

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Iztapalapa

Doctorado en Humanidades

TEMPORALIDAD, ECONOMÍA PULSIONAL Y  
NARRATIVIDAD DE LA FORMA-SUEÑO. EL ONIRISMO  
SEGÚN MARÍA ZAMBRANO

TESIS

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES,

LÍNEA DE TEORÍA LITERARIA

PRESENTA

GABRIEL ASTEY WOOD

DIRECTOR DE TESIS: DR. CÉSAR NÚÑEZ

MÉXICO, D.F.

JULIO DE 2012

## Índice

I. Introducción.	3
II. La estructura de la temporalidad en el pensamiento de María Zambrano.	14
1. Aclaraciones preliminares.	14
2. El sustrato mítico del concepto de Tiempo.	18
3. El tiempo fenomenológico.	24
3.1. La sucesión.	31
3.2. La duración.	37
3.3. La atemporalidad.	45
4. El tiempo kairológico.	51
III. Metapsicología de la forma-sueño.	59
1. Aclaraciones preliminares.	59
2. Zambrano y Freud: elementos de una disidencia.	61
3. El sujeto zambraniano a la luz de las tópicas freudianas.	76
3.1. La psique.	82
3.2. El yo.	86
4. Economía del soñar y los sueños.	90
4.1. La barrera de contacto.	91
4.2. Teleología del soñar zambraniano.	99
IV. Narratología de la forma-sueño.	105
1. Aclaraciones preliminares.	105
2. Orientación teleológica del tiempo de la vida.	110
3. La forma sueño y la “triple mimesis”.	129
3.1. La índole de la narratividad onírica.	129
3.2. Mimesis I. Los componentes vivenciales y temporales del sueño.	134
3.3. Mimesis II. El trabajo de la forma-sueño con el tiempo.	141
3.4. Mimesis III. La sutura entre el sueño y la vigilia.	149
4. La escala de los sueños.	153
4.1. El ascenso.	153
4.2. La muerte como sentido del ascenso.	163
V. La ipseidad del sujeto zambraniano.	166
1. Aclaraciones preliminares.	166
2. La inmanencia psíquica.	170
2.1. El componente anímico de la inmanencia.	174
2.2. El componente corpóreo de la inmanencia.	183
3. La trascendencia de la conciencia.	192
3.1. El rango atencional de la conciencia.	192
3.2. Los límites constitutivos de la ipseidad.	197
4. Pasividad y trascendencia: la mediación del soñar.	205
VI. Conclusiones. El alcance terapéutico del soñar.	213
Bibliografía.	241

## I. Introducción

En 1965 María Zambrano publica en la Universidad Veracruzana *El sueño creador*, libro al que anuncia como “un aspecto de la investigación acerca de los sueños y el tiempo emprendida por quien esto escribe hace ya algunos años” (2010, 37). En 1992 aparece póstumamente *Los sueños y el tiempo*, en cuya nota preliminar Jesús Moreno Sanz escribe: “Los cinco capítulos que componen este libro inédito son como las islas visibles de un mucho más vasto archipiélago submarino. Pues la investigación sobre *los sueños y el tiempo* ha sido uno de los más ambiciosos proyectos de María Zambrano” (*apud* Zambrano 1992, 9. Las cursivas son de él); a lo que agrega: “este que iba a ser el último libro de María Zambrano ha sido mientras se iba, largamente, escribiendo, el plano subyacente y silencioso o el invisible compás que trazaba el propio método de Zambrano en cada uno de sus otros libros.” (*Loc. cit.*). En efecto, como puede apreciarse en la lectura de estas dos obras capitales, la pesquisa zambraniana sobre los vínculos entre la temporalidad y el onirismo humanos ocupan un lugar central en su antropología filosófica, pues para la filósofa andaluza la actividad de soñar es, por un lado, la llave que abre las puertas a los diversos pasajes temporales por los que el ser humano recorre la vida, pero también, por otro, el acicate y la guía para que ese mismo ser alcance la plenitud emocional, existencial y ética que María Zambrano consigna en el concepto de *persona*; los sueños son así el estímulo y la vía para devenir –cada individuo– persona, según un dificultoso proceso de *autognosis* que la autora concibe como un despertar paulatino. Se sueña, entonces, para aprender a despertar, a reconocerse cabalmente.

Lo anterior ha sido dicho por los exégetas del pensamiento zambraniano innumerables veces, desde los albores de la literatura especializada sobre la filósofa hasta fechas muy recientes. Por ejemplo, en uno de aquellos textos pioneros, Fernando Muñoz Vitoria

escribe: “El sueño creador es ese sendero, ese camino-guía, que se le revela graciosa, gratuitamente al sujeto. Mas solamente cuando esté preparado, abierto. Cuando haya creado dentro de sí un vacío –lo lleno por definición no puede recibir nada– que acoja tanto sus íferos, su ‘nudo de víboras’, su conflicto, sin engaños, como su anhelo más puro prefigurando en él su finalidad destino.” (1983, 95). Más de dos décadas después, María Joao Neves señala:

La sustancia de la vida humana es, para Zambrano, el tiempo, hecho en virtud del cual saber circular por su tiempo constituye uno de los conocimientos más valiosos que el ser humano puede adquirir. Según Zambrano, los sueños pueden justamente constituirse en guía para que el hombre sepa recorrer sus múltiples tiempos, creándose así la posibilidad de alcanzar el conocimiento sobre sí mismo [...] El conocimiento de los sueños es, pues, condición de posibilidad de la verdad. Según Zambrano, existe una manera auténtica de que el hombre se viva a sí mismo –vivencia como persona–, y una manera inauténtica –vivencia como personaje–. Para llegar a vivirse como persona es necesario realizar un esfuerzo en el sentido de conocerse a sí mismo, es decir, de conocer el ser que nos fue dado (el hombre recibe como un don su ser, el *ser recibido*) y que le es desconocido. La posibilidad del hombre de recorrer sus múltiples tiempos crea condiciones para que dé algunos pasos en el sentido de una existencia auténtica. (2004, 46).

Inclusive, la formulación del proyecto zambraniano del devenir-persona ha llegado a expresarse en forma aforística –Jesús Moreno, en su monumental *El logos oscuro*, apunta con tino y concisión: “En los sueños el hombre irá dándose el propio rostro del ya a través de sus *todavía no*” (2008, vol. IV, 350)– y además sibilina –Fernando Pérez-Borbujo define a la *persona* zambraniana como “una subjetividad que está en sí fuera de sí y que porfía por entrar en sí” (2004, 61)–. En cualquier caso, en este orden de generalidades, la crítica especializada es unánime.

También lo es cuando destaca, ya en el ámbito específico del onirismo y el devenir-persona, el concepto zambraniano de forma-sueño como la pieza maestra de este aspecto de su antropología (así ocurre, por ejemplo, en Maillard 1992, Ortega 1994, Fenoy 2004, Neves 2004 y 2007, Lizaola 2008 y Moreno 2008). Dicha unanimidad obedece a que la propia filósofa explica repetidas veces y en tono enfático que su

enfoque teórico tiene dos notas que lo singularizan. La primera, el estudio de los sueños según su *eidos*, su forma, y no su contenido: “el sueño, los sueños, no son la presentación de un cierto argumento ante todo, sino el medio, la forma; la forma sueño” (2010, 43); la segunda, la concepción de la forma del soñar en los términos de una muy peculiar fenomenología de la temporalidad, tan peculiar que Zambrano la enuncia como todo lo contrario, esto es, como una fenomenología de la atemporalidad, “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. El medio del sujeto humano que es la temporalidad” (1992, 19). Según esto, entonces, la forma-sueño es propiamente el lugar de engarce de los órdenes temáticos de *los sueños y el tiempo*.

Ahora bien, el hecho de que los exégetas reconozcan la dominancia de la idea de la forma-sueño no significa que estén de acuerdo a propósito de los ingredientes que la constituyen (como veremos detalladamente en los lugares pertinentes de esta tesis), lo cual se debe sobre todo a la problematicidad del concepto zambraniano de sujeto, estructurado en niveles y apto para experimentar el fenómeno del tiempo según una multiplicidad de modalidades. Por lo pronto, y para calibrar la complejidad del asunto, puedo adelantar que, en el transcurso de este trabajo, entenderé la noción de forma-sueño como una sinécdoque particularizante de la subjetividad zambraniana, es decir, como una instancia dinámica que representa a escala las vicisitudes de la vida humana, en la medida en que vincula los componentes de la persona (la psique y la conciencia) con los modos de la temporalidad (la duración, la atemporalidad y la sucesión) según los tres regímenes de actividad espiritual del individuo (el dormir, el soñar y el estar despierto) y en aras de que éste alcance su meta existencial: la autocomprensión.

Pero el disenso de los especialistas acerca de la forma-sueño obedece también a estos otros factores, que discutiré en su debido momento: el predominio de la glosa acrítica,

impresionista, sobre el comentario riguroso (Bernárdez 1999, Fuentes 2004, Bigardi 2007); la escasa atención prestada a los minuciosos e indispensables análisis de los modos temporales y de los mecanismos de interacción entre el sueño y la vigilia, entre la psique y la conciencia, que Zambrano realiza en *Los sueños y el tiempo*, una desatención disculpable hasta el año en que se publicó este libro, 1992 (y por lo tanto admisible en Maillard 1992, pero ya no tanto en Ortega 1994, y en absoluto en Lizaola 2008); la muy frecuente negativa de los estudiosos a esclarecer el pensamiento zambraniano a la luz de la fenomenología canónica, es decir, la husserliana (salvo en López 2007 y Moreno 2008); por último, la repulsa a emprender un cotejo cabal de la teoría de los sueños de la andaluza con la del psicoanálisis clásico (actitud de rechazo que todos los exégetas que conozco practican, y que heredan de la envidia con que la propia filósofa –muy idiosincrásicamente, según veremos– se opuso a Freud), teoría a la que, muy a su pesar, le debe bastante.

Enmendar estas fallas, en la medida de mis posibilidades –y asumiendo como *corpus* de estudio los dos libros señalados (sin que ello impida la consulta de otros textos de la filósofa)–, es uno de los motivos que me ha llevado a escribir esta tesis, al que añado todavía uno más: la necesidad de subrayar la pertinencia del fenómeno de la narratividad en el universo de la forma-sueño zambraniana, un asunto sobre el que solamente algunos críticos (Maillard 1992, Russo 2001, Moreno 2008), como también veremos en el momento oportuno, han hecho observaciones relevantes; pero sólo eso: observaciones.

Así las cosas, los objetivos del presente trabajo son dos. Por principio de cuentas, alcanzar una descripción de la forma-sueño lo más rigurosa y detallada posible, y ello mediante la efectuación de tres pesquisas teóricas: la primera, fenomenológica, sobre la naturaleza de la temporalidad del sujeto zambraniano; la segunda, psicoanalítica, o,

mejor dicho, metapsicológica, en pos de la economía pulsional del “aparato psíquico” de dicho sujeto; la tercera, narratológica, a propósito de la contextura mimético-diegética de los sueños en el pensamiento de la andaluza. Una vez cumplida esa meta, me propongo sintetizar los hallazgos de aquellas pesquisas en otras dos reflexiones: la primera, a propósito del concepto de identidad personal que la estructura de la forma-sueño faculta; la segunda y última, enfocada en evaluar qué tan provechoso para la consecución del proceso de devenir persona resulta el trabajo onírico en el modelo antropológico que Zambrano propone en sus libros sobre la forma-sueño. Lo que resta de la tesis, por lo tanto, está formado por cuatro apartados más (II a V) y una conclusión (VI).

En el primero de ellos confronto la poco canónica fenomenología zambraniana de la temporalidad con la formulación estándar del tópico por parte de Husserl, así como con el concepto bergsoniano de duración, y con las teorías aristotélica y agustiniana sobre el tiempo, en la medida en que estas dos últimas son el punto de referencia más lejano en la tradición filosófica al que se remontan las modernas fenomenologías de la temporalidad; adicionalmente, hago una breve digresión sobre el pitagorismo y su influencia en la noción de tiempo cosmológico en el pensamiento de la andaluza. El resultado de esta indagación es establecer con claridad los escurridizos límites con que Zambrano distingue el tiempo del mundo, del tiempo del organismo, y del tiempo del espíritu, por un lado; pero también exponer los mecanismos que le permiten al sujeto moverse dentro de la estructura del tercero de esos tiempos, el propiamente fenomenológico. En lo tocante a este último asunto, explico las transacciones anímicas necesarias para la circulación del sujeto por las estaciones temporales de la duración, la atemporalidad y la sucesión.

En el siguiente apartado (III), me ocupo de esas mismas transacciones, pero interpretadas en clave freudiana, y haciendo un esfuerzo constante por no deformar el objeto de estudio con el instrumental psicoanalítico. Muestro ahí que el dispositivo regulador de la economía pulsional del sujeto zambraniano es la actividad onírica, y explico cómo trabaja la forma-sueño a favor de la salud y el crecimiento anímicos del mismo. Sobre este tema, conviene anticipar lo siguiente: según María Zambrano, el humano vivir es posible en virtud de la alternancia entre la vigilia y el sueño; si no se soñara, la persistencia homogénea y sin fisuras de la vigilia impediría que el sujeto reconociera su psique, y se reconociera en ella; si no se pudiera estar despierto, el absolutismo de la psique impediría la actividad consciente del sujeto y, con ello, la apertura de éste al mundo y a la intersubjetividad. En términos psicoanalíticos: *no poder soñar* conduce a una mutilación psicótica del *yo* respecto del *ello*; pero *no hacer otra cosa que soñar* impide el establecimiento del que Freud llamó “proceso secundario” (y del concomitante “principio de realidad”) y confina al sujeto al ámbito más embrionario del desarrollo psíquico: el de la satisfacción alucinatoria del deseo. Así las cosas, la filósofa andaluza piensa que la única manera de mantener el sujeto una alternancia saludable entre la vigilia y el sueño, entre la conciencia y la psique, es mediante una “correcta” forma de soñar, entendiendo por ello una actividad onírica que, durante el proceso de la vida del individuo, lo ayude a convertir a la psique *a* la conciencia. Lo digo así, convertir *a*, y no convertir *en*, porque no se trata de subsumir al *ello* en el *yo* hasta que no quede residuo de actividad libidinal inconsciente, sino más bien de reconciliar al *ello* con el *yo* y hacer cada vez más armoniosa la comunicación entre las dos instancias de la subjetividad –los *ínferos* del alma y el entendimiento– para que la vida, ni se enajene en el campo de lo noético puro, ni se refugie *regresivamente* (en términos freudianos) en una psique placentaria que le impida “nacer”, devenir

cabalmente persona. Es ésta una meta que la filósofa expresa sibilinamente así: “Hay que dormirse arriba en la luz. Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio” (1993, 39); lo cual es solidario del *motto* zambraniano más conocido –el humano es “el ser que padece su propia trascendencia” (1992, 18)–, así como de la bien humorada sentencia: “una vez que se ha nacido, sea delito o no, no hay más posible escapatoria que el acabar de nacer tanto como sea permitido” (2010, 90). Ahora bien, de la actividad mediadora del onirismo se encarga la forma-sueño; gracias a ella se engarzan la psique y la conciencia en el acto de soñar; como veremos, la autora concibe este nexo como un “hospedaje” del *yo* en el *ello* que permite al segundo ceder al primero un conglomerado de contenidos psíquicos, cesión que ocurre en el presente puntual, aorístico pero aun así distendido, de la atemporalidad; cada paquete psíquico cedido al *yo* es un sueño. Por cierto, Zambrano distingue diversas clases de sueños, pero en todos los casos la configuración de los mismos es más o menos obviamente diegética (lo digo así, porque inclusive los que Zambrano llama sueños “monoeidéticos” o “jeroglíficos”, y que parecen ser de naturaleza icónica, compendian una fábula en embrión, esto es, son relatos comprimidos). Esto conduce mi investigación al ámbito de la narratividad.

Me ocupo de ella en el apartado IV, el más nutrido de la tesis. Ahí –haciendo dialogar a la andaluza con el Ricoeur de *Tiempo y narración*– explico dos cosas más. Por una parte, me ocupo de interpretar el proceso de la *Traumarbeit* zambraniana en los términos de la “triple mimesis” ricoeuriana. Como es sabido, según el filósofo francés la narratividad comprende tres dimensiones configurativas que, en su terminología, reciben el nombre de mimesis (cf. Ricoeur 1998, 113-161). El concepto de *mimesis I* alude al plano de la prefiguración del relato, esto es, a los elementos del universo

prediscursivo de la vida humana (“sujeto de la acción”, “acción significativa”, “acontecimiento”, por ejemplo) estructurados por la temporalidad y constitutivos de una “semántica de la acción” que orienta la posterior conformación de la diégesis en el plano lingüístico. *Mimesis II* se refiere a la configuración narrativa propiamente dicha del relato; se trata del cuerpo discursivo de la diégesis, susceptible de un análisis narratológico o semiótico. *Mimesis III*, por último, constituye el campo de la refiguración, instancia localizada en el ámbito de la lectura del relato, y que instituye la dimensión cabalmente hermenéutica de la narratividad, en la medida en que solicita una apropiación de lo narrado (en lo leído) y provoca una transformación del intérprete a través de dicha apropiación. Ahora bien, en el pensamiento de María Zambrano esos relatos que son los sueños se construyen a partir de vivencias dolorosas que se sedimentan en la psique del sujeto y son rememoradas durante la actividad onírica con el propósito de transfigurarlas e incorporarlas a la persona para sanarla y enriquecerla. En este orden de cosas, si los sueños son actualizaciones y modificaciones de dichas vivencias, éstas solamente pueden articularse en la trama de una historia onírica porque estructuralmente ya la prefiguran; es decir, en la matriz del sueño zambraniano se guardan esos elementos que Ricoeur llama prediscursivos o prenarrativos (*mimesis I*). En segundo lugar, si soñar es una manera de hacer memoria, implica entonces la distensión del recuerdo en el tiempo y, por lo tanto, un despliegue rapsódico de lo recordado según cierta gramática y cierta semántica (*mimesis II*). Por último, si los sueños, en virtud de su poder revelador, colaboran con el devenir-persona al grado de que facultan una resurrección de la vida, una “vida de segundo grado” (Zambrano 1992, 33), tienen entonces el poder de refiguración o transformación hermenéutica en el que Ricoeur cifra la virtud última de la narratividad (*mimesis III*).

Todavía en el apartado IV explico la diferencia entre los zambranianos “sueños de la psique” y los “sueños de la persona” –distinción que se apega en lo general a la que Freud estableció entre los “sueños del *ello*” y los “sueños del *yo*”–, y aclaro la índole de los “monoeidéticos”, sueños que sirven de puente entre los dos tipos previos. Hago ver que, aun cuando los “de la psique” son más “noveleros” y los “de la persona” casi fotográficos, la más cabal configuración de los primeros en forma de relato es proporcional a una mayor opacidad del sentido de lo soñado, en tanto que en el caso de los segundos, su aparentemente escasa narratividad es solidaria de un mayor “trabajo de autognosis” por parte del sujeto; muestro también que no se puede tener “sueños de la persona” si no se comienza con los “sueños de la psique”, lo cual ilustra, tanto el propósito ontogenético del soñar, como el modo paulatino de darse la experiencia de autoconocimiento que el soñar faculta, una experiencia que apunta, en último análisis, a la aceptación anímica de la muerte, a la que Zambrano llama “sueño paradigmático, total, acabado, absoluto, insoluble” (1992, 157), y concibe en términos no demasiado divergentes de los de Freud en *Más allá del principio del placer*: “La meta de toda vida es la muerte” (1920, 2526).

En virtud de esto último, en este mismo apartado hago un ejercicio comparativo entre la idea zambranianiana de la muerte y la de otros filósofos con los que su pensamiento se comunica: San Agustín, Max Scheler y Martin Heidegger; de dicha comparación se desprende que, también en los términos de la fenomenología y no sólo en los de la energética metapsicológica, Zambrano concibió la vida humana como un curso teleológicamente orientado, que extrae su sentido pleno de su final.

En el apartado V estudio de forma más localizada o puntual los mecanismos que Zambrano pone en juego en sus libros sobre la forma-sueño para la consecución de la identidad personal. El concepto guía proviene aquí, una vez más, de Paul Ricoeur. Se

trata de la noción de ipseidad, de acuerdo con la cual la identidad humana no es producto de un acto cogitativo puntual, sino de la capacidad del sujeto para asimilar, en el ámbito de su conciencia, la distensión del tiempo, tanto del ya vivido como del que aún le queda por vivir. Ahora bien, la clave para lograr esta asimilación se encuentra en el corazón mismo de la conciencia en tanto que estructura intencional, es decir, dotada de una distancia interior que la desdobra en un polo noético y otro noemático, gracias a la cual puede concebir los objetos como diferentes de ella y, en último análisis, separarse de sí misma mediante el acto de la reflexión (en la medida en que la instancia reflexiva faculta que el sujeto se duplique y se convierta en objeto para sí mismo). Pero la instauración de la conciencia reflexiva tiene en el pensamiento de Zambrano su punto de partida en una forma más oscura, inmediata y primigenia de apercepción: el saber de sí según la carne; por ello, no estudio la estructura de la ipseidad solamente con base en la filosofía de Ricoeur, sino también en la de otro fenomenólogo francés cuyas ideas sobre el cuerpo son afines a las de la andaluza, Michel Henry, así como en los perspicaces análisis de fenomenología genética de la conciencia realizados por Edmund Husserl y Hans Blumenberg.

En las conclusiones de la tesis hago una última reflexión sobre el alcance terapéutico del soñar en el pensamiento zambraniano. Me enfoco sobre todo en el carácter problemático de la muerte como compendio y meta de la vida onírica del sujeto. Llevando a Zambrano a dialogar otra vez con Blumenberg y con Freud, pero ahora sobre el tópico antropológico del consuelo, encuentro que la andaluza reconoció con lucidez que la tristeza y el dolor humanos no tienen remedio, pero también tuvo la creatividad y la entereza suficientes para construir un pensamiento filosófico según el cual los sueños son un paliativo, un tónico y un galardón.

Por último, me interesa cerrar esta introducción con un apunte sobre la naturaleza predominantemente analítica de mi trabajo. Jesús Moreno Sanz, uno de los más ilustres exégetas de la obra de María Zambrano, y sin duda el que más a fondo la conoce de todos los que la estudiamos, lamenta la escasez de críticos que sepan apreciar conjuntamente los ingredientes filosóficos y los místicos (tan abundantes) del pensamiento de la andauza. Según él, el trabajo hermenéutico con una filosofía tan escurridiza y a ratos opaca como la zambraniana pone a prueba la sensibilidad y destreza “musicales” de quien lo emprende, de tal manera que salir bien librado del asunto:

dependerá mucho [...] de cómo se interprete –y los oídos y las *manos* que se tengan para escuchar e interpretarla– la propia visión de Zambrano, con sus múltiples *ambivalencias* o *polivalencias* con que tiende a ver diversos trasfondos y consecuencias de ellos, múltiples notas, que si no se atiende al acorde final que producen, tras también diferentes *series* de *discontinuidades* y *vacíos* y *silencios*, entonces, intentada *tocar* unilineal y analíticamente, puede provocar graves ofuscaciones, o sin más [...] que como, en realidad, uno no oye nada llega a la conclusión de que no hay nada que oír, o que lo que se oye es deslavazado. O peor aún, a base de tener un oído y unas manos puramente *miméticas* y *recitativas*, conseguir mimetizar y recitar sin ton ni son las fórmulas zambranianas como recitativos de una profundísima sabiduría que de ninguna manera se da a ver y oír, sino bien al contrario se la tapia con evanescencias, opacidades y turbiedades. De forma que, curiosamente, vendrían a coincidir los intérpretes *analíticos* y los *poéticos-místicos* en ofrecer la misma versión opaca y turbia de Zambrano. (2008, vol. II, 103. Las cursivas son suyas).

En lo que a mí respecta, acepto sin reparos mi condición de intérprete analítico. Tal vez toque la música zambraniana con un oído un tanto sordo para su tesitura mística y su color simbólico, y con unas manos monótonas y a ratos reacias a abandonarse a la cadencia de la melodía, pero también estoy seguro de pertenecer a la minoría beneficiosa: intérpretes “poético-místicos” sobran, y estorban. Espero por lo tanto contribuir con esta tesis al esclarecimiento de la partitura de esa pieza llamada forma-sueño, que otros, los virtuosos, sabrán ejecutar mejor.

## II. La estructura de la temporalidad en el pensamiento de María Zambrano

### 1. *Aclaraciones preliminares*

Diversos motivos dificultan una exposición cabal de la idea zambraniana del tiempo. Para empezar, el hecho de que se trata de un concepto equívoco, en la medida en que puede referirse tanto a la suma de varias modalidades de un mismo fenómeno que, juntas, conforman una unidad comprensiva (y así, la sucesión, la duración y la atemporalidad, engarzadas de forma específica, articulan la totalidad del Tiempo<sup>1</sup> –en mayúsculas–), como a uno de los dos ingredientes (el otro es el movimiento) que participan en la constitución de diferentes modalidades temporales (y así, la presencia o ausencia del componente tiempo –en minúsculas–, de la mano de la presencia o ausencia del componente movimiento, contribuye a distinguir entre sí a la sucesión, la duración y la atemporalidad); según esto, entonces, el tiempo es un formante del Tiempo. Adicionalmente, nótese, para mayor equivocidad, que una de las modalidades del Tiempo es la atemporalidad, y que en ella, como veremos más adelante, no se da como ingrediente el tiempo, sino sólo el movimiento, de modo que la atemporalidad es un Tiempo sin tiempo.

En segundo lugar, la diversificación del Tiempo zambraniano en las tres modalidades señaladas es solidaria de la disociación del sujeto en tres ámbitos de actividad psíquica: la vigilia (acorde con la sucesión), el dormir (acorde con la duración) y el soñar (acorde con la atemporalidad). Así, el campo del Tiempo y el campo del sujeto se apuntalan recíprocamente, y en vista de ello no es posible roturar los límites internos de uno sin demarcar a la vez los del otro. (Con todo, en este capítulo trataré de depurar lo más

---

<sup>1</sup> Existe otra modalidad temporal, a la que llamaré *kairós*, y que no incorporo como cuarta a estas tres, en la medida en que resulta del acuerdo entre ellas y carece de autonomía.

posible la descripción de la temporalidad, del ámbito del sujeto vinculado al sueño, salvo en los casos en que ello vuelva ininteligible la exposición).

En otro orden de cosas, también es dificultoso distinguir si para María Zambrano el Tiempo es una realidad cosmológica o fenomenológica, es decir, si se trata de la temporalidad del mundo, en la que se inscribe la temporalidad de lo viviente, en la que a su vez se inscribe la temporalidad de la conciencia; o bien, si de lo que se trata es en puridad de la temporalidad de la conciencia y de nada más<sup>2</sup>. En las páginas que siguen espero mostrar que Zambrano piensa en un Tiempo mixto y que habla sobre él en un sentido fundamentalmente fenomenológico, aunque sin dejar de sugerir que la temporalidad propiamente humana está configurada de tal manera que permite al sujeto relacionarse con el soporte biológico de su psique y su conciencia (el cuerpo) e inclusive con el devenir exterior a ese soporte, y esto independientemente de que en términos fenomenológicos sea imposible tener noción de un tiempo biológico o de un

---

<sup>2</sup> No hay consenso al respecto entre los estudiosos. Señalo aquí las divergencias entre dos de las más autorizadas (y pioneras) voces de la crítica zambranianista. Juan Fernando Ortega afirma: “Hay *tres tipos fundamentales de tiempo* para Zambrano: el *tiempo físico*, que es homogéneo y distendido en un proceso que va desde el pasado más remoto al futuro más lejano, hundiéndose sus extremos en el infinito; el *tiempo típicamente humano o tiempo de la persona*, que presentifica y reduce el tiempo distendido al presente, y en tercer lugar el *estado de atemporalidad*, que caracteriza la forma-sueño, donde esta ‘atemporalidad corre paralela a la pasividad del sujeto’” (1994, 87. Las cursivas son suyas). Por su parte, Chantal Maillard encuentra otra triada: “A) La *atemporalidad inicial*: privación de tiempo que tiene lugar tanto en el estado original del hombre como también en los sueños. No da cabida al pensamiento ni procura la suspensión necesaria para la visión objetual y reflexiva. En la atemporalidad –y en el sueño– no puede haber libertad. La libertad requiere de un tiempo sucesivo donde generarse y aplicarse. No hay detención, luego no puede haber decisión. B) El *tiempo sucesivo*: establecido por la conciencia. Un tiempo medible en pasado, presente y futuro. Es éste el tiempo de la persona: el de su libertad. En él puede ejecutarse la voluntad. Este tiempo de la conciencia es el “medio” de la vida humana. C) *Estados de lucidez*: ‘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’. Son estados propios de la creación y el pensamiento.” (1992, 79. Las cursivas son suyas). Saltan a la vista dos grandes diferencias de enfoque entre Ortega y Maillard: 1) en tanto que él reconoce un tiempo físico y dos tiempos humanos (el de la vigilia y el del sueño), ella concibe tres tiempos puramente humanos (distribuidos gradualmente según el grado de libertad de la persona incardinada en ellos); y 2) el hecho de que Ortega no toma en consideración en su triada esa excepcional vivencia de la temporalidad a la que yo llamaré *kairós*, y que Maillard sí incluye en su taxonomía y a la que se refiere como “estados de lucidez”. Por mi parte, estoy seguro de que ninguna de estas dos clasificaciones es adecuada, ni clara, ni completa: lo primero, porque los límites entre los posibles tiempos humanos y no humanos no están demarcados según un criterio fenomenológico; lo segundo, porque ninguno de los dos estudiosos ha tenido en cuenta que las modalidades temporales zambranianas se diferencian por sus formantes (el tiempo y el movimiento, especie de rasgos distintivos que, por arte combinatoria, originan las tres modalidades temporales que señalo en la página anterior); lo tercero, porque se ha excluido del campo del Tiempo a la duración (una de las tres modalidades).

tiempo cosmológico que no estén contruidos al interior de la conciencia por analogía con la forma del tiempo psíquico. (El peligro de una argumentación circular viciosa es aquí especialmente agudo).

Por otra parte, hay que añadir a la discusión un nuevo campo problemático: Zambrano concibe la forma básica del Tiempo, esto es, su modalidad más primitiva (la duración), como un flujo, y en ello su pensamiento se adscribe a una larga tradición de filósofos que han pensado el asunto de esa manera: Agustín, Bergson y Husserl, por citar a los más importantes. Pero, a diferencia de ellos, para quienes la continuidad ininterrumpida del flujo temporal es la condición *sine qua non* de la integridad o consistencia del mismo, y para quienes la noción de instante, o de corte discrecional de ese continuo, impide la constitución del flujo<sup>3</sup>, para Zambrano es indispensable que el flujo del tiempo se interrumpa o escanda, pues de otro modo el Tiempo sería una plenitud de la que el sujeto no podría emerger, en la que no encontraría el lugar ni la manera de conformarse como sujeto<sup>4</sup>. Dicho de otro modo, sin la noción de *síncopa*, sin la escansión de lo continuo como discreto, sin la cesura, la idea del Tiempo zambraniano

---

<sup>3</sup> El problema lo señaló Agustín en las *Confesiones*: si se concibe el tiempo a partir de la noción de instante, y si el instante es un átomo de tiempo, es decir, un punto aorístico (sin horizonte anterior ni posterior), que no dura, inextenso, ¿cómo entonces podrá formarse una extensión continua –el tiempo como flujo– mediante una suma de inextensiones? La solución agustiniana a esta aporía es, como se sabe, la postulación de un tiempo fundado ya no en el instante como punto, sino como distensión. Cf. Agustín, *C XI*, 15, 20; 21, 27 y 28, 37. Volveré sobre esto en II, 3.1.

<sup>4</sup> Como se verá a lo largo de todo este trabajo, la constitución de la subjetividad zambraniana no es una operación ni puntual, ni ejecutada solamente en el ámbito de la temporalidad, sino dinámica, y además incluyente de una labor cognoscitiva cuyo campo más fértil es el onirismo. Por lo pronto, en lo tocante al trabajo del sujeto con el tiempo, tiene razón Sergio Sevilla al afirmar que “el carácter activo del sujeto en su relación con la temporalidad profundiza su plenitud vital” (1997, 99), dicho con el que concuerda Maillard cuando anota que “la libertad requiere de un tiempo sucesivo [es decir, sincopado] donde generarse y aplicarse” (1992, 79), así como Gabriele Blundo –“la conciencia activa puede surgir sólo solidariamente al tiempo, y no hay tiempo, para Zambrano, sin un vacío, una discontinuidad en la cual la conciencia pueda elevarse y, diferenciándose del objeto, establecer un ‘antes’ y un ‘después’” (2004, 10)– y también María Joao Neves –“durante la vigilia hay tiempo, un tiempo divisible en pasado, presente y futuro, división que supone la existencia de rupturas en el tiempo continuo, pequeños cortes que son como poros que permiten el surgimiento del pensamiento, de la libertad y de la acción” (2004, 45)– e inclusive Julieta Lizaola: “antes de obtener una *visión completa* del tiempo, el hombre sufre un encuentro con él, una fractura que posibilitará la salida de la continuidad atemporal para inaugurar su entrada en la discontinuidad y, por tanto, para irrumpir en la realidad” (2008, 71-72. Las cursivas son suyas), por mucho que el adjetivo “atemporal” no le convenga, a mi entender, al tiempo continuo, en la medida en que la atemporalidad no fluye, como sí lo hace (y sin interrupciones) esta otra modalidad del tiempo: la duración.

no alcanza su formulación óptima. Aunque en este párrafo no me ha sido posible explicar por qué sucede así, baste por el momento insistir en que en este tópico –es decir, el del conflicto entre lo *continuo* y lo *discreto* en el ámbito de la temporalidad– la filósofa andaluza piensa a contrapelo de la forma, digamos, canónica de las fenomenologías de la temporalidad, para las cuales la discrecionalidad es siempre algo que el pensamiento analítico añade a la continuidad del tiempo psíquico puro, de modo que dicha discrecionalidad no es ingrediente o formante del tiempo, sino más bien producto de la operación mental de computarlo.<sup>5</sup>

Del campo temático recién señalado se desprende todavía una particularidad más: pese a la raigambre fenomenológica de la reflexión zambraniana –y a mi parecer como una poderosa razón para entender por qué la andaluza construye una idea del Tiempo como un flujo que *tiene* que cortarse–, hay un sustrato mítico o *cuasi* mítico en esta filosofía de la temporalidad: cierta cosmogonía pitagórica según la cual la escansión aritmética de una continuidad originaria faculta la existencia tanto del mundo como del alma. A su vez, este sustrato mítico ayuda también a comprender por qué hay una liga vital y decisiva entre la escansión del continuo temporal y la constitución del sujeto como conciencia separada de una continuidad psíquica, e inclusive biológica, asunto al

---

<sup>5</sup> Con todo y que la de Bergson no es una filosofía fenomenológica en sentido estricto, su acercamiento a la temporalidad desde la perspectiva de los contenidos de la conciencia lo avecina mucho más a Husserl que, por ejemplo, a Aristóteles. Traigo al filósofo francés a colación en la medida en que a él se debe una de las formulaciones más claras de la idea de que el tiempo numerado es una degradación del tiempo vivido, y de que la escansión del continuo temporal en segmentos discretos resulta en una “espacialización” del tiempo. Valga como ejemplo este pasaje: “Para imaginar el número cincuenta [...] se repetirán todos los números a partir de la unidad; y cuando se haya llegado al cincuenta, se tendrá la creencia de haber construido ese número en la duración y sólo en la duración. Y es indiscutible que se habrán contado así momentos de la duración en vez de puntos en el espacio; mas la cuestión es saber si no es con puntos del espacio con los que se habrán contado los momentos de la duración. Es ciertamente posible percibir en el tiempo, y sólo en el tiempo, una sucesión pura y simple pero no una adición, es decir, una sucesión que termine en una suma” (1999, 63). A propósito de Aristóteles, de su definición del tiempo como “número del movimiento según el antes y el después” (*F* IV, 219b, 1-2), de la forzosa implicación de la actividad noética en el concepto de número, y de la posibilidad de reinterpretar el carácter discreto del número en términos de continuidad fenomenológica, tendré ocasión de hacer algunas observaciones más adelante.

que me referiré cabalmente cuando me ocupe de la dimensión *kairológica*<sup>6</sup> del Tiempo zambraniano.

Por último, aunque no al último, conviene también señalar que el discurso filosófico de María Zambrano no es retóricamente neutro; mejor dicho, no es trópicamente neutro: la prosa zambraniana es pródiga en figuras, de modo que los asuntos que ella trata suelen comparecer en la escritura articulados en forma de símiles, metáforas, metonimias... No es mi intención detenerme en este aspecto de la obra zambraniana, pero no se debe perder de vista que la equivocidad de su concepto del Tiempo obedece también a la naturaleza estilística del discurso que lo expone<sup>7</sup>.

## 2. *El sustrato mítico del concepto de Tiempo*

Antes de abordar la descripción del tiempo fenomenológico, tal como Zambrano lo desarrolla en *Los sueños y el tiempo*, me parece mejor aclarar la deuda que en este rubro tiene su pensamiento con el pitagorismo, un asunto del que ella se ocupa sobre todo en “La condenación aristotélica de los pitagóricos”, ensayo clave del libro *El hombre y lo divino*.

Por más de un motivo le interesan el pitagorismo y el orfismo a María Zambrano. Fundamentalmente, encuentra en esas corrientes heterodoxas de la tradición occidental una reivindicación de lo anímico, de lo tímico, frente a lo puramente racional, misma

---

<sup>6</sup> Entendiendo por *kairós* un tiempo oportuno, es decir, valorado cualitativamente desde el ámbito de los intereses humanos, por oposición a *chronos*, en tanto que simple discurrir homogéneo. Cf. Marramao 2008, 11-26. Según comprende el concepto este autor, “*Kairós* se aleja de la típica recepción moderna del término (‘momento instantáneo’ u ‘ocasión’) y pasa a designar, lo mismo que *tempus*, una imagen muy compleja de la temporalidad que nos remite a *la calidad del acuerdo* y de *la mezcla oportuna* de elementos distintos, exactamente igual que el tiempo atmosférico” (*ibid.*, 15). Mostraré que en Zambrano lo que se busca es el acuerdo de los distintos estratos de la temporalidad psíquica con miras a lograr la plenitud vital del sujeto.

<sup>7</sup> Diversos autores se han ocupado de esto. La mejor descripción que conozco de la contextura estilística de la prosa zambraniana es la de Bundgård 2000. Según esta autora, Zambrano escribe de una manera no poética, sino “poetizante”, lo cual significa que utiliza ciertos recursos trópicos en el campo de una enunciación modalmente neutra, como lo es la expositiva, apta para la veridicción y compatible con los contenidos conceptuales del discurso filosófico. Cf. *op. cit.*, 430 y ss. He estudiado con cierto detalle la contextura retórica de la prosa zambraniana en Astey 2010, 37-75.

que concuerda con su propósito de construir una filosofía del *sentir originario*, un “saber sobre el alma”, una filosofía impregnada de un fuerte carácter soteriológico<sup>8</sup>, sobre todo si se tiene en mente que para Zambrano el predominio de la racionalidad “positivista” durante la época moderna significa la marginación, o inclusive la cancelación, de la parte nuclear de la vida humana: el alma –sede del sentir visceral, más que de las operaciones intelectuales, aunque también entendida como matriz de la conciencia<sup>9</sup>–, un alma necesitada de salvación por parte de un discurso filosófico diferente al del racionalismo *tout court*. En este mismo orden de cosas, la naturaleza relacional y numérica de la ontología pitagórica resulta compatible con la idea zambraniana de que la vida anímica se despliega en el tiempo según cierta proporción o ritmo.<sup>10</sup>

Señala Zambrano en el mencionado ensayo de *El hombre y lo divino* que el punto de partida de la filosofía pitagórica fue el “Tiempo primario [...] sagrado [...el] viejo

---

<sup>8</sup> Sería ocioso glosar pormenorizadamente este desde hace décadas lugar común de la exégesis zambraniana. Para dar a mis lectores una idea de la amplitud y relevancia de lo anímico –tópico que acompaña explícitamente a la filósofa desde su temprano ensayo “Hacia un saber sobre el alma” (1934)– en la obra de la andaluza, consigno aquí tan sólo lo que al respecto dice Jesús Moreno Sanz en su muy reciente y exhaustivo *El logos oscuro*: “Para Zambrano, las máximas potencialidades humanas yacen enterradas en ese *logos oscuro* trágico y místico que precisamente comenzó a dar a ver el nacimiento mismo de la filosofía en su momento más auroral, y al propio compás de la poesía y la tragedia, pero que de inmediato fue sumergido por una razón ávida de claridades uniformes, manejables e instrumentalizables [...] Esta pensadora va a tratar de sumergirse bajo tal *aporía* mediante una singular concepción antropológica cuya base estará en una no menos original filosofía de la afectividad y la respiración que se ofrece también como un pensar los saberes trágicos, místicos y tradicionales [...] Pues el hombre y toda una cultura habrán de reaprender a conexiónarse con las fuentes de su sentir más íntimo y desde la base de la más corporal respiración [...] En esta filosofía de la afectividad y de la respiración ocupará un lugar central la investigación de los sueños –una cierta filosofía onírica entonces– por encontrar que es en ellos donde está la clave para comprender las reales posibilidades humanas de integrarse a sí mismo y conexiónarse de nuevo con todo el universo. (2008, vol. I, 19-20).

<sup>9</sup> En *Los sueños y el tiempo*, Zambrano distingue con bastante rigor entre la psique como ámbito del sentir y del sueño, y la conciencia como ámbito del raciocinio y de la vigilia; ello no obstante, el concepto de sujeto abarca los dos ámbitos. Ahora bien, en “La condenación aristotélica de los pitagóricos”, aunque Zambrano se refiere sólo al alma, piensa en ella como la suma del sentir y del razonar, pues de otro modo no podría interpretar el cómputo del tiempo como actividad anímica, y esa interpretación es el concepto maestro de la genealogía de la psique que la autora propone en dicho ensayo. Valga esta nota también para advertir que, en lo que sigue, cuando escribo ‘alma’, estoy pensando siempre en el raciocinio, y no sólo en la sensibilidad.

<sup>10</sup> Una exposición breve de este aspecto de la antropología filosófica zambraniana puede encontrarse en Lizaola 2008, 229-252. Sobre el sentido soteriológico del pitagorismo, véase Rius Gatell 1998; sobre el carácter relacional de la ontología pitagórica y su manifestación como analogía proporcional, cf. Beuchot 2004; sobre la crítica de Zambrano al racionalismo, cf. Sánchez Benítez 1998.

Cronos de las teogonías” (1955, 74), y también que “el gran trabajo de Pitágoras debió ser racionalizar ese tiempo primario, devorador, más activo que el *apeiron* de Anaximandro. El viejo Cronos que se alimenta de sus hijos, dios de todos los antiguos, el más abisal, el que manifiesta el abismo sin fin del tiempo, la infinitud más aterradora, para una mente griega, que cosa alguna” (*loc. cit.*). Según la interpretación zambraniana, los pitagóricos hicieron de los números discretos, en conjunción con su expresión musical, un instrumento apotropaico capaz de interrumpir el continuo primigenio, de abrir un hueco, un ámbito vivible, en la plenitud inhóspita del tiempo primordial:

Las fórmulas matemáticas conservarán siempre las huellas de su origen mágico, operante, activo. Los números sagrados que conservaron plenamente los pitagóricos eran como las fórmulas de la física moderna desintegradora del átomo, operantes, instrumentos de dominio y de acción oculta, no razonable enteramente [...] Y el canto y la lira —armonía que es razón, pero también y siempre evocación— otra acción mágica, atraedora de almas, de recuerdos [...] Lo que se revela y se hace accesible por la música son los infiernos del tiempo de la naturaleza, del alma entre la vida y la muerte, que hubo de atravesar para saberse a sí misma y ponerse a salvo. El simple sentir del tiempo es ya infernal. El número lo reduce, lo racionaliza. Cuando estamos presos del sentir del tiempo, contar es una actividad aplacatoria, una especie de rito. El horror del tiempo se aplaca primeramente por la monotonía. El tiempo simplemente numerado es la primera victoria sobre Cronos, el tiempo primario que no da cuentas ni razones (*ibid.*, 74-75).

Como es evidente, en este pasaje la autora distingue dos tiempos: el continuo o “primario”, asociado a Cronos; y el discreto o “simplemente numerado”, asociado al alma humana. Ahora bien, si se lee con cuidado lo que dice Zambrano, surge la perplejidad: el tiempo primigenio es de índole cosmológica, en tanto que el tiempo numerado es de naturaleza psíquica. Se entrecruzan aquí, lo mismo que en otros textos de la andaluza, un tiempo físico y un tiempo anímico; es más, se afirma que el tiempo anímico es el resultado de una operación noética —el cómputo— realizada sobre la materia continua del tiempo físico; inclusive se sugiere que el proceso mental de contar el tiempo es de algún modo solidario de la génesis del sujeto, de su parte consciente

cuando menos; dicho de forma más atrevida: creo que Zambrano sugiere aquí lo que dirá con más precisión en *Los sueños y el tiempo*: que la segmentación del tiempo, que el paso de lo continuo a lo discreto, es la génesis de la conciencia, de la parte del alma que “sabe de sí”, en este caso numerando (“atravesando los infiernos del tiempo de la naturaleza”), y numerando se desprende del continuo irreflexivo donde yacía, “esa especie de placenta de donde cada especie de alma se alimenta y se nutre sin saberlo” (*ibid.*, 73).

Para entender mejor todo esto, creo que conviene tener presentes algunas de las fuentes órficas y pitagóricas que Zambrano interpreta. Además de un pasaje de Proclo que ella misma cita –“este Cronos inmortal del consejo eterno engendró al éter y un torbellino inmensamente grande por cada lado; ningún límite había abajo, ni fondo, ni sostén alguno” (*ibid.*, 74)–, y que evidencia la índole primigenia del tiempo cosmológico, considero interesante citar este otro, del himno órfico dedicado a Crono, en donde puede apreciarse el carácter voraz y dominante del dios: “Padre de los bienaventurados dioses y de los hombres, perennemente joven, fértil en recursos, inmaculado, forzudo, valeroso Titán, que todo lo consumes y, a la vez, lo engrandeces, que posees, por el ancho mundo vínculos irrompibles.” (*HO*, XIII, 1-5). Por otra parte, a propósito del carácter aplacatorio que Zambrano confiere al tiempo numerado, no está demás recordar que Porfirio, en su *Vida de Pitágoras*, señala que su biografiado “con sus cadencias rítmicas, sus cantos y sus ensalmos mitigaba los padecimientos psíquicos y corporales” (30, 1-2). Pero esto no es todo. Más importantes para la inteligencia de nuestro asunto –esto es, del tránsito del tiempo continuo al discreto y la concomitante génesis de la conciencia en el acto de numerar– es este pasaje de la *Física* aristotélica:

También los pitagóricos han dicho que el vacío existe y que ingresa en el cielo mismo desde el aire infinito, como si [el cielo] inspirara también al vacío, el cual distingue las naturalezas [de las cosas]; de modo que el vacío es una cierta separación y división entre las cosas que siguen unas a otras. Y esto sucede

primeramente con los números, pues el vacío divide la naturaleza de ellos. (IV 6, 213b).

De acuerdo con esta formulación aristotélica de la cosmogonía pitagórica, el principio de individuación de los entes mundanos es solidario del carácter discreto del número, en virtud de la acción, entre mítica y física, de un vacío extra-cósmico que se introduce en el pleno del mundo por una especie de respiración. Como dice Harold Cherniss:

The Pythagoreans posited a void for the purpose of explaining individuation, supposing that the world inhaled, as it were, the infinite breath outside its boundary. This inhaled void, they thought, was the principle which separated and delimited consecutive objects, and existed first of all in numbers since it is void which distinguishes the numbers from one another (1983, 147-148).

Ahora bien, lo interesante es que el propio Cherniss señala que Aristóteles, “elsewhere [frag. 201] refers to a Pythagorean explanation of time, that which represented time as being inhaled by the cosmos from the void outside”<sup>11</sup> (*ibid.*, 214). Así las cosas, la imagen cabal que Aristóteles se hizo de esta cosmogonía pitagórica implica que el tiempo es a una misma vez la materia continua que el cosmos incorpora del vacío exterior, y la resultante escansión de esa materia en segmentos discretos, individuados en forma de números.<sup>12</sup> Dicho de otro modo, el tiempo tiene dos aspectos: el continuo informe, y el discreto formado.

María Zambrano, en su reelaboración de estas ideas, es especialmente sensible a varias cosas: primeramente, al hecho de que el concepto completo de tiempo no se refiere al continuo en puridad, sino al continuo segmentado, incorporado al cosmos por el número, “exteriorizado”; pero en segundo lugar, y de la mano de lo anterior, le resulta necesario a nuestra autora implicar al alma en el tiempo numerado, pues si no

---

<sup>11</sup> Cherniss también apunta: “Aristotle calls this inhalation from the infinite ‘time and breath and the void that at all times distinguishes the fields (χωρὰς) of each and every thing’” (1983, 148).

<sup>12</sup> El propio estagirita explica que: “Los pitagóricos (dicen que el número es) uno, el matemático, pero afirman que no está separado, sino que las sustancias sensibles están compuestas de él. Sostienen, en efecto, que el cielo íntegro está fabricado de números, aunque no de unidades abstractas, ya que piensan que las unidades tienen magnitudes” (*M*, XIII 6, 1080b).

ella, ¿quién numera?<sup>13</sup> Así, en el contexto de la ontología pitagórica –una ontología en que las sustancias no son propiamente tales puesto que “si es el número el que conforma y expresa la estructura de la realidad [...] las cosas quedarían desencarnadas [...] descorporeizadas<sup>14</sup>” (1955, 71), una ontología en que “el universo sería un tejido de ritmos, una armonía incorpórea”– Zambrano recapitula su interpretación de la idea de tiempo diciendo:

El abismo del tiempo se ha vaciado, exteriorizándose. Es un modo de hacerse accesible. Es lo más equivalente a la manifestación de las cosas materiales, a las cosas sustantivadas, al mundo plástico que existe en el espacio cuando es bañado por la luz. El tiempo, sentido desde el viejo dios Cronos, no es el tiempo interior, el que sentimos en nosotros mismos y en nuestra vida los hombres de hoy. Es el tiempo cósmico, el tiempo sustancia de las cosas todas, abismo de la realidad. El ritmo y el número lo revelan, lo hacen aparecer y manifestarse, lo que es en él someterse, aplacarse. La máxima realidad que de él se arranque será el alma. El alma [...] el único punto de partida inmediato, no cósmico, para el hombre; descubierto en su aventura, no personal de cada uno sino en la aventura genérica del alma, que es viaje a través del tiempo. Su aventura en y con el tiempo. (*Ibid.*, 79-80).

Además, la autora también pone especial atención a la metáfora biológica de fondo que opera en el discurso pitagórico: que la segmentación del continuo ocurra como respiración de un flujo le permite acercar el proceso físico de la ordenación del universo al proceso psíquico de la emergencia de la conciencia en el acto de numerar: “Las almas respiran en la armonía, respiran en el ritmo. La respiración de cualquier viviente, ¿no es ya ritmo?, el primero que el hombre percibe... y más que percibir, el ritmo que le

---

<sup>13</sup> Dice Aristóteles: “¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, *resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma*, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma. (*F*, IV, 223a 21-28). Sobre la implicación del alma en la noción de número del movimiento, Paul Ricoeur hace la siguiente precisión: “si hace falta un alma para contar *efectivamente* el tiempo, en cambio, el movimiento basta por sí solo para definir lo numerable, el cual es ‘algo del movimiento’ que llamamos tiempo. La actividad noética puede así permanecer implicada gracias a la *argumentación*, sin estar incluida en la *definición* propiamente dicha del tiempo” (1999, 650).

<sup>14</sup> Pasaje del que infiero que la andaluza no ha tenido presente el apunte aristotélico en *M*, XIII 6, 1080b, según el cual los pitagóricos sostienen “que el cielo íntegro está fabricado de números, *aunque no de unidades abstractas, ya que piensan que las unidades tienen magnitudes*” (las cursivas son mías).

acompaña, el ritmo que mide su vida instante a instante junto con el martillo del corazón<sup>15</sup>” (*ibid.*, 71).

Recapitulando: hay en el pitagorismo de Zambrano una génesis conjunta del tiempo numerado y del alma que numera. Esta alma, surgida del continuo en virtud de su propio acto de cortar el continuo, se arroga un tiempo propio, un tiempo psíquico, cuya descripción fenomenológica ya no expone la autora en el ensayo sobre los pitagóricos. Ello no obstante, al final de este capítulo me será indispensable retomar lo dicho en ese ensayo, pues la dialéctica interna del tiempo fenomenológico tiene sus propios vínculos con esa “aventura” del alma “en y con el tiempo”.

### 3. *El tiempo fenomenológico*

A lo largo de *Los sueños y el tiempo*, Zambrano desarrolla una compleja descripción de la temporalidad tal como el sujeto humano la vive, o mejor dicho, la “vivencia”<sup>16</sup>. Es decir, la autora se refiere al tiempo psíquico, interno o subjetivo, y no al tiempo del

---

<sup>15</sup> Señalan Sonia Prieto y Óscar Adán: “Para María Zambrano, la reunión del ‘ser’ en el hombre, en sus entrañas, se produce a través de la respiración [...] El ser humano, de este modo, debe acompañar su ritmo vital, esto es, su ritmo respiratorio, al del ‘ser’. En el sueño, afirma Zambrano, el durmiente que emprende la búsqueda de su propio ‘ser’ ha de saber ante todo controlar su respiración. Éste método permite advertir su fundamento en las prácticas inciatías de los pitagóricos” (1999, 114-115). Por su parte, Moreno Sanz concibe el pensamiento zambraniano como una empresa en la que: “todas las fenomenologías de la *percepción* son reconducidas a una *fenomenología de la respiración* como primera y más radical conexión con la realidad” (*op. cit.*, vol. II, 360). En mi trabajo reaparecerá el tópico de la respiración fundamental, si bien modificado en los términos de una *apercepción* somática del individuo en su propio cuerpo, entendida ésta como la forma más simple e inmediata de constitución de la subjetividad zambraniana. (V, 2.2).

<sup>16</sup> Pese a lo chocante del derivado verbal “vivenciar”, al menos tiene valor terminológico: en el ámbito de la fenomenología, vivencia (*Erlebnis*) se refiere en sentido lato a todos los contenidos de la conciencia, pero en sentido estricto el término mienta cada uno de los actos de aprehensión de la conciencia, actos que tienen carácter intencional, es decir, están estructurados como conciencia-de-algo, como captación noética de un contenido noemático al que la nóesis está orientada o dirigida (de ahí que Husserl hable de una conciencia que “intenciona” sus objetos, objetos que por cierto no son entidades fácticas del mundo exterior sino correlatos puramente ideales de los actos aprehensores de la conciencia). En el pensamiento de Husserl, hay una relación triádica entre la conciencia (*Bewusstsein*), su objeto (*Objekt*) y el modo de su aparición (*Erscheinung*); el término vivencia mienta al objeto ofrecido a la conciencia en la mediación de la *Erscheinung*, es decir, fenomenalizado, desconectado del mundo más allá de la conciencia y además modalizado por la propia *Erscheinung* sin que ello altere su contenido eidético, o esencial. Según esto último se pueden tener vivencias distintas de uno y el mismo objeto inmanente; por ejemplo, se puede captar a uno y el mismo objeto como percibido, como recordado, como fantaseado, como soñado, etc. Para todo esto, véase, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, § 36: “Vivencia intencional. Vivencia en general” (Husserl 1992, 81-83).

mundo. Sólo a partir de esta premisa puede entenderse el carácter equívoco de su concepto de tiempo: si el tiempo se dice de muchas maneras, es porque se lo vivencia de muchas maneras. Pese a que Zambrano ni se refiere al tiempo objetivo (llámesele cósmico, calendárico, público o vulgar<sup>17</sup>) ni discute su existencia, ni se ocupa de pensar de qué manera podrían engarzarse el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo, pese a todo ello, la autora sugiere que la temporalidad psíquica *stricto sensu* está alojada en una temporalidad corpórea, somática o visceral, que funciona como una especie de soporte hilético del tiempo cabalmente vivenciado por el sujeto. De este pre-tiempo, cuasi-tiempo o biot tiempo<sup>18</sup> del cuerpo dice Zambrano que:

es el latir mismo de la vida, o a lo menos con él se confunde; es su manifestación. Y el hombre que se dispone a vivir funde todos sus tiempos en el tiempo de la vida. Su latir se torna manifestación del latir elemental de la vida, se reúne en el

---

<sup>17</sup> La distinción entre un tiempo del mundo y un tiempo del alma es tan antigua, al menos, como el libro XI de las *Confesiones* agustinianas. La encontramos de nuevo en Husserl y en Heidegger, pero, mientras que Agustín y Husserl se desentienden con relativa facilidad del tiempo mundano para concentrarse en la descripción del tiempo interno, Heidegger, en razón de su interés por describir siempre al sujeto, no como conciencia teórica pura, sino como ente fáctico colocado *a priori* en una situación pragmática, elabora con más detalle la idea del tiempo objetivo (que él llama comprensión vulgar del tiempo). Según esto, las notas características de dicho tiempo son: a) significatividad: se trata del tiempo de la acción humana teleológicamente orientada, del “tiempo para hacer esto o aquello”, del tiempo que se aprovecha o se pierde; b) databilidad: se trata de un tiempo en el que todo punto presente se inserta en un tejido relacional con otros puntos temporales, es decir, está ligado a un antes y a un después que le confieren su posición como punto de actualidad (todo hoy, lo es de un determinado ayer y de un determinado mañana, por poner un ejemplo); c) distensión: el presente del tiempo “que mide el reloj”, irónicamente, carece de la puntualidad estricta que los relojes pretenden indicar, pues, por el hecho de que su actualidad está vinculada a la acción humana, el presente siempre es un breve lapso, un “mientras se hace esto o aquello”; y d) publicidad: se trata de un tiempo intersubjetivo que funciona como punto de referencia para la acción de diversos sujetos que convergen pragmáticamente en un mismo ámbito; es el tiempo del convivir, del ser-unos-con-otros (*Miteinandersein*). Como puede notarse, la interpretación heideggeriana del tiempo objetivo, con todo y que no lo confunde con el tiempo vivenciado en la conciencia, tampoco lo alinea con la comprensión cosmológica o naturalista del tiempo que puede encontrarse en las filosofías de Platón o Aristóteles. Como el propio autor señala: “Sabemos ciertamente que el mundo no es subsistente, no es naturaleza, sino sólo aquello que hace posible el que la naturaleza esté descubierta. Por esta razón designar este tiempo como tiempo de la naturaleza o tiempo que pertenece a la naturaleza, como con frecuencia se hace, es también inapropiado. No hay un tiempo de la naturaleza en la medida en que todo tiempo pertenece esencialmente al *Dasein* [ser-ahí]” (2000, 315). A propósito de la comprensión vulgar del tiempo, cf. *ibid.*, pp. 315-319.

<sup>18</sup> Tomo en préstamo el concepto y la palabra, de Marramao 2008. Ahí se define la “biotemporalidad” como la “realidad temporal de todos los seres vivos (incluido el hombre, si bien limitado a sus funciones biológicas). Aquí también se da una distinción entre los tres tiempos [presente, pasado y futuro], aunque en distinto grado según las especies, y el presente *consciencial* del nivel nootemporal [tiempo de la conciencia] se sustituye por el presente *orgánico* del proceso vital” (74). A su vez, Marramao define la nootemporalidad como “la imagen del tiempo que pertenece *exclusivamente* a la mente humana madura, a la conciencia. Un tiempo caracterizado por una clara y consciente distinción entre pasado y futuro, unos ilimitados horizontes de memoria y expectativa, un presente mental con fronteras variables en función de la atención” (*loc. cit.*)

concierto de todo lo viviente [...] 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, a otros modos de realidad, cuando entra en otros modos de tiempo. Este tiempo último, extremo, del que está sumido en la vida en sueño, no se abre en principio, es el simple latir que es el signo y función viviente. Es signo de la vida en el viviente, la vida misma que trabaja. Y en ello muestra, más que imperfección, indigencia; indigencia que es triunfo renovado... que podría no renovarse; un recomenzar, un recurrir, no un durar. Por eso es ya tiempo” (pp. 68-69).

En este pasaje es preciso aguzar el ojo hermenéutico para no quedar atrapado en la equivocidad de ciertas frases. Veremos en páginas posteriores que, de la multiplicidad de los tiempos propiamente psíquicos que Zambrano considera, hay uno, que la autora llama duración, y al que fácilmente podría confundirse con el “tiempo de la vida” del que habla aquí. No son lo mismo: la filósofa precisa que el biot tiempo es un recurrir, *no un durar*, recurrir marcado por el trabajo inconsciente, automático, del organismo; la duración es otra cosa, e implica ya un grado de conciencia. Además, se dice en este pasaje que el biot tiempo es “el último, extremo, del que está sumido *en la vida en sueño*”; sería muy peligroso confundir la expresión “la vida en sueño” con “el sueño” a secas; es decir, Zambrano no está refiriéndose aquí ni al tiempo psíquico del dormir (una vez más, la duración), ni a esa otra especie de tiempo psíquico en que sucede la actividad onírica, es decir, la atemporalidad; este tiempo somático o biot tiempo no es aún el tiempo del sujeto, sino, como ya sugerí, el soporte hilético o material de aquel.

Ahora bien, más allá del biot tiempo (o tal vez sea mejor decir más acá, más cerca de lo propiamente humano) la temporalidad de la que se ocupa Zambrano es la psíquica –la nootemporalidad, según el término de Giacomo Marramao. En consecuencia la exposición de la autora es fenomenológica, pues se atiende a la exigencia husserliana de una desconexión del tiempo objetivo. En las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, el filósofo indica:

Quando hablamos de análisis de la conciencia del tiempo y de análisis del carácter temporal de los objetos de la percepción, del recuerdo o de la expectativa, pudiera parecer sin duda como si ya estuviéramos asumiendo el curso objetivo del tiempo

y en el fondo sólo estudiásemos las condiciones subjetivas de posibilidad de una intuición de tiempo y de un auténtico conocimiento del tiempo. Lo que nosotros admitimos no es, sin embargo, la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración de las cosas, etc., sino el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal [...] Ciertamente que con ello asumimos también un tiempo que existe pero que no es el tiempo del mundo de la experiencia, sino el *tiempo inmanente* del curso de la conciencia. (2002, 26).

Mas no es solamente por esta adscripción al procedimiento husserliano de la *epoché* o desconexión que la exposición zambrana es fenomenológica<sup>19</sup>, sino porque concibe el tiempo psíquico como un tejido de operaciones intencionales interrelacionadas que se despliegan o transcurren en una especie de envase dinámico semejante a una corriente o

---

<sup>19</sup> A propósito de la filiación heterodoxa de Zambrano a la fenomenología hay algunas cosas más por decir. En sus estudios sobre los sueños destacan otras dos notas metodológicas que la acercan a Husserl, aunque también la distinguen de él: primeramente, la decisión de investigar los sueños por su forma y no por su contenido –“los sueños no son la presentación de un cierto argumento ante todo, sino el medio, la forma; la forma sueño” (2010, 43)–, lo cual señala un afán de reducción formal y mostración eidética, “de esencias”, afín al del filósofo moravo; en segundo lugar, y esto es francamente problemático, su vinculación crítica al procedimiento de la “puesta entre paréntesis”, *epoché* o “desconexión” de la cosa a estudiar, del horizonte de prejuicios que le confiere estar inmersa en el “mundo de la vida”. Me explico: para la fenomenología canónica dicha *epoché* es el paso inicial y obligado de cualquier indagación que aspire a describir las cosas tal y como ellas se muestran, deseo al que Zambrano se adscribe al decir: “la vía de acceso a este fenómeno [el onirismo] ha de ser lo menos imperativa posible; ha de dejar ver, dejar aparecer [...] Justamente esto es lo necesario: descifrar y no explicar” (1992, 19). Ahora bien, concedido ello, la andaluza se aparta del procedimiento canónico así: “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 *epoché*, la no reducción fenomenológica, que ha conducido el método de Husserl así practicado [...] pues se trata justamente de perseguir y señalar los elementos de realidad aun dentro del sueño mismo [...] La suspensión pues, la *epoché* a practicar aquí, está ya dada por la materia misma; es la *epoché* del tiempo sucesivo.” (*Ibid.*, 17-18). Si no me equivoco, el disenso con Husserl tiene dos momentos: por un lado, la *epoché* se mantiene vigente, en la medida en que la materia a estudiar la ha practicado ya espontáneamente, en virtud de lo cual Zambrano evita duplicarla; pero por otra parte, la vigencia del paréntesis fenomenológico obliga a la filósofa a tomar dos decisiones: 1) aprovechar las virtudes de neutralidad descriptiva que la *epoché* ofrece, y 2) compensar la “irrealización” que significa para los sueños fenomenalizarse en forma de meras vivencias intencionales, confiriéndoles un índice de consistencia ontológica, o realidad, que transgrede el campo de la fenomenología y conduce al de la metafísica. Respecto a este último aserto, cocuerdo parcialmente con el dicho de Fernando Pérez-Borbujo: “Desde mi punto de vista, la interpretación de los sueños de Zambrano no es fenomenológica, sino metafísica en sumo grado. Su concepción de la vida de los sueños es ontológica: se basa en la creencia en el papel que los sueños tienen en la estructura de la realidad y su función dentro de la misma. La realidad de los sueños –si este enunciado tiene algún sentido– radica en su función. Ella clasifica y ordena los tipos de sueños [...] según un criterio que concibe la vida del sueño como una escala para llegar al esclarecimiento del propio y verdadero ser [...] Esa concepción metafísica anuda y liga íntimamente el nacimiento de la persona con la realidad del sueño.” (2004, 58). Yo matizaría estos asertos, muy llanamente, así: Zambrano estudia los sueños como si estuvieran “desconectados”, pero sólo en un afán de claridad, pues no los toma por meras ficciones del sujeto que sueña. En otro orden de cosas, sobre la heterodoxia fenomenológica de la andaluza, Moreno Sanz apunta: “Zambrano opera una doble inversión ‘metodológica’ de la fenomenología: de una parte se hace una *epoché* de la razón en el propio descenso de ésta hacia las *entrañas* y los lugares *oscuros* de la experiencia y el saber; y de otra, hay una serie de ‘reducciones’ de la propia *percepción* hasta sus más radicales encuentros con la realidad a través de la *respiración* primera de la vida, la más pasiva” (*op. cit.*, vol. II, 360). Dicho sea por último aquí: en su pesquisa sobre la pasividad del sujeto, veremos a Zambrano cercana al Husserl de *Ideas II* y a la fenomenología del cuerpo de Michel Henry en V, 2.

a un flujo. En este orden de cosas, la andaluza concibe el nootempo de manera similar a la *distentio animi* agustiniana, o a la *Zeitbewusstsein*<sup>20</sup> husserliana, o a la “red fenomenológica” que conforma el tiempo según Merleau-Ponty. Un breve pasaje de la andaluza da claro indicio de esto:

Vivir en el hombre es algo que toma su origen desde su dueño, el sujeto que continuamente la [sic] rectifica en su espontánea y extraña dirección. Y en este rectificar tiene presentes dos polos: uno el futuro, la finalidad a seguir cuando es declarada, o, más simplemente, ese algo en cuya dirección inicialmente partió; el otro no declarado, no descubierto en su presencia. Desde la divergencