de lo inefable» (ESV, 176). O también en *El hombre y lo divino*: «Los abisimos donde lo que sucede es indecible. Y como es indecible, se resolverá en música. Y en la forma más musical de la palabra: poetas» (HD, 108-109).

31 «Piedad es la forma primeramente accesible de lo religioso, la toma de contacto, indefinible, pues toda religión comienza por lo inefable y acaba en ella, pues lo que de ella puede ser revelado en palabras en [sic] por "es" una parte mínima de todo lo que nos ofrece» (ZAMBRANO, 1943b, 77).

32 Seguimos en nuestra interpretación del autismo. LEFORT & LEFORT, 1983.

conoce el dolor que el lenguaje exige, el dolor de la pérdida, y renuncia a la multiplicidad que el lenguaje supone para permanecer en el silencio. El idiota y el autista parecen encontrarse en la frontera del lenguaje, en ese lugar que imaginamos previo al discurso. Pero, de los tres, el idiota, por su aparente total ignorancia, parece ser el único ajeno al dolor que acarrea la sospecha de saber que hay otro modo posible de situarse en la palabra.

Ese otro modo de situarse en la palabra que hemos nombrado como *duelo del saber*, y que se cifra en considerar al ser de lenguaje como un ser constitutivamente exiliado de la palabra, mas no al modo en que lo era el idiota—ser exiliado de la palabra múltiple, la que puede decirse—, sino, más bien, exilio de la palabra plena, aquella que nombraría la totalidad de lo real. Pues, como observaba Perena, «*el exilio es lo originario, la palabra, la letra, la escritura, atestiguan la finitud del hombre, la pérdida de una significación originaria*»³³. A partir de esto podemos ya interpretar lo que M. Zambrano, refiriéndose a la figura del exiliado, dice: «*el exiliado está ahí como si naciera, sin más última, metafísica, justificación que ésa: tener que nacer como rechazado de la muerte, como superviviente*»³⁴. Concibe el exilio territorial como paradigma de un exilio ontológico («*craso que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana*»³⁵); como exilio del lenguaje pleno, exilio de un sentido total: exiliado el sujeto de la posibilidad de nombrar el todo del mundo, aunque, por ello mismo, en una posición privilegiada para efectuar el duelo del saber, el trabajo de la *luchidez*³⁶.

Duelo del saber que, como bien observa Perena³⁷, se traduce en un trabajo inacabable de la palabra, una tarea infinita por apropiarse del sentido. El modo privilegiado de llevar a cabo este trabajo de la palabra es para M. Zambrano la *escriitura*, tal y como señalara F. Savater a propósito de Giordan, podemos decir asimismo que para M. Zambrano, «*La voz de la luchidez fin-*

33 PERENA, 1987, 258.

34 ZAMBRANO, 1961, 66.

35 ZAMBRANO, 1989b.

36 «El exiliado ha tenido que despartir [...] desde ese lugar, en ese límite entre la vida y la muerte donde habita, el cual es el lugar privilegiado para que se dé la luchidez» (ZAMBRANO, 1961, 69)

37 «Duelo del saber es que el ser humano no posee, en cuanto viviente, la coherencia de su representación, la integridad de su significación o de su significante o como se quiera llamar, porque en ese punto ya daría igual el nombre, dada su granditud y su insignificancia [...] Ya no es inocente, la palabra, el exilio, le preexiste como destino indescifrable al que se debe, en el que queda sujetado pero del que no recibe órdenes» (PERENA, 1987, 259).

de al silencio, pero aún no es silencio; para llegar a éste sería preciso que el discurso del mundo se disolviera finalmente en la azarosa parresia del caos, que la nada que espera más allá de las palabras cobrase definitivamente su parte. Entre tanto, queda la escritura: al borde, inclinada, hebrizada por el silencio que la desmiente»³⁸.

5.3. LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA

En el ensayo «¿Por qué se escribir?» se distinguía entre el “hablar” y el “escribir”. Para diferenciar estos dos modos en que la palabra se expresa, y privilegiar a la escritura frente al discurso oral, la autora se remite a la diversa relación que cada uno de ellos mantiene con la temporalidad propia del lenguaje. Al hablar, dice, «venemos por la palabra al momento y luego somos vencidos por él, por la succion de ellos que van llevándose nuestro ataque sin dejarnos responder» (HSA, 31). Es decir, que hablar representa el modo de encarnarse el lenguaje en que éste es mero discurso, discurso sólo del tiempo; concreción del lenguaje en que se habita el género del tiempo sucesivo, pero de tal modo que puede volverse tedio del tiempo. El modo de la oralidad en que piensa M. Zambrano sería aquel en el que la palabra se pierde en su propio transcurrir, sin dejar más huella que la de su olvido. Porque al constituirse el hablar como respuesta inmediata («es una reacción siempre urgente, apremiante» [HSA, 31]), impide la distancia temporal necesaria que el trabajo de construir sentido requiere, porque al hablar: «la palabra no nos recoge, ni, por tanto, nos crea y, por el contrario, el mucho uso de ella produce siempre una disgregación» (HSA, 31). Si el hablar es entendido como discurso, el escribir será pensado como acción, acción que corta la sucesividad y el pasar propio del lenguaje (del discurso) con el fin de crear un tiempo apropiado para hallar sentido. Escribir es *rito, conjuro, ofrenda*, salir al encuentro del tiempo, el modo excelso del hacer, del actuar. La radical oposición entre el hablar y el escribir, la denuncia M. Zambrano de la siguiente manera: «Escribir viene a ser lo contrario del hablar; se habla por necesidad momentánea inmediata y al hablar nos hacemos prisioneros de lo que hemos pronunciado, mientras que en el escribir se halla liberación y perdurabilidad—sólo se encuentra liberación cuando arribamos a algo permanente—. Sabar a las palabras de

38 SAVATER, 1980, 142-143.

su momentaneidad, de su ser transitorio, y conducirías en nuestra reconciliación hacia lo perdurable, es el oficio del que escribe» (HSA, 33).

Si escribir es acto provocado por la premura del tiempo, por la necesidad de parar la cadena temporal y situarse en un ámbito del tiempo distinto al cotidiano (al tiempo solamente sucesivo), ello lo será porque la escritura, como observa Pereña, «es un ejercicio, un acto, su motor es la carencia, la fisura en la coherencia mundana o discursiva»³⁹. O dicho con los términos de M. Zambrano, porque escribir responde a la necesidad de hallar relaciones entre las cosas, de crear para ello un ámbito del tiempo en el que lo acaecido en tiempos diversos pueda ser conjugado para, así, en este su vínculo, provocar algo del sentido. Al escribir se rescata lo que pasó en el tiempo, esa “segunda capa” de la memoria, el olvido.

El escribir constituye, además, una cierta ética del tiempo, ética que se cifra en ser fiel a lo que corta el tiempo transversalmente, fidelidad al signo que en la escritura se despliega: el hablar, por su parte, no habrá de manifestar esta ética del tiempo, puesto que en él no se efectúa ningún trabajo de desciframiento, dado que sólo se erige como disgregación temporal. De ahí que M. Zambrano, cuando se refiere a la escritura, esté nombrando un modo de trabajo de la palabra y el tiempo⁴⁰ que entenderá como un modo de trabajo de la palabra y el tiempo⁴⁰ que entenderá como un modo. Por estas razones, niega estatuto de escritura al modo del escribir que pueda ser equivalente al hablar: «Porque hay un escribir hablando, el que escribe “como si hablara”; y ya este “como si” es para desconfiar, pues la razón de ser algo ha de ser razón de ser esto y sólo de esto. Y el hacer una cosa “como si” hace otra, la resta y socava todo su sentido, y pone en entredicho su necesidad» (HSA, 33).

El privilegio del tiempo de la escritura frente al propio de la oralidad parece ser claro. Sin embargo, en el mismo ensayo de 1934, se observa una excepción a este respecto, pues encuentra un modo de la oralidad que, en su fin, persigue lo mismo que la escritura: «El hablar sólo dice secretos en el éxtasis, fuera del tiempo, en la poesía. La poesía es secreto hablado, que necesita escribirse para fijarse, pero no para producirse» (HSA, 34). Tanto la escritura como la oralidad propia de la poesía tienen en común el trabajo de pro-

³⁹ PEREÑA, 1987, 256.

⁴⁰ En el sentido en el que, como observa Blanchot a propósito de Proust, éste cree haber descubierto el secreto de la escritura al «haberse colocado en ese tiempo de la escritura en que parece ser el tiempo mismo el que, en vez de perderse en acontecimientos, va a ponerse a escribir» (BLANCHOT, 1991, 21).

ducción del sentido, y, por lo tanto, de creación de un tiempo. Pero la diferencia radical entre éstas estriba en que la poesía—este singular discurso oral que crea tiempo—mantiene un componente esencial al lenguaje (con su voz), reducido en el texto del que escribe a la grafía de la palabra; es decir, que la materialidad del lenguaje impregna el discurso del poeta, mientras que para aquel que escribe esta dimensión corporal de la palabra es componente perdido: «El poeta dice con su voz la poesía, el poeta tiene siempre voz, canta, o llora su secreto. El poeta habla, reteniendo en el decir, midiendo y creando en el decir con su voz las palabras. Se rescata de ellas sin hacerlas enmudecer, sin reducir las al solo mundo visible, sin borrarlas del sonido. Pero el escritor lo graba, lo fija ya sin voz» (HSA, 34).

Hay que tener en cuenta que M. Zambrano hace equivalecer lo oral y lo escrito en el punto común en que ambos producen un tiempo adecuado al sentido, porque ambos representan al pensamiento que es «el diálogo que el alma tiene dentro consigo misma»⁴¹, porque ambos participan del silencio positivo; porque ambos constituyen la acción provocada por un signo que debe ser desvelado. El poeta crea en su decir una unidad de tiempo ordenada (el poema): tiempo supratemporal. El escritor crea al escribir—«en un devenir progresivo»—la totalidad de una figura (HSA, 34): unidad de tiempo, asimismo, supratemporal.

El paradigma de creación de tiempo—de supratemporalidad—es el de la escritura. De tal modo se halla privilegiada la escritura que el escribir que no responde a la exigencia que M. Zambrano propone será un escribir como si se hablara. Y, a la inversa, que aquel modo de la oralidad que sí responde a la exigencia ética planteada por la autora, será ya un hablar como si se escribiera. No obstante, no podemos obviar la diferencia que la autora encuentra entre estas dos formas de encarnarse la palabra, puesto que ello le va a llevar, en cierta medida, a invertir la primacía del paradigma de la escritura en favor del de la creación oral.

Al comienzo de *Claros del bosque*, utiliza la metáfora del aula para situar a lo que denomina “saber de oído” como referente máximo en el que se cifra el núcleo de su método. Trazaremos ahora el recorrido que le lleva a considerar en *Claros del bosque* de tal manera la oralidad, para examinar

⁴¹ PLATÓN, 1970, 263e-93. Citado por M. Zambrano: ALP, 103.

qué elementos (que distinguen ese "saber de oído") están siendo privilegiados en el método que propone.

Son frecuentes las referencias de M. Zambrano a modos de creación de la palabra en los que su dimensión corporal (corporal en tanto que elemento inmediato o constitutivo de un cuerpo) es inherente a los mismos. La poesía es uno de sus referentes. Pero hay también otro modo de creación en el que se expresa sólo el componente corporal de la palabra—el sonido—, sonido que es articulado en un tiempo supratemporal: «*La Música es el sueño organizado, el sueño que sin dejar de serlo ha pasado por el tiempo y ha aprendido del tiempo, ha aprovechado el tiempo*» (SC, 18).

M. Zambrano dedica gran cantidad de ensayos a reflexionar sobre la música o la pintura, y el modo peculiar en el que éstas pueden ser consideradas artes del tiempo⁴², pero en la introducción a *Algunos lugares de la pintura* declara su particular elección de un arte de la palabra como modo de llevar a cabo su, podríamos decir, duelo del saber, como un cierto desafío: «*Yo no era pintura, como sé que no soy música*» (ALP, 11), en donde está implícito el *soy escritura*. De ahí que más adelante justifique sus ensayos sobre la pintura afirmando que ésta constituye un cierto enigma⁴³, estos, un cierto signo que llama a ser interpretado, tal y como lo son los signos que activan el escribir. Pues lo que de común va a encontrar entre la pintura y la palabra es que ambas se presentan como signo, es decir, que ambas muestran un modo del tiempo en el que éste se halla *optimizado*⁴⁴, de tal forma que desplegar tal tiempo del signo permitirá que *«ya se está más*

42 La relación entre la pintura y el tiempo (su carácter más marcadamente espacial o temporal) es cuestión compleja en Zambrano. Si bien encontramos lugares en los que niega el carácter de arte del tiempo a la pintura («*Las artes plásticas tienen menos que ver con el tiempo, su importancia, por el pronto, es espacial y no sucesiva; su goce no es a la par, una realización*» [ZAMBRANO, 1942b, 39]), también es verdad que abundantes son los pasajes en los que se insiste en la peculiar relación de la pintura con el tiempo, incluso llegando a invertir la primacía del arte de la palabra como arte temporal para postular, en consecuencia, de la pintura tal carácter de arte del tiempo: «*Las obras de la pintura, en cambio, no están, lo que se dice estar, nunca del todo. Van como en un río, transcurren, pasan, suceden. Su lugar es el tiempo antes que el espacio del que no pueden pasarse sin duda*» («Sueño y destino de la pinturas», ALP, 93).

43 «*Me ha llevado la pintura a escribir sobre ella. Le estoy agradecida porque ha sido como un espejo, en el que no sólo podía ver, sino que además tenía que hablar de lo que veía, para desvelarlo, para descubrir el enigma que encierra la pintura*» (ALP, 12).

44 «*Todo icono pide ser liberado, porque toda forma es una cárcel, pero es la manera única en que en este mundo que vivimos una esencia se conserve sin derramarse—la palabra es también forma que aprisa y oprime*» (ALP, 59).

allá de la memoria del oído, en otro tiempo pues, más «sustancial» donde se creas (ALP, 59). Lo que en *Los sueños y el tiempo* denomina *supratemporalidad*, tiempo creador.

Hay otro argumento a la hora de privilegiar un arte de la palabra frente a la música. Si bien en *El sueño creador* caracterizaba la música como paradigma de unidad de tiempo supratemporal, encontramos un pasaje en el que examina por qué la poesía (arte de la palabra) es arte más adecuado para llevar a cabo este peculiar duelo del saber. Lo que se afirma es que la música se encontraría en un estadio anterior de abstracción, en tanto que no es arte lo suficientemente abstracto, separado y distanciado del sentir⁴⁵, y no trata, al cabo, con la palabra: «*La música está aún más apesadada al origen, al paraiso primero, pero incompleta en su abstracción, es el giro y movimiento, el ritmo desprendido de los cuerpos, algo que no debería de ser oído [...] sino íntimamente consumido [...]. Los sentidos son abstracciones y nos traen nada más que aspectos desgajados de la vida perdida unitaria*» (ALP, 72-74).

Es así que la música se emparentaría con sus análisis del ritmo del corazón, esto es, con lo que es en las "entrañas" íntimamente consumido. Sin embargo, aunque la música todavía no represente, en rigor, *expresión* (como la representa la poesía, arte de la palabra: «*mae en el mismo conflicto de ser hombre: es ya por tanto expresión—la música nada expresa*» [ALP, 74]), su potencia se cifraría, justamente, en engendrar la palabra. Pues el *silencio* propio de la música (silencio en el sentido de falta de expresión, es decir, de palabra) no se corresponde al silencio "negativo" que nada engendra, sino que, más bien, se hallaría del lado del silencio "positivo" (tal como la imagen del corazón).

45 Se puede entender la declaración de M. Zambrano teniendo en cuenta los análisis que de la música lleva a cabo Hegel en su *Estética* (Hegel, 1988, 137-140). De tal manera que, dice Hegel, si, por una parte, «*El problema propio de la música es este: no tratar el pensamiento tal como existe, como noción general en la inteligencia ó como objeto presente en la imaginación, teniendo una forma externa determinada (modo de representación que pertenece á las otras artes), sino concebirlo y tratarlo de manera que este vivo en la esfera del sentimiento*» (137); por otra parte, y por ello mismo, «*Hace resonar en los sonidos esa vida íntima, esos movimientos misteriosos del alma [...] sumergir, de algún modo, ese frío lenguaje en la fuente viva del sentimiento y de la emoción simpática*» (*ibid.*). No obstante, Hegel observa que la música, expresión de la «*forma del sentimiento*» (140), no mantiene «*la distancia necesaria del espíritu que contempla ó imagina el objeto*» (*ibid.*), pues en el sentimiento «*esta distinción está borrada, ó mejor dicho, no ha nacido todavía. El objeto está confundido con el alma misma*» (*ibid.*).

De todos modos, lo que interesa comprender aquí es por qué M. Zambrano llega a privilegiar en ocasiones un arte oral de la palabra como arte que mejor resolvería la creación de un tiempo; por qué privilegia en ocasiones la oralidad frente a la escritura. Lo que deberemos pensar es cuáles son los elementos que conforman ese modo de la oralidad (privilegiado por M. Zambrano hasta el punto de que tratará de incorporarlos a su escritura-método).

Decíamos más arriba que, al comienzo de *Claros del bosque*, se utiliza la imagen del aula para ilustrar por qué el método que se propone debe ser un cierto "saber de oído"; o, en otras palabras, por qué, dado que no hay, como la Diótima de M. Zambrano recordaba, «una escritura de oído a oído»⁴⁶, la escritura propuesta debe reflejar los elementos propios de ese saber. Si los claros del bosque son metáfora de un tiempo transversal, la analogía con el aula sirve porque se piensan los claros como «*Algarbes de la voz donde se va a aprender de oído, lo que resulta ser más inmediato que el aprender por letra escrita, a la que inevitablemente hay que restituir acento y voz para que así sintamos que nos está dirigida*» (CB, 16).

El saber de oído es un saber más inmediato que el alcanzado por lo escrito, dado que la presencia temporal del cuerpo que desprende ese saber permite mantener un elemento de la palabra que en lo escrito se pierde: la voz. Puesto que la escritura es, al fin, palabra objetivada y fijada, «*mientras que de oído se recibe la palabra o el gemido, el susurrar que nos está destinado*» (CB, 16). Pero aún, su otro elemento constitutivo es la «*Discontinuidad irremediable del saber de oído, imagen fiel del vivir mismo, del propio pensamiento, de la discontinua atención, de lo inconcluso de todo sentir y abrirse, y aun más de toda acción. Y del tiempo mismo que transcurre a saltos*» (CB, 17).

De tal modo que la discontinuidad en la que se da ese saber es trasunto de la discontinuidad del *ver*, del *pensar*, de la *atención*, de la *percepción*; en definitiva, del *tiempo*, de ese tiempo transversal que es discontinuo. De ahí que M. Zambrano señale la discontinuidad de los claros del bosque. Bien, pues, si M. Zambrano señala estos elementos de un saber de oído como los pro-

prios del saber que se da en los claros del bosque—en el tiempo transversal—, veremos que lo que tratará de manera precisa es de recuperar tales elementos para su método-escritura; o dicho en otras palabras, que el método que piensa—la Razón Poética—se distinguirá por tales elementos.

5.4. LOS CLAROS DEL BOSQUE

«*Eso hace salvaje la escritura. Se acerca a un salvajismo anterior a la vida. Y siempre lo reconocemos, es el de los bosques, tan antiguo como el tiempo*»

Marguerite Duras, *Escribir*.

Al analizar la distinción entre "saber" y "filosofía", veíamos que el problema que se planteaba era el de hallar un método adecuado al "saber", es decir, que se postulaba la necesidad de un método para que el saber pudiera ser transmisible, en tanto que el método transformaría el saber en un saber sistematizado. Lo primero que hay que aclarar es para qué concreto saber de experiencia se trata de hallar un método. "Experiencia" remita a diversos referentes, siendo en todos el carácter de "inmediatez" y "pasividad" nota común. El caso es que uno de esos modos de la experiencia va a constituirse en *paradigma de todo modo de la experiencia*. Nos referimos a la experiencia que se nombra bajo la metáfora de los "claros del bosque".

La experiencia de los claros del bosque va a responder sobremanera al carácter inmediato y pasivo que define lo que sea la experiencia. Esta situación, dice en la introducción a *Claros del bosque*, «*solamente se manifiesta a los que fan en la pasividad del entendimiento aceptando la irremediable discontinuidad a cambio de la inmediatez del conocimiento pasivo con su consiguiente y continuo padecer*» (CB, 14). Pasividad de este tipo de conocer que se traduce en la imposibilidad de *provocar* tal conocer, imposibilidad de provocar el tiempo propio de este conocer: un tiempo transversal descrito como *oblivio*: tiempo que liga lo activo del pensamiento con lo pasivo del tiempo de la duración-olvido. Por ello el claro (o el tiempo de los claros) «*No hay que buscarlo. No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros del bosque: no hay que ir a buscarlos, ni tampoco a buscar nada de ellos. Nada determinado, prefigurado, consabido*» (CB, 11). M. Zambrano insiste en negar la posibilidad de

46 «Sin recinto sonoro me adentré en el silencio, soy su prisionera, y aunque hubiese aprendido a escribir no podría hacerlo; criatura del sonido y de la voz, de la palabra que llega en un instante y se va a visitar quizás otros miedos de silencio. Había dado por sabida que el escribir es cosa de unos pocos hombres, a no ser que haya una escritura de oído a oído» (Zambrano, 1983a, 190). Sobre la Diótima de Zambrano: BALZA, 1998.

provocar tal experiencia, porque ésta, por definición, es imprevisible, *asísta al sujeto*, no puede ser controlada por la voluntad. De ahí su pasividad. Por otra parte, la inmediatez del conocer que se produce en los claros (en este tiempo oblicuo) viene dada por la fusión en un mismo tiempo de lo que era mediató, de lo que ocupaba tiempos alejados: «*Tiempo que me, hito o detención en la vía mítica que se da sin casi ser buscada o sin serlo para nada. Y sin conciencia al no haber empeño [...] Llego sin ser notado el instante en que se cumple el sincronizar de la vida con el ser [...] el tiempo no se suspende entonces; lejos de ello, se manifiesta en su esplendor, podría decirse. Y deja ver y da a sentir algo así como su fruto, el fruto del tiempo [...] transcendiendo lo que el tiempo al pasar se lleva, lo que su velocidad deja sin llegar a ser*» (CB, 45-46).

Las observaciones que M. Zambrano efectúa sobre el tiempo de los claros corresponden a lo característico del *tiempo transversal* (de la supratemporalidad); siendo así que se trata del *esplendor* del tiempo: del modo excelso en que el tiempo se muestra.

El conocer que la autora describe se caracteriza por su pasividad, pero *pasividad activa*, o según una formulación que encontramos en un texto de 1966, una «*pasividad superior*»⁴⁷, esto es, no ya la pasividad de la atemporalidad (mera pasividad), sino mezclada con la actividad o llamada a la acción. De ahí que “el corazón” sea metáfora del ámbito en que el saber pasivo de los claros puede darse; pues el corazón, al igual que el conocer pasivo, participa también de ambas notas: es pasivo y activo a un mismo tiempo. Como se dice en la versión de «La metáfora del corazón» recogida en *Hacia un saber sobre el alma*: «*Que al ofrecerse no es para salir de sí mismo, sino para hacer adentrarse en él a lo que veiga, fierra. Interioridad abierta; pasividad activa*» (HSA, 55).

¿Por qué M. Zambrano puede afirmar la actividad de lo que ha definido como pura pasividad? Porque lo *activo* del conocer pasivo se cifra en su capacidad para provocar una acción: la del *escribir*, con el fin de tratar de dar cuenta de lo acaecido en los claros del bosque, con el fin de testimoniar lo ocurrido en el tiempo transversal. Como se señala en *De la Aurora*: «*Esta palabra aun aislada abre la capacidad tantas veces adormida de escribir*».

⁴⁷ «Sueños suprapersonales en que se da audiblemente el polo más alto y alejado de la pasividad en otra pasividad superior, supratemporalidad. Sueños objetivos» (M-462, La Pícea, 17 de agosto de 1966, «El camino de la pasividad»).

sar, de expresión» (A, 73). Sin embargo, el que la escritura sea acción que trate de dar cuenta de lo inherentemente pasivo plantea un problema: el de saber si legítimamente se puede articular un discurso sobre lo pasivo, sin traicionar, en el mismo ejercicio, lo que se pretendía; a saber: dar cuenta de ello. M. Zambrano piensa este problema que el siguiente pasaje de M. Blanchot plantea asimismo:

«*Le discours sur la passivité la trahit nécessairement, mais peut ressaisir certains traits par lesquels il est infidèle: non seulement le discours est actif, il se déploie, se développe selon les règles qui lui assurent une certaine cohérence, non seulement il est synthétique, répondant à une certaine unité de parole et répondant à un temps qui, toujours mémoire de soi-même, se retient en un ensemble synchronique—activité, développement, cohérence, unité, présence d'ensemble, tous caractères qui ne peuvent se dire de la passivité*».⁴⁸

El discurso—la escritura—traiciona lo pasivo, pues su tiempo es ya otro: el tiempo de la escritura es unidad supratemporal, unidad de tiempo creada, pero supratemporalidad activada por el tiempo transversal. Por ello—dado que se trata de tiempos diversos—el dar cuenta mediante la escritura de la totalidad de lo pasivo se revela imposible. De tal forma que, o bien se asume esta imposibilidad de nombrar toda la experiencia—ésta es la opción del duelo del saber—, o bien resta la posibilidad del silencio o la mudéz, la alternativa del silencio negativo—opción de la melancolía. De ahí que M. Zambrano conciba la escritura como *reígo*, como apuesta por nombrar el mundo, asumiendo al par la imposibilidad de dar todo el sentido: «*Pues que el escritor, el verdadero escritor, es el que a solas clama a los cielos, el que se arriesga, porque de ello tiene el mandato de expresar, y en la forma más indeleble posible, aquello que clama a los cielos. Y este es el escritor*»⁴⁹. Apuesta es la escritura, porque en ella será posible recuperar algo de lo innombrable, notar la huella de lo pasivo. Así, si Blanchot continuaba el pasaje transcrito afirmando que lo pasivo es lo que *corta* la escritura⁵⁰, M. Zam-

⁴⁸ BLANCHOT, 1980, 31-32.

⁴⁹ ZAMBRANO, 1985b. También a este respecto tenemos a colación el siguiente texto de Morey: «*Y es que solamente por medio de la escritura, y encerrando el peligro mortal que ello conlleva, podemos preservar aquello que no es ni representación ni objeto, aquello que en nosotros no es ni está sujeto, aquello que en definitiva no es sino el murmullo de la vida, que de este modo susurra a la usura del devenir y queda custodiado como posibilidad de una plenitud que quiere volver*» (MOREY, 1991a, 41).

⁵⁰ BLANCHOT, 1980, 32.

brano observará que lo pasivo, que las palabras dadas en la revelación aparecen esbozadas en el texto: «*se dibujan a veces en los vacíos de un texto —de donde la visión del uso del punto suspensivo y del no menos erróneo subrayado*» (CB, 82). Aunque se insista en que estas palabras reveladas en la pasividad del conocer no puedan nunca escribirse, pues «*no se presenta a sí misma [la palabra perdida] porque, de hacerlo, acabaría con la relatividad del lenguaje y con su tiempo*» (CB, 99-100), no obstante, «*abre los ojos del entendimiento para que vea o vislumbre algo*» (CB, 99). Lo dado como pasivo no puede transformarse en palabra activa, sino, tan sólo, quedar como huella en la escritura. Del siguiente modo describe M. Zambrano el poder de lo que denomina la “palabra escondida”:

«*La palabra escondida, a solas celada en el silencio, puede surgir sosteniendo sin darto a entender un largo discurso, un poema y aun un filosófico texto, anónimamente, orientando el sentido, transformando el encandamiento lógico en cadencia; abriendo espacios de silencios incolmables. Reveladores. Ya que lo que de revelador hay en un hablar proviene de esa palabra intacta que no se anuncia, ni se anuncia a sí misma, invisible al modo de cristal a fuerza de nitidez, de inexistencia. Engendradora de musicalidad y de abismos de silencio, la palabra que no es concepto porque es ella la que hace concebir, la fuente del concebir que está más allá propiamente de lo que se llama pensar*» (CB, 99).

Queda de lo revelado su huella, al modo de una cadencia, traspasando la escritura que alude a lo revelado. El signo-palabra pasivo corta el texto, análogamente a como irrumpe en el pensamiento: discontinuamente. La palabra en la que se cifra la verdad se constituye como pérdida irremediable. Sin embargo, y por ello mismo, el trabajo de escribir consistirá en testimoniar lo entrevisto o percibido en el tiempo vertical de la revelación, aquel en el que se supone que la verdad se presenta de modo inmediato⁵¹. La escritura se alza como recurso que recoge la cadencia y la huella de lo que queda más allá de un posible decir o escribir. Como

declara en el prólogo de 1973 a *El hombre y lo divino*: «*Y como esta visión no llega, algunos tenemos que escribir lo que por lo pronto vemos, en lo que entra inventivamente el pensar*» (HD, 10).

El tiempo de los claros del bosque constituye un tiempo transversal, un instante en el que se vinculan lo activo del tiempo y su aspecto pasivo; el tiempo que define la escritura es, por su parte, el de una unidad supratemporal, tiempo de creación y tiempo creado. Pues se trata tanto del tiempo del actuar, tiempo en el que se da la escritura (la soledad que se trata de defender, decía M. Zambrano), como, por otra parte, considerando lo escrito como objeto, del tiempo que se consigue articular: del orden y sistema que por medio de la tarea del escribir se crea. En relación con esto último, el aspecto musical que se consiga, será prueba o síntoma de lo logrado de la tarea: «*Gracias a la música la palabra no defraudará; privada de ella, aun siendo palabra de verdad, y más si lo es, se desdía. La música es prenda de la no traición*» (CB, 97); puesto que la música de la palabra nombra en M. Zambrano esos elementos que distinguen al “saber de oído”, y que ella trata de recuperar para su escritura-método.

Hasta ahora nos hemos referido a la palabra dada en el tiempo transversal, *oblicuo*, a partir de los caracteres que M. Zambrano otorga a lo que denomina *palabra perdida*, *palabra escondida* o *palabra primera*. Todos estos aspectos definen lo que la autora denomina “la palabra del bosque”. En el capítulo de *Claros del bosque* que lleva tal título, se puede leer: «*Del claro [...] se traen algunas palabras furtivas e indelibles al par, inasibles, que pueden de momento reaparecer como un núcleo que pide desenvolverse, aunque sea levemente [...] Uñas palabras, un aletear del sentido, un balbuceo también, o una palabra que queda suspendida como clave a descifrar*» (CB, 85).

La palabra del bosque se erige como lo que provoca el pensamiento, como lo que abre los ojos del entendimiento, interpelando al sujeto a *desenvolver* su sentido: a pensar. Aquel que se sienta provocado por tal experiencia, si es fiel a tal evento, escribirá para, en este trabajo, desplegar el sentido de lo entrevisto, ya que se trata de «*una palabra de verdad que por lo mismo no puede ser ni enteramente entendida ni olvidada*» (CB, 85). Claro que cabe ante ello otra posibilidad, la del silencio, aunque en este caso la respuesta no será ya fiel respuesta (no será respuesta “ética”), pues lo dis-

⁵¹ «*Y la palabra primera se recoge, vuelve a su silencioso y escondido vagar dejando la imperceptible huella de su dignidad. Mas no se pierde. Como un balbuceo, como un susurrar de la inextinguible confianza atravesará las series de las palabras dictadas por la intención, solidadas por instantes de sus cadenas*» (CB, 26).

tintivo del signo es provocar una acción: «Pues que fija, quieta, no se queda, que si así quedara se quedaría muda» (CB, 85).

Lo dado en el tiempo transversal activa el pensamiento, provoca la necesidad de crear un tiempo, fuerza a una acción, pues lo que se produce en el tiempo transversal consiste en tiempo *comprimido* que necesita desplegarse, ordenarse. La palabra del bosque es *clave a descifrar*, y como los signos, tal y como leemos en el capítulo titulado «Signos, semillas», «*Laman, amenazando convertirse en obsesiones, a ser descifrados*» (CB, 105). En otras palabras, que si tras la revelación⁵² no sigue un trabajo de desciframiento, de escritura, el tiempo que se consiga será tan sólo el de la unidad atemporal del sueño: el de la obsesión.

Pues *signo* es para M. Zambrano aspecto imprescindible en el conocer para que el *tiempo creador* pueda ser construido. Sin la presencia de un signo sólo es posible un tiempo vacío, ya que para que la supratemporalidad de la unidad de creación pueda ser construida, ésta debe ser provocada por el signo-elemento que, como germen del pensamiento, lo fructifica, haciendo del pensar-escribir un trabajo de creación de tiempo y palabra, y no una tarea vacía. Como observa G. Deleuze, «*Lo que fuerza a pensar, es el signo. El signo es el objeto de un encuentro; pero es precisamente la contingencia del encuentro lo que garantiza la necesidad de lo que da qué pensar*»⁵³. Precisamente: si lo que provoca el signo es tanto para M. Zambrano como para Deleuze, «*la mínima creación verdadera*»⁵⁴, lo será porque, bajo este modo de entender el conocer, se halla implicada no sólo la razón discursiva o abstracta (el aspecto abstracto de la razón), sino también los sentidos, el aspecto que liga el cuerpo (que es el sujeto) tanto con la exterioridad que le circunda, como con su memoria-olvido (duración). M. Zambrano niega que la razón adecuada al despliegue del signo sea la inteligencia abstracta, porque define a la sola razón como voluntad separada del sentir; en los términos temporales que venimos analizando, como tiempo sucesivo de la conciencia, separado y desligado del tiempo de la duración-memoria-olvido.

52 Utilizamos "revelación" en el sentido en que M. Zambrano la define en *De la Aurora*: «*Es revelación aquello que aparece como palabra aislada o número sin descifrar, la cifra que se impone ineludible*» (A, 73).

53 DELEUZE, 1972, 180.

54 *Ibid.*

El signo se presenta del mismo modo que el sueño, como tiempo que pide ser desplegado, para lo cual lo adecuado consistía en contar el sueño—contar el signo—, y no tanto en analizarlo⁵⁵. No se trata de preguntar («*¿A los claros del bosque no se va [...] a preguntar?*» [CB, 17]), no se trata de buscar, de perseguir voluntariamente un sentido, sino de —y en esto se cifra la pasividad del método propuesto— dejarse *invadir* por un signo. Lo que con todo ello se propone es recuperar el *origen* del pensamiento, en el sentido en que éste es *asombro*⁵⁶ ante el evento siempre contingente.

5.5. LA ESCRITURA COMO MÉTODO

La respuesta *ética* ante el evento consiste en no eludirlo, en asumir lo acaecido y dar razón de él. Tal fidelidad al evento exige que la razón que trata de darle forma sea acorde con los caracteres que el evento presenta. De ahí que la razón-método deba ser *discontinua*, pues éste es el tiempo en el que el evento se produce. En tanto que M. Zambrano hace equivocar el *método a la escritura*⁵⁷, se entiende su apuesta por la escritura bajo forma de fragmento. Pues *toda escritura es fragmento*, fragmento, eso sí, de un orden. Lo escrito siempre se presenta fragmentario, pues es imposible dar *todo el sentido* del signo, desplegar éste enteramente; como se observa a propósito de «*la palabra del bosque*»: «*ser vaya haciendo indefinidamente, atravesando duraciones sin número, abrigada en el silencio, apagada*» (CB, 85).

M. Zambrano piensa en sus textos el problema de la escritura y el tiempo, la cuestión del método—escritura adecuado para conjugar y dar cuen-

55 Porque como señala en *El sueño creador*: «*Descifrar una imagen onírica, una historia soñada, no puede ser por tanto analizarla. Analizarla es someterla a la conciencia despierta que se defiende de ella; sufrirtear dos mundos separados de antemano. Descifrarla, por el contrario, es conducirla a la claridad de la conciencia y de la razón, acompañándola desde el sombrío lugar, desde el infierno atemporal donde yace*» (SC, 77).

56 «*La ascensión desde el pasmo hacia el asombro se verifica, como toda humana ascensión, aceptando ese momento en que se es vencido y aun llevándolo al extremo*» (NM, 99). Cabe también la actitud del solo pasmo, que no se transforma en asombro ante el evento, actitud que caracterizaría la respuesta no ética (no fiel), que se traduce en «*reducir lo insólito a lo que conoce, es decir, aferrándose a lo que ya sabe para cancelar el pasmo y dejarlo reducido así a una simple impresión o aprensión*» (NM, 99).

57 A la siguiente observación que J. Ruiz dirige a M. Zambrano: «*Ha señalado que la escritura es rito, conjuro. Y supone la aceptación del presente, una manera de transitar por el tiempo*», ésta responde: «*Sí, claro, es un método. Y lo que tiene de método, es método para andar por la vida*» (ZAMBRANO, 1988a).

ta de la multiplicidad de los tiempos, y, a su vez, su escritura es testimonio de lo que su método propone. El libro *Claros del bosque* sería efectiva plasmación de su propuesta metódica. El primer capítulo, el titulado «Claros del bosque», es una breve explicitación de lo que se nombra bajo tal metáfora, es decir, descripción del tiempo transversal y del método adecuado al saber de éste; los demás textos pueden ser considerados como una suerte de *testimonios* que tratan de dar cuenta del modo en que se conoce en tales lugares-momentos⁵⁸. Cada escrito de los que conforman el volumen sería la respuesta a un *claro*, resto testimonial de lo entrevisto, en una forma de escritura que responde a las exigencias éticas y epistemológicas que hemos visto planteadas.

Distinguiamos dos cuestiones a la hora de señalar los rasgos que distinguen a este método. Por una parte, el método entendido como forma de la razón: como Razón Poética y, en este sentido, opuesto a otros modos de la razón. Y por otra, el método entendido como modo de la escritura, es decir, como forma en la que se plasma tal razón poética. Con respecto a la primera cuestión, M. Zambrano matiza el adjetivo aplicado a su propuesta de razón-método del siguiente modo: «*Y nada habría que objetar si por poética se entendiera lo que poético, poema o poético quieren decir a la letra, un modo más que de la conciencia, de la criatura, del ser de la criatura que arrastra de portar desimbrada, y averida al mismo tiempo*» (CB, 16).

La razón poética es método-razón no sólo de la conciencia, no sólo del tiempo sucesivo, sino —remitiéndose al sentido etimológico del término griego— de la criatura, de la creación. De la creación del tiempo. Razón poética, el método así entendido, que se halla emparentada con el método-vía místico. Pero también una suerte de fenomenología: fenomenología que atiende a todo fenómeno, sin reducir a priori la legitimidad de lo acaecido. Si para Ortega tanto la alucinación como la percepción eran fenómenos igualmente legítimos, para M. Zambrano lo son tanto el sueño como la vigilia.

En *De la Aurora* matiza de nuevo qué debe ser entendido por razón poética: «*Se trata, pues, de una revelación, que ha de ser aceptada no como dogma ni*

como fundamento lógico de una arquitectura del pensar, aunque resulte serlo a veces, aceptada y cultivada, pues, no por sus aplicaciones y usos que prestan legitimidad al tinieco consuetudinario del humano pensar, ni tampoco como alas para la fantasía que ansía tanto solararse de las cadenas de todo logos, constituirse afuera de su órbita, como lunas desorbitadas. Tal aceptación no será la debida, sino aquella que de vida» (A, 72, subr. nuestro).

En un primer momento, M. Zambrano señala que la revelación no expurga al pensamiento de su característica insuficiencia para nombrar el mundo, para, en un segundo momento, ser consciente y estar alerta acerca del peligro de *mistificación* de la razón que ronda el tipo de discurso que elabora. Lo que propone es un ensanchamiento de los límites de la razón, que ésta «*despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida*» (CB, 15). No una genuflexión de la razón, no una huida del trabajo del pensar. Pues M. Zambrano admite que su razón es una suerte de razón *mística*, mas en el sentido estricto que ella examina para lo místico. No se trata tanto de proponer, como observa Blanchot, un pensamiento pasivo, sino de no olvidar el aspecto pasivo del pensamiento⁵⁹. «*Ya que la inteligencia es acción, aunque sea pasiva*» (CB, 33). De ahí que lo pasivo del pensamiento quede como *silencio* que marca la escritura, que escribir sea «*silencio y sueño, decir y callar*» (A, 73). La escritura se constituye en torno a la propia imposibilidad de escribir, imposibilidad que invita al silencio, pues el trabajo de dar forma con la palabra a lo que yace en el olvido ha de revelar necesariamente la incapacidad de agotar la multiplicidad que se pretende restituir. Sin embargo, la apuesta es la de, ante la sospecha de que el texto siempre será insuficiente, continuar escribiendo; pues desistir de esta tarea equivaldría, en su modo más radical, a la muerte.

La tarea es la de acoger en el tiempo de la escritura lo inexpressable: que la palabra sea la forma, el tiempo de unidad, de síntesis de elementos heterogéneos, para lo que se presenta como materia temporal: para lo que habita el olvido. Pero queda el peligro de fijar el sentido de lo dado, de cristalizarlo, ya que escribir es cristalizar el sentido. De ahí que M. Zambrano tenga que pensar la palabra como palabra *operante*. Palabra operan-

⁵⁸ A este respecto, declara lo siguiente: «*En Claros del bosque, cuando yo estaba tan liberada de la palabra sin música, de la palabra sin canto, de la palabra abstracta, aunque de la litúrgica nunca lo estuve, ni la hebra cantar...*» (ZAMBRANO, 1986b).

⁵⁹ «*Non pas pensée passive, mais j'en appellerais à un passif de pensée, à un toujours déjà passé de la pensée, ce qui, dans la pensée, ne saurait se rendre présent, entrer en présence, encore moins se laisser représenter ou se constituer en fond pour une représentation*» (BLANCHOT, 1980, 57).

te que, como ha señalado Valente, remite a la transitividad del pensar⁶⁰. La palabra debe ser operante, activa, en tanto que palabra viva; metáfora no fosilizada, como Ortega analizará⁶¹. Sabemos que todo concepto es metáfora que ha cristalizado su sentido, pero la metáfora viva sería aquella que es, según leemos en la versión de «La metáfora del corazón» publicada en *Semana*, «siempre una condensación de significaciones y aun de sentidos contradictorios, que no es posible reducir a un concepto»⁶². De ahí la oposición radical que M. Zambrano establece entre “metáfora” y “concepto”: siendo la metáfora unidad como el concepto, es unidad que permite en su evocación y alusión la heterogeneidad de elementos que se trata de sintetizar; es decir, que los mantiene sin olvidarlos: «Pues que la metáfora contiene la multiplicidad de notas y la muchedumbre de significados y de sentidos de que se hace portador un objeto, una realidad, ante la mente humana. La metáfora es el modo de contener, de encerrar sin reducir ni abstraer nada, en unidad. En una unidad diversa radicalmente de la del concepto»⁶³.

La razón poética propone un trabajo incesante de la lengua, un trabajo que se traduce para la filosofía en no fosilizar su discurso, en tener presente que lo que se supone vehículo de lo filosófico —la palabra— es elemento que ha de ser preservado de la cristalización.

Pues el concepto muerto —la metáfora cristalizada— cierra el discurso, mientras que la tarea incesante del trabajo de la palabra tiene presente la imposibilidad de clausurar la multiplicidad de los sentidos, provocando una siempre nueva y otra escritura que se disponga a emprender la misma tarea: «La estructura total de la vigilia predispuesta al concepto, no es sino una forma de vida, y sólo se revela orden muerto ante una estructura superior que sea al par más orden y más vida. El estado de lucidez y el pensamiento mismo cuando fluye son esa vida donde el concepto actúa como materia» (ST, 106).

Cabe otra interpretación de la palabra *liturgia* de M. Zambrano. Interpretación en la que ésta es considerada palabra *performative*; palabra cuyo peligro, como ha señalado R. Sánchez Ferlosio⁶⁴, es el de convertirse en

60 VALENTE, 1982, 104.

61 Cfr. ORTEGA Y GASSET, 1983f. Y para una interesante relación entre el texto orteguiano con la *Crítica del Juicio* de Kant, cfr. LÁZARO CARRETER, 1984, 45-58.

62 ZAMBRANO, 1965a.

63 *Ibid.*

64 «Pero a la esencia de la palabra pertenece el ser profana. Es lo profano por excelencia. Por eso siempre la convulsión en el sentido, convulsión de la vida».

palabra de culto, en palabra de autoridad. Aunque los textos de M. Zambrano puedan inducir a veces a tal interpretación, ésta no tiene en cuenta que ella piensa la palabra como palabra *viva*, y no como letra *muerta*.

La legitimidad de la propuesta metódica de M. Zambrano se halla en que la razón poética se propone responder a la exigencia ética que se plantea. Ética que se cifaba en un *adentramiento del tiempo en la persona*, en un modo de acción que debe tener en cuenta su tesis de “la multiplicidad de los tiempos”. Ello supone entender el vínculo del sujeto con la palabra como una relación de exilio. De tal modo que las notas que de su método ofrece remiten a la estructura temporal que analiza para el “tiempo creador”: si discontinuo es el tiempo transversal de la revelación, discontinua deberá ser asimismo la escritura que trate de dar cuenta de él; si por otra parte, lo que el tiempo transversal provoca es una acción que ha de recoger y trascender otros modos del tiempo (tedio, atemporalidad, melancolía), la escritura se constituye como el método que crea esa unidad de tiempo y de sentido, al desplegar el tiempo comprimido que se da en el tiempo transversal.

El camino-método que se propone para *transitar* por el tiempo se reduce a escribir. En otras palabras, el trabajo de apropiación de los tiempos debe ser llevado a cabo por cada sujeto. Pues si el problema de M. Zambrano era el de hallar un método que hiciera transmisible la experiencia, vemos que, aunque cada escritura recupere el aspecto universal que la experiencia de cada cual muestra, la experiencia de cada cual no puede ser escrita por otro.

En 1944 M. Zambrano afirmaba que la razón poética «no es como la otra, tiene, ha de tener muchas formas, será la misma en géneros diferentes»⁶⁵. El interés innegable que mostró por analizar diversos géneros literarios ha de ser entendido en este sentido. La razón poética se presenta como razón que persigue estructurar los modos no pensados del tiempo (como una suerte

ella, o sea —y aunque a primera vista parezca lo contrario—, *defenderse de ella*. La palabra sagrada ya no dice, no habla, no es más que letra muerta, voz muda, signo inerte; la sacralización sumerge toda la luz de la significación en las tinieblas de la mera materia gráfica o sonora: *materia ciega, pero segura y firme como un noray de anure incommovible*. / La palabra sagrada apaga toda virtualidad significante para adquirir poder *performativo*: no busca ser entendida, sino obedecida: *de ahí que haya de ser siempre literal, como un “abracadabra”*» (SÁNCHEZ FERLOSIO, 1995).

65 ZAMBRANO, 1991b, 102.

de razón fenomenológica), pero razón poética es también esta que se da en géneros diversos, la que persigue descifrar la atemporalidad del tiempo: contar los sueños. M. Zambrano analizará el modo en el que cada género (sobre todo, tragedia, novela y confesión) muestra el despliegue de lo atemporal⁶⁶. Y entre esta diversidad de géneros, el de la *Confesión* se constituye como el más adecuado para recorrer los tiempos de cada cual, y descifrar los sueños que habitan su olvido⁶⁷.

La Confesión tiene como fin temporalizar los sueños subjetivos; justamente: para *objetivarlos*. Este género se opone a la autobiografía, pues en esta última el sujeto que escribe «*revela una cierta complacencia sobre sí mismo*» (CGL, 16), mientras que el movimiento que ejecuta el que confiesa es «*de la huida de sí, y el de buscar algo que le sostenga y aclare*» (CGL, 19). El sujeto que efectúa una confesión *se distancia de sí*, lo cual implica un movimiento que era elemento constitutivo de la escritura; pero no de *calificar* escritura (por ejemplo, la de la autobiografía), sino de ésta tal y como es entendida por M. Zambrano. Porque en sus análisis sobre la Confesión se hallan implícitas sus tesis sobre la escritura: escritura como *efectos* del tiempo, escritura como *dueño* del saber. La Confesión constituye «*una acción que se ejecuta no ya en el tiempo, sino con el tiempo, es una acción sobre el tiempo*» (CGL, 17), y es «*la máxima acción que es dado ejecutar con la palabra*» (CGL, 18), recorriendo con la palabra el tiempo del olvido para darle una forma. Mas este recorrido se efectúa de modo singular. Pues opera sobre lo que la autora denomina *parado*, y no sobre el *pretérito*, de tal modo que la memoria que está en juego es aquella que corresponde al olvido-duración, no la memoria que corresponde al tiempo sucesivo de la conciencia (pretérito)⁶⁸. Pre-

66 Porque «*El principio es que el sueño se da en la atemporalidad mientras que la obra literaria hace transcurrir el sueño originario de la "fábula" o argumento en el tiempo sucesivo, conservando a la vez, en mayor o menor grado, su carácter onírico. Se trata pues, de un despliegue temporal o de un despliegue del tiempo, de salvar lo que nació sin tiempo dentro del tiempo*» (M-462, «Los sueños, el soñar y la creación literaria»).

67 Aunque M. Zambrano no dedicara muchas páginas a analizar el género de la Confesión, puede entenderse por qué consideraba a éste como aquel género más apropiado para su propósito: «*En mí y en mucha gente de mi generación, por ejemplo Rafael Dieste, que era un poco mayor que yo, existía la intención de encontrar un nuevo género literario que reuniera en un solo haz la novela, la poesía, el poema, en suma, lo que yo he llamado confesión*» (ZAMBRANO, 1989c).

68 Esta sería, más bien, la "memoria voluntaria", la que en Proust se distingue de la "memoria involuntaria" (cfr. DELEUZE, 1972, 64-79 y GÓMEZ PIN, 1985, 20-27). Como observa Benjamin:

cisamente: es a partir de esta última memoria que se *novela* una vida: la autobiografía. En la autobiografía se consignan los hechos establecidos ya como pretéritos; en la confesión, en cambio, y en virtud del aspecto longitudinal del tiempo que M. Zambrano postula, aparece en un presente el pasado, «*pasándolo haciéndolo pasado, trascendiéndolo, pero asumiéndolo. Este fin, ya no lo soy. Pero al decirlo lo hago presente lo asumo y aun lo rehúso*»⁶⁹. El que confiesa pretende transformar el pasado, «*quiere expresarlo para alejarlo y para ser ya otra cosa*» (CGL, 21), siendo la escritura la acción adecuada para llevar a cabo este particular duelo del saber. Acción de la palabra que transforma el tiempo es la de la escritura del que confiesa. Escritura que partiendo de la confusión, de la dispersión, pretende crear una unidad de tiempo, pues «*espera que al expresar su tiempo se cierre su figura*» (CGL, 22). La escritura del que confiesa crea un sistema de sentido, dando una forma temporal y ordenando aquello que yace en el olvido. De ahí la unidad que representa, aunque ésta no constituya más que fragmento de un orden más amplio.

Los ejemplos que M. Zambrano considera en este texto de 1943 como confesiones eran los de San Agustín y Proust, pero encontramos también, en otros lugares, otros ejemplos de confesiones, aunque sin llegar a ser analizados. Por ejemplo, en un artículo de 1985⁷⁰, se refiere a Thomas Bernhard como un *nuevo aedus* que practica el género de la confesión. Thomas Bernhard representa uno de los lugares en los que las reflexiones sobre la escritura que aquí hemos sostenido pueden tener aplicación⁷¹. En su *confesión*⁷², Bernhard mostraría no ya sólo que el ejercicio de su escri-

«*O no debiéramos hablar más bien de una obra de una Penélope, que es la del olvido? ¿No está más cerca el recordar involuntario, la mémoire involontaire de Proust, del olvido que de lo que generalmente se llama recuerdo? ¿Y no es esta obra de rememoración espontánea, en la que el recuerdo es el pliegue y el olvido la urdimbre, más bien la pieza opuesta a la obra de Penélope y no su imagen y semejanza?*» (BENJAMIN, 1993, 18).

69 M-462, 27 de abril de 1956, «El pasado y el pretérito».

70 «*Así estos auténticos escritores, mal llamados novelistas, que son en realidad aedus que cantan desde el despedazamiento mismo del cuerpo de Europa. Ellos parecen formar una cadena, una escala musical, que llega hasta ahora mismo recuperando la memoria de los abismos en el canto y en ese canto singular que es toda confesión verdadera*» (ZAMBRANO, 1985c), siendo éstos «*nueros aedus: Ernst Jünger, M. Yourcenar, Elias Canetti, Thomas Bernhard y algún otro más*» (ibid.).

71 Cfr. BALZA, 1993.

72 BERNHARDT, 1987a; 1987b; 1987c; 1989a; 1989b; 1991.

ra constituye una lucha contra el olvido y el tiempo, sino que *sólo en este género de escritura* se revelan las razones del escribir. Aquella *evidencia* que el escritor persigue en su confesión es en Bernhard el reconocimiento, en el propio movimiento de la escritura, de lo que impulsa a ésta; que escribir, aunque sea siempre *esbozo, fragmento*, es la única acción que resta «*si no queremos perecer ya muy pronto*»⁷³, pues, «*escribir —dice Bernhard— es para mí una necesidad vital, y por eso, por esa razón escribo, aunque todo lo que escribo no sea sin embargo más que una mentira que se transporta a través de mí como verdad*»⁷⁴.

Si *el trabajo de escribir* procura y permite efectuar el duelo del saber, se puede entonces interpretar su necesidad, la necesidad de ese duelo. De tal manera que el propio trabajo de enfrentarse a la escritura, de emprender y recorrer este método-camino sería lo que se desprende de la razón-poética: «*¿Quién podría decir de él y contar de esa su marcha? Nadie podría. Ya solamente él, él mismo puede decir lo que le sucede, cantarlo o callarlo*»⁷⁵.

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas empleadas y ediciones citadas de María Zambrano:

- HL** *Nuevo liberalismo* (en la cubierta «Horizonte del liberalismo»), Morata, Madrid, 1930.
- S** *Los intelectuales en el drama de España*, Panorama, Santiago de Chile, 1937 (*Senders*, Anthropos, Barcelona, 1986).
- PPVE** *Pensamiento y poesía en la vida española*, La Casa de España, México, 1939 (en Endymion, Madrid, 1987).
- FP** *Filosofía y poesía*, Publicaciones de la Universidad Michoacana, Morelia (México), 1939 (F.C.E., Madrid, 1987).
- Fr** *El feudalismo, testimonio del hombre actual*, La Verónica, La Habana, 1940 (con correcciones de la autora en *Philosophica Malacitana* [Malaga], 1991, vol. IV, pp. 15-29).
- IPR** *Isla de Puerto Rico. (Nostalgia y esperanza de un mundo mejor)*, La Verónica, La Habana, 1940.
- CGL** «La confesión, como género literario y como método», en *Luminar* (México), 1941 y 1943 (*La Confesión: Género Literario*, Mondadori, Madrid, 1988).
- PVS** *El pensamiento vivo de Seneca. (Presentación y antología)*, Losada, Buenos Aires, 1944 (Cátedra, Madrid, 1987).
- AE** *La agonía de Europa*, Sudamericana, Buenos Aires, 1945 (Mondadori, Madrid, 1988).
- HSA** *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires, 1950 (Alianza, Madrid, 1987).
- HD** *El hombre y lo divino*, F.C.E., México, 1955 (2.ª ed. aumentada 1973, reimp. 1986).
- PD** *Persona y democracia*, Departamento de Instrucción Pública, San Juan de Puerto Rico, 1958 (Anthropos, Barcelona, 1988).
- EG** *La España de Galdós*, Taurus, Madrid, 1960 (La Gaya Ciencia, Barcelona, 1982).
- ESV** *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 1965 (2.ª ed. aumentada, 1982).
- SC** *El sueño creador*, Universidad Veracruzana, Xalapa (México), 1965 (Turner, Madrid, 1986).
- TA** *La tumba de Antígona*, Siglo XXI, México, 1967.
- CB** *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1977 (reim. 1988).
- A** *De la Aurora*, Turner, Madrid, 1986.
- DD** *Delirio y destino*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1989.
- NMI** *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989.
- ALP** *Algunos lugares de la pintura*, Acanto, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- B** *Los bienaventurados*, Sirela, Madrid, 1990.
- ST** *Los sueños y el tiempo*, Sirela, Madrid 1992.
- RS** *La razón en la sombra. Antología del Pensamiento de María Zambrano*, Sirela, Madrid, edición de Jesús Moreno Sanz, 1993.

⁷³ BERNHARDT, 1989b, 40.

⁷⁴ BERNHARDT, 1989a, 41.

⁷⁵ ZAMBRANO, «La escala de la confesión» (SC, 133).

ARTÍCULOS:

- 1928 «Ciudad ausente», *El Manantial* (Segovia), n.º 4, julio-agosto.
- 1933 «Cock-tail de ciencia:» (Presentación del discurso de Julio Rey Pastor, «Los progresos de España e Hispanoamérica en las ciencias teóricas»), *Cruz y raya* (Madrid), n.º 1, abril, pp. 141-145.
- 1934a «Conde de Keyserling: *La vida íntima*» (reseña), *Revista de Occidente* (Madrid), t. XLIII, n.º 128, febrero, pp. 227-232.
- 1934b «Límite de la nada», *Literatura* (Madrid), marzo-abril, pp. 39-40.
- 1934c «Robert Aron y Armand Dandieu: *La révolution nécessaire*» (reseña), *Revista de Occidente* (Madrid), t. XLIV, n.º 131, mayo, pp. 209-221.
- 1934d «Por qué se escribe», *Revista de Occidente* (Madrid), t. XLIV, n.º 132, junio, pp. 318-328 (HSA, 31-38).
- 1934e «Hacia un saber sobre el alma», *Revista de Occidente* (Madrid), t. XLVI, n.º 138, diciembre, pp. 261-276 (HSA, 19-30).
- 1936 «La salvación del individuo en Spinoza», *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* (Madrid), n.º 3, febrero-marzo, pp. 7-21.
- 1937a «La reforma del entendimiento», *Atenea* (Chile), n.º 140, febrero, pp. 115-124 (S, 73-80).
- 1937b «La reforma del entendimiento español», *Hora de España* (Valencia-Barcelona), n.º IX, septiembre, pp. 13-28 (S, 87-104).
- 1937c «*La Guerra*, de Antonio Machado», *Hora de España* (Valencia-Barcelona), n.º XII, diciembre, pp. 68-74 (S, 60-70).
- 1939a «Nietzsche o la soledad enamorada», *Universidad Michoacana* (Morelia, México), n.º 16, julio, pp. 23-27 (CGL, 73-78).
- 1939b «Descartes y Husserl», *Taller* (México), año I, n.º 6, noviembre, pp. 59-62 (HSA, 179-184).
- 1939c «San Juan de la Cruz (De la noche oscura a la más clara mística)», *Sur* (Buenos Aires), vol. 9, n.º 63, diciembre, pp. 43-60 (S, 184-198).
- 1942a «La vida en crisis», *Revista de las Indias* (Bogotá), n.º 47, noviembre, pp. 337-358 (HSA, 83-102).
- 1942b «Apuntes sobre el tiempo y la poesía», *Poesía* (La Habana), noviembre, p. 3 (HSA, 39-42).
- 1943a «*La Guía*, forma del pensamiento», *Revista de las Indias* (Bogotá), n.º 56, agosto, pp. 151-176 (HSA, 59-81).
- 1943b «Unamuno y su tiempo (I)», *Universidad de La Habana*, vol. 15, núms. 46-48, enero-junio, pp. 52-82.
- 1944a «Poema y sistema», *El Hijo Pródigo* (México), vol. 5, n.º 18, septiembre, pp. 137-139 (HSA, 43-48).
- 1944b «La metáfora del corazón», *Orígenes* (La Habana), año I, n.º 3, pp. 3-10 (HSA, 49-58).
- 1944c «La destrucción de las formas», *El Hijo Pródigo* (México), vol. 5, n.º 14, mayo, pp. 75-81 (AE, 67-80).
- 1945 «Sobre la vacilación actual», *El Hijo Pródigo* (México), vol. 9, n.º 29, agosto, pp. 91-95.
- 1949 «Ortega y Gasset, filósofo español», *Asomante* (San Juan de Puerto Rico), vol. 5, n.º 1, enero-marzo, pp. 5-17 y 1949, vol. 5, n.º 2, abril-junio, pp. 6-15 (ESV, 93-127).
- 1955a «Don José», *Ínsula* (Madrid), año X, n.º 119, noviembre, pp. 2 y 7 (*Anthropos* (Barcelona), 1987, marzo-abril, pp. 16-17).
- 1955b «La multiplicidad de los tiempos», *Botteghe Oscure* (Roma), n.º XVI, pp. 214-223 (DD, 129-140).
- 1956a «La filosofía de Ortega y Gasset», *Ciclón* (La Habana), vol. 2, n.º 1, enero, pp. 3-9 (*Anthropos* (Barcelona), 1987, marzo-abril, pp. 17-22).
- 1956b «José Ortega y Gasset», *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (París), n.º 16, enero-febrero, pp. 7-12 (*Anthropos* (Barcelona), 1987, marzo-abril, pp. 22-26).
- 1956c «Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset», *Sur* (Buenos Aires), n.º 241, julio-agosto, pp. 40-49.
- 1956d «Dos Fragmentos Acerca del Pensar», *Orígenes* (La Habana), n.º 40, pp. 3-6.
- 1957a «El payaso y la filosofía», *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana* (Xalapa-México), abril-junio, pp. 5-9.
- 1957b «Los sueños y el tiempo. (Esquema de *El sueño creador*)», *Diógenes* (Buenos Aires), vol. 5, n.º 19, septiembre, pp. 43-58 (SC, 13-28).
- 1958 «Fragmentos. (De un inédito: *Ante la verdad*)», *Ínsula* (Madrid), año XIII, n.º 134, enero, p. 5.
- 1959a «La conciencia histórica: el tiempo», *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (París), n.º 35, marzo-abril, pp. 25-28 (*Anthropos* (Barcelona), 1987, marzo-abril, pp. 105-107).
- 1959b «Mitos y fantasmas: La pintura», *El Nacional* (México) (ALP, 61-68).
- 1961 «Carta sobre el exilio», *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (París), n.º 49, junio, pp. 65-70.
- 1962 «Un capítulo de la palabra: *El idiota*», *Papeles de Son Arnadans* (Palma de Mallorca), año VII, t. XXIV, n.º 70, enero, pp. 9-25 (ESV, 175-191).
- 1963a «La tensión de la vida», *Asomante* (San Juan de Puerto Rico), n.º 19, pp. 7-15.
- 1963b «El tiempo y la verdad», *La Torre* (San Juan de Puerto Rico), año XI, n.º 42, abril-junio, pp. 29-43 (*Anthropos* (Barcelona), 1987, marzo-abril, pp. 108-113).
- 1964 «El despertar», *Educación* (San Juan de Puerto Rico), n.º 11, enero, pp. 80-81.
- 1965a «La metáfora del corazón», *Semana* (San Juan de Puerto Rico), 24 de febrero, p. 4.
- 1965b «El saber y sus formas», *Semana* (San Juan de Puerto Rico), 3 de marzo, p. 4 y 10.
- 1967 «La palabra y el silencio», *Asomante* (San Juan de Puerto Rico), vol. 23, octubre-diciembre, pp. 7-13 (*Anthropos* (Barcelona), 1987, marzo-abril, pp. 113-116).
- 1970a «Esencia y forma de la atención», *Educación* (San Juan de Puerto Rico), n.º 30, septiembre, pp. 109-111.
- 1970b «Entre el ver y el escuchar», *Educación* (San Juan de Puerto Rico), n.º 30, septiembre, pp. 112-113.
- 1971a Prólogo a *Obras reunidas*, Aguilar, Madrid, pp. 9-14.
- 1971b «Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes», en *Obras reunidas*, Aguilar, Madrid, pp. 221-236 (ALP, 99-119).
- 1983a «Diotima de Mantinea», *Litoral* (Torremolinos-Málaga), n.º 121-122-123, enero, pp. 105-119 (HSA, 185-201).
- 1983b «José Ortega y Gasset en la memoria. Conversión-Revelación», *Ínsula* (Madrid), año XXXVIII, núms. 440-441, julio-agosto, pp. 1 y 7.

- 1985a «Ortega, de madugada. (Fragmento de *De la Aurora*)», *Diario 16* (Madrid), año X, 28 de abril (Sup. «Culturas», n.º 3, p. II) (A, 121-123).
- 1985b «Del escribir», *El País* (Madrid), 16 de junio.
- 1985c «La inminente vuelta de los acadas», *Diario 16* (Madrid), año X, 30 de junio (Sup. «Culturas», n.º 12, p. I).
- 1985d «Tiempo de nacimiento», *Diario 16* (Madrid), año X, 22 de septiembre (Sup. «Culturas», n.º 24, p. VIII).
- 1986a «Don Ramón, agente de revelación», *Diario 16* (Madrid), año XI, 5 de enero (Sup. «Culturas», n.º 39, p. I).
- 1986b «La voz abismática», *Diario 16* (Madrid), año XI, 7 de diciembre (Sup. «Culturas», n.º 87, p. III).
- 1986c «Sobre la iniciación» (conversación con Antonio Colinas), *Los Cuadernos del Norte* (Oviedo), año VII, n.º 38, octubre, pp. 2-9.
- 1987 «A modo de autobiografía», *Anthropos* (Barcelona), n.º 70-71, marzo-abril, pp. 69-73.
- 1988a «El exilio, alba interrumpida», *Turia* (Valencia), n.º 9, mayo, pp. 85-86.
- 1988b «El silencio», *Heraldo de Aragón* (Zaragoza), 27 de noviembre, p. 13.
- 1988c «Ausencia y presencia», *Philosophica Malacitana* (Málaga), vol. I, pp. 7-10.
- 1988d «Yo soy de la razón pasiva» (entrevista con Javier Ruiz), *Diario 16* (Madrid), 3 de diciembre (Sup. «Culturas», p. III).
- 1989a «A modo de autobiografía», *Complutea* (Alcalá de Henares), n.º 5, pp. 7-15.
- 1989b «Año mi exilio», *ABC* (Madrid), 28 de agosto.
- 1989c «Ya he muerto varias veces» (entrevista con Rogelio Blanco y J. A. Ugaldé), *El País* (Madrid), 5 de febrero (Sup. «Libros», pp. 1-11).
- 1991a «Tres cartas de juventud a Ortega y Gasset», *Revista de Occidente* (Madrid), mayo, n.º 120, pp. 13-26.
- 1991b «Cartas a Rafael Dieste» (1933, 1937, 16-9-1943 y 7-11-1944), *Boletín Galego de Literatura* (Santiago de Compostela), n.º 5, mayo, pp. 97-103.
- 1991c «Cartas a Rafael Dieste» (12-1-1945, 12-7-1945, 2-5-1946, 24-8-1946, 28-9-1947, 3-1-1948, 4-1-1974), *Boletín Galego de Literatura* (Santiago de Compostela), n.º 6, noviembre, pp. 115-123.
- 1993a «La actitud ante la realidad» (Fechado en septiembre de 1965), *Philosophica Malacitana* (Málaga), Suplemento n.º 1, pp. 65-70.
- 1993b «Una carta: María Zambrano, José María Chacón y José Ortega y Gasset», *La Gaceta de Cuba* (La Habana).

TEXTOS INÉDITOS:

- M—30 1957, Roma. (Sobre el tiempo) (Carpeta) (23 pp.).
- M—33 1958, Roma. «La multiplicidad de los tiempos en la vida humana» (22 pp.).
- M—52 1960, Roma. (La belleza y el tiempo) (21 pp.).
- M—81 1964, «El tiempo en la vida humana» (5 pp.).
- M—82 1964, Roma. «El reloj» (2 pp.).
- M—95 1965, Roma. «La barca de oro. Introducción a la memoria» (3 pp.).
- M—105 1965, Roma. «La discontinuidad de la historia» (3 pp.).

- M—144 1974, La Pièce. «Sueño de esta mañana» (2 pp.).
- M—158 «La multiplicidad de planos de la experiencia histórica» (1 p.).
- M—168 «El pan, tiempo y luz» (2 pp.).
- M—314 (Roma). «El sueño: lugar, materia, tiempo» (2 pp.).
- M—339 1959, Roma. (Informe sobre *El sueño creador y El sueño y el tiempo*) (41 pp.).
- M—358 1943, «La idea del hombre en el tiempo según S. Agustín» (28 pp.).
- M—361 1963, Roma. «Cronos» (4 pp.).
- M—362 1971, «En sueños» (3 pp.).
- M—363 1959, Roma. «Ser y realidad» (4 pp.).
- M—368 1954, Roma. «Sueños» (53 pp.).
- M—370 1958, Roma. «Los sueños y el tiempo» (9 pp.).
- M—373 1958, Roma. «La estructura del tiempo en la vida humana» (13 pp.).
- M—377 1959, Roma. «El tiempo en la vida humana» (6 pp.).
- M—379 1960, Roma. «Pintura. Los sueños y el tiempo» (23 pp.).
- M—384 1960, Roma. «Esquema de la génesis del tiempo» (10 pp.).
- M—385 1956, Roma. «Sueños» (26 pp.).
- M—386 1958, Roma. «El tiempo» (33 pp.).
- M—389 1960, Roma. «Los sueños y el tiempo» (8 pp.).
- M—391 1958, «La multiplicidad del tiempo en la vida humana» (8 pp.).
- M—392 1957, Roma. «Color, colores, tiempo» (3 pp.).
- M—395 1958, Roma. «Los sueños y el tiempo» (35 pp.).
- M—414 1961, Roma. Apuntes para «La angustia y el tiempo» (3 pp.).
- M—431 1971, La Pièce. «Los campos de la memoria» (3 pp.).
- M—455 «Tiempo y luz» (1 p.).
- M—462 Roma. «Los sueños y el tiempo» (611 pp.).
- M—501 De *Los sueños y el tiempo* (6 pp.).
- M—509 1957, 7 de julio. Roma. «S y T». Cuaderno (7 pp.).

OTRA BIBLIOGRAFÍA:

- AGUSTÍN DE HIPONA:
1990 *Confesiones*, trad. de P. Rodríguez de Santidrián, Alianza Editorial, Madrid.
- ARISTÓTELES:
1983a *Physique*, edición bilingüe de H. Carteron, Les Belles Lettres, Paris.
1983b *Categorías*, edición bilingüe de Valdés, Cuadernos Teorema, Valencia.
1987a *Metafísica*, edición trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid.
1987b *Acercas de la memoria*, trad. de A. Bernabé Pajares, en *Tratados breves de historia natural*, Gredos, Madrid.
1988 *Poética*, edición trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid.
1989 *Etica a Nicómaco*, edición bilingüe, trad. de M. Arzujo y J. Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- AUBENOUE, Pierre
1987 *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de V. Peña, Taurus, Madrid.

- BADIOU, Alain:
1994 *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris.
- BALZA, Isabel:
1993 «La confesión de la escritora», en *ΒΑΥΥΡΑ*, n.º 1, mayo, pp. 22-30.
1994 «El Ángel embargador», en *ΒΑΥΥΡΑ*, n.º 2, febrero, pp. 28-42.
1998 «Diófima de Manínea: un saber del exilio», en F.J. Fernández, *El filósofo del océano*, Itaka, Iñún, pp. 165-169.
- BARTNES, Roland:
1991 *El grado cero de la escritura*, trad. de N. Rosa, Siglo XXI, México.
- BATAILLE, Georges:
1985 *El erotismo*, trad. de A. Vicens, Tusquets, Barcelona.
- BENJAMIN, Walter:
1973 *Discursos interrumpidos I*, trad. de J. Aguirre, Taurus, Madrid.
1990a *Hansische*, trad. de J. Aguirre, Taurus, Madrid.
1990b *El origen del drama barroco alemán*, trad. de J. Muñoz Millanes, Taurus, Madrid.
1993 *Imaginación y sociedad (Iluminaciones I)*, trad. de J. Aguirre, Taurus, Madrid.
- BERGSON, Henri:
1984 *Élanvres*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BERNHARDT, Thomas:
1987a *El origen*, trad. de M. Sáenz, Anagrama, Barcelona.
1987b *El frío*, trad. de M. Sáenz, Anagrama, Barcelona.
1987c *Un niño*, trad. de M. Sáenz, Anagrama, Barcelona.
1989a *El solano*, trad. de M. Sáenz, Anagrama, Barcelona.
1989b *Sí*, trad. de M. Sáenz, Anagrama, Barcelona.
1991 *El aliento*, trad. de M. Sáenz, Anagrama, Barcelona.
- BLANCHOT, Maurice:
1980 *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris.
1991 *El libro que vendrá*, trad. de P. de Place, Monte Avila, Caracas.
1994 *El peso (no) más allá*, trad. de C. de Peretti, Paidós, Barcelona.
- CAMPILLO, Antonio:
1990 *La razón silenciosa*, Universidad de Murcia.
1991 «Aión, Chronos y Kairos: La concepción del tiempo en la Grecia Clásica», en *Id(s) oral(s) historial(s)*, n.º 3, UNED de Bergara, pp. 33-70.
- CASTAÑÓN, Adolfo:
1991 «Ejercicios de gratitud para María Zambrano», *Philosophica Malacitana* (Málaga), vol. IV, pp. 65-70.
1998 «Miradores de María Zambrano», *Actas del II Congreso Internacional sobre la Vida y Obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano (Málaga), pp. 187-208.
- CASTILLO, Julia:
1987 «Cronología de María Zambrano», *Anthropos* (Barcelona), n.º 70-71, marzo-abril, pp. 74-81.
- CIOCCINI, Hector:
1979 «La santa realidad sin nombre (En torno a *Claros del bosque*)», *Insula* (Madrid), n.º 388, marzo, p. 3.
- CORAN, E. M.:
1986 *La caída en el tiempo*, trad. de E. Seligson, Planeta, Barcelona.
1994 «Legons de sagesse», entrevista con Michael Jacob, *Magazine Littéraire*, n.º 327, diciembre, pp. 18-27.
- COLLI, Giorgio:
1994 *El nacimiento de la filosofía*, trad. de C. Manzano, Tusquets, Barcelona.
- CORBIN, Henry:
1993 *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, trad. de M. Tabuyo y A. López, Destino, Madrid.
- DELEUZE, Gilles:
1971 *Nietzsche y la filosofía*, trad. de C. Artal, Anagrama, Barcelona.
1972 *Proust y los signos*, trad. de F. Monge, Anagrama, Barcelona.
1987 *El bergsonismo*, trad. de L. Ferrero Carracedo, Cátedra, Madrid.
1988 *Diferencia y repetición*, Júcar Universidad, Gijón.
1994 *Lógica del sentido*, trad. de M. Morey y V. Molina, Paidós, Barcelona.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix:
1993 *¿Qué es la filosofía?*, trad. de T. Kauf, Anagrama, Barcelona.
- DERRIDA, Jacques:
1989 «Ousia y Gramme», en *Mélanges de la filosofía*, Cátedra, Madrid, pp. 63-102.
- DE QUINCEY, Thomas:
1985 *Suspensa de profundis*, trad. de L. Loayza, Alianza Editorial, Madrid.
1990 *Confesiones de un inglés comedor de opio*, trad. de L. Loayza, Alianza Editorial, Madrid.
- DURAS, Marguerite:
1994 *Escribir*, trad. de A. M. Moix, Tusquets, Barcelona.
- ECHENVERRÍA, Javier & GÓMEZ PIN, Víctor:
1983 *Límites de la conciencia y del materna*, Taurus, Madrid.
- FOUCAULT, Michel:
1988 *Las palabras y las cosas*, trad. de E. Cecilia Frost, Siglo XXI, México.
- FREUD, Sigmund:
1988a *Más allá del principio del placer*, trad. de L. López Ballesteros, Obras Completas, Orbis.
1988b *Duelo y melancolía*, trad. de L. López Ballesteros, Obras Completas, Orbis.
- GAOS, José:
1986 *Introducción a «El ser y el tiempo» de Martin Heidegger*, F.C.E., México.
- GARCÍA CALVO, Agustín:
1989 *Hablando de lo que habla*, Lucina, Madrid.
1991 «Intervención [incluye un coloquio]», en VV. AA., *Acercas de la escritura*, Universidad de Zaragoza, pp. 43-58.
- 1993 *Contra el Tiempo*, Lucina, Zamora.
- GEIST, Anthony Leo:
1980 *La poética de la generación del 27 y las revistas literarias: de la vanguardia al compromiso (1918-1936)*, Guadarrama, Barcelona.
- GIMFERRER, Pere:
1982 «En la morada del lenguaje», en VV. AA., *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Ortega Muñoz (editor), Universidad de Málaga/Ayuntamiento de Vélez-Málaga, pp. 739-744.

- GOLDSCHMIDT, Victor:
 1982 *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le Quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Vrin, Paris.
- GÓMEZ PÍN, Víctor:
 1972 *De «usita» a «manía» (Vino y éxtasis)*, Anagrama, Barcelona.
- 1981 *El reino de las leyes. Orden freudiano*, Siglo XXI, Madrid.
- 1985 *Proust. El ocio y el mal*, Montesinos, Barcelona.
- GUARDINI, Romano:
 1953 *De la mélancolie*, trad del alemán de J. Ancelet-Hustache, Éditions du Seuil, Paris.
- HEGEL, G. W. F.:
 1988 *Estética*, trad. de H. Giner de los Ríos, Altafulla, Barcelona, (reproducción facsimil de la edición de 1908, Daniel Jorro editor, traducido de la 2.ª edición francesa de Ch. Bénard).
- HEIDEGGER, Martin:
 1987 *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, F.C.E., México.
- HOFFMANSTHAL, Hugo:
 1981 *Carta de Lord Chandos*, trad. de J. Quejgas, Murcia.
- HUSSERL, Edmund:
 1959 *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, trad. de Otto E. Langfeldter, Nova, Buenos Aires.
- 1982 *La idea de la fenomenología*, trad. de M. García-Baró, F.C.E., Madrid.
- HUXLEY, Aldous:
 1992 *Las puertas de la percepción*, trad. de E. Rius, Edhasa, Barcelona.
- JARAUVA, Francisco:
 1988 «Fragmento y totalidad. Sobre los límites del clasicismo», en VV. AA., *Los confines de Gómez Blesa / M. F. Santiago Bolaños* (coords.), Diputación de Segovia, pp. 109-117.
- KANT, IMMANUEL:
 1977 *Crítica del Juicio*, trad de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid.
- 1988 *Crítica de la Razón Pura*, trad de P. Ribas, Alaguara, Madrid.
- KOLAKOWSKI, Leszek:
 1977 *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Alianza Editorial, Madrid.
- KOSSELCK, Reinhart:
 1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de N. Smilg, Paidós, Barcelona.
- LACAN, Jacques:
 1975 *Encore*, Seuil, París.
- LÁZARO CARRETER, Fernando:
 1984 «Ortega y la metáfora», en VV. AA., *Un siglo de Ortega y Gasset*, Mezquita, Madrid, pp. 45-58.
- LEIBNIZ, G. W.:
 1981 *Monadología*, edición trilingüe, trad. de J. Velarde, Clásicos El Basilisco, Oviedo.
- 1989 *Filosofía para princesas*, ed. de J. Echeverría, Alianza Editorial, Madrid.
- LEFORT, Rosine & LEFORT, Robert:
 1983 *Nacimiento del Otro*, trad. de M. Vassallo, Paidós, Barcelona.
- LEOPARDI, Giacomo:
 1990 *Zibaldone de Pensamientos*, trad. de R. Pochtar, Tusquets, Barcelona.
- LIEDÓ, Emilio:
 1991 *El silencio de la escritura*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- MACHADO, Antonio:
 1989 *Poesía y prosa en Prosas Completas*, tomo IV, ed. de O. Macià, Espasa-Calpe, Madrid.
- MAILLARD, Chantal:
 1992 *La creación por la metáfora*, Anthropos, Barcelona.
- MARTÍNEZ MARZO, Felipe:
 1973 *Historia de la filosofía* (2 tomos), Istmo, Madrid.
- MASCARELL, ROSA:
 1990 «Una obra inacabada», Fundación "María Zambrano", Vélez-Málaga.
- MOLINA, César Antonio:
 1989 «Prehistoria de María Zambrano», *Condados de Niebla*, separata, n.º 6, pp. 89-101.
- 1990 *Medio siglo de Pensa literaria española (1900-1950)*, Eudymion, Madrid.
- MOLINOS DE, Miguel:
 1983 *Defensa de la contemplación*, ed. de F. Trinidad Solano, Editora Nacional, Madrid.
- 1989 *Guía espiritual*, ed. de J. A. Valente, Alianza Editorial, Madrid.
- MORENO SANZ, Jesús:
 1993 «Introducción», a *La razón en la sombra*, Siruela, Madrid, pp. XI-XXXVII.
- MOREY, Miguel:
 1991a «El secreto del cuentista», en VV. AA., *Acercas de la escritura*, Universidad de Zaragoza, pp. 27-41.
- 1991b «La cuestión del método», introducción a M. FOUCAULT, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, pp. 9-44.
- 1992 «El hombre y el niño», VV. AA., *María Zambrano: El canto del laberinto*, M. Gómez Blesa / M. F. Santiago Bolaños (coords.), Diputación de Segovia, pp. 109-117.
- MUSIL, Robert:
 1992 «Sobre la tontería», en *Ensayos y Conferencias*, trad. de J. L. Arámegui, Visor, Madrid.
- NIETZSCHE, Friedrich:
 1983 *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.
- 1986 *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.
- OROZCO-DÍAZ, Emilio:
 1989 *Temas del Barroco de poesía y pintura*, Universidad de Granada.
- ORTEGA Y GASSET, José:
 1979 *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Alianza Editorial, Madrid.
- 1981 «Ensayo de estética a manera de prólogo», en *La deshumanización del arte*, Alianza Editorial, Madrid.
- 1983a «Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Emilie Bréhier», en *Obras Completas*, VII, Alianza Editorial, Madrid.
- 1983b «Pensamiento y "progreso hacia sí mismo" en Aristóteles», en *Obras Completas*, VI, Alianza Editorial, Madrid, pp. 409-441.
- 1983c «Vitalidad, alma, espíritu», en *Obras Completas*, Alianza Editorial, Madrid.

- 1983d *Historia como sistema*, en *Obras Completas*, VI, Alianza Editorial, Madrid.
- 1983e *Origen y epílogo de la filosofía*, en *Obras Completas*, Alianza Editorial, Madrid.
- 1983f «Las dos grandes metáforas», en *Obras Completas*, II, Alianza Editorial, Madrid, pp. 387-400.
- 1985 *¿Qué es filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid.
- 1987 *Meditaciones del Quijote*, Alianza Editorial, Madrid.
- 1988 «Ni vitalismo ni racionalismo», en *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Madrid.
- ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando:
1992 *María Zambrano, su vida y su obra*, Junta de Andalucía, Málaga.
- PARDO, José Luis:
1991 *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- 1992 *Las formas de la exterioridad*, Pre-textos, Valencia.
- PAVSE, Cesare:
1988 *El oficio de vivir. El oficio de poeta*, trad. de E. Benítez, Circulo de Lectores, Barcelona.
- PEÑA, Vidal:
1986 «Algunos problemas metafísicos de Aristóteles y "Metafísica" de la *Ode on a grecian urn* de John Keats: un ensayo ucrónico» en *Revista de Filosofía*, ER (Sevilla), vol. 3, mayo, pp. 23-48.
- PEREÑA, Francisco:
1987 «De la melancolía: un ejercicio de escritura» en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, n.º 21, abril-junio, pp. 247-264.
- PLATÓN:
1970 *El Sofista* (edición bilingüe), trad. de A. Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- 1989 *El banquete*, trad. de F. García Romero, Alianza, Madrid.
- POMIAN, K.:
1990 *El orden del tiempo*, Júcar Universidad, Gijón.
- POPENBERG, Gerhart:
1991 «Prefacio al inicio. El pensamiento auroral de María Zambrano», en *Philosophica Malacitana* (Málaga), vol. IV, pp. 215-230.
- PROUST, Marcel:
1981 *El tiempo recobrado*, trad. de C. Berges, Alianza Editorial, Madrid.
- REGALADO GARCÍA, Antonio:
1990 *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid.
- RELLA, Franco:
1992 *El silencio y las palabras*, trad. de A. Fuentes Marcel, Paidós, Barcelona.
- RICŒUR, Paul:
1980 *La metáfora viva*, trad. de A. Neira, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- 1985 *Temps et récit III*, Éditions du Seuil, Paris.
- 1987a *Tiempo y narración I*, trad. de A. Neira, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- 1987b *Tiempo y narración II*, trad. de A. Neira, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- RODRÍGUEZ HUESCAR, Antonio:
1985 *Perspectiva y verdad*, Alianza Editorial, Madrid.
- 1986 «Recuerdo y presencia de Ortega», entrevista con Jaime de Salas, *Revista de Occidente* (Madrid), n.º 60, mayo, pp. 105-133.
- SALINERO PORTERO, José:
1983 «Colaboraciones de María Zambrano en "Cruz y Raya", "Hora de España" y "Revista de Occidente" desde 1933 a 1938», en *Litoral* (Torremolinos-Málaga), n.º 124-125-126, pp. 180-194.
- SAN JUAN DE LA CRUZ:
1991 *Obra completa* (2 tomos), ed. de L. López-Baralt y E. Pachó, Alianza Editorial, Madrid.
- SÁNCHEZ FERROSO, Rafael:
1995 «Ojo conmigo», *El País*, 1 de abril, p. 64.
- SAN MARTÍN, Javier:
1987 *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona.
- SAVATER, Fernando:
1980 *Ensayo sobre Gioran*, Taurus, Madrid.
- 1982a «Angustia y secreto. (El diálogo entre filosofía y poesía en la reflexión de María Zambrano)», en *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, pp. 248-254.
- 1982b *Nietzsche*, Barcanova, Barcelona.
- 1991 «Los intelectuales: razón, pasión y traición», *Philosophica Malacitana* (Málaga), vol. IV, pp. 257-262.
- SCHLEIER, Max:
1934 *Muerte y Supervivencia. «Ordo Amoris»*, trad. de Xavier Zubiri, Revista de Occidente, Madrid.
- SILVER, Philip W.:
1978 *Fenomenología y Razón Vital*, trad. de C. Thiebaut, Alianza Editorial, Madrid.
- SPINOZA, Baruj de:
1984 *Ética*, trad. de V. Peña, Editora Nacional, Madrid.
- VALENTE, José Ángel:
1982 «Del conocimiento pasivo o saber de quietud», en VV. AA., *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Ortega Muñoz (editor), Universidad de Málaga/Ayuntamiento de Vélez-Málaga, pp. 101-108.
- WEISS, Peter:
1974 «Laocoonte o sobre los límites del lenguaje» en *Informes*, trad. de G. Ferrater, Alianza Editorial, Madrid, pp. 157-173.

Índice

Introducción	7
1. Hacia la Razón Poética	13
1.1. El <i>logos</i> del manzanas	14
1.2. Desolación de la modernidad	20
1.3. La Razón crítica	29
1.4. Un saber sobre el alma	33
2. La multiplicidad de los tiempos	39
2.1. La aurora de la conciencia	42
2.2. La <i>epojé</i> temporal. La discontinuidad	55
2.3. Sueño	65
2.3.1. La duración o la pretemporalidad	66
2.3.2. La forma-sueño o la atemporalidad	69
2.4. Vigilia	75
2.4.1. La sucesividad o la temporalidad	77
2.4.2. Tedio del tiempo	82
2.4.3. Tiempo de la melancolía	88
2.4.4. Tiempo detenido	93
3. El tiempo creador	101
3.1. <i>Cronos</i> devorador	101
3.2. La lucidez y el vacío	109
3.3. La supratemporalidad	120
3.4. Tiempo espiral	128
4. Poema y sistema	135
4.1. Notas de un sistema	135
4.2. Saber y filosofía	146
5. La escritura y el tiempo	153
5.1. El <i>ethos</i> del tiempo	153
5.2. La palabra perdida	158
5.2.1. El silencio o la discontinuidad	158
5.2.2. El exilio del lenguaje	166
5.3. La oralidad y la escritura	173
5.4. Los claros del bosque	179
5.5. La escritura como método	185
Bibliografía	193

TÍTULOS PUBLICADOS

Colección La cizaña baja al agora

- Platon. **Kriton** (griego-euskera)
Henry David Thoreau. **Sobre el deber de la desobediencia civil**
Epikuro. **Zoriontasuna**. Menekeorentzako gutuna. Iritzi gorenak (griego-euskera)
VV. AA. **A vueltas con la ley**. A propósito del Critón de Platón
Ibn Hazm. **Libro de la medicina de las almas**
Toni Negri/Felix Guattari. **Las verdades nómadas**
Leonel Moura. **Los hombres basura**
Georg Groddeck. **Sobre Ello**
Joseph Paul Goebbels. **La verdad sobre España**
Francisco J. Fernández. **El filósofo del océano**
Miguel Ángel Unanua. **El enigma de Zenón de Elea**
Marino de Neápolis. **Proclo o de la felicidad**
Manuel Muner Sorazu. **Las palabras del dominio**
VV. AA. **Familias de clase obrera y escuela**
Isabel Balza. **Tiempo y escritura en María Zambrano**

Colección Para Avis

- Frans Masereel. **La idea**
Fernando Múgica. **Rompecabezas**
Industrias Cartesio. **Juicio... al final**. Desvelamiento y sudario
Manuel Muner Sorazu. **Relatos de la razón**
Francisco J. Fernández/ Jon Baltza. **El descrito de los quiates**. Efectos de palabra
Pedro García Olivo. **Un trozo de hueco**
Huan Porrah Blanco. **¡Ehkardiyea!** I'armáziga k'ai hugoi

**Este libro acabó de imprimirse
en enero de 2001 en los talleres
de Imprenta Luna**

Colección Universidad

Jesús M. Biurrun. **Las relaciones de tortura.**

Aitxus Inarra. **El asesinato en la cultura popular vasca.**

Aitxus Inarra. **Hilketa euskal herri-kulturari.**

J. M. Biurrun (dir) **et alii. Deseo y crueldad: la psicología del sayón**

J. Bautista Martín Cebollero. **Psicología social crítica**

J. Bautista Martín Cebollero. **Autoritarismo. Psicología del encadenamiento.**

Jesús Biurrun. **Los caballos con números. Discursos y sistemas del fármaco
psicotrópico**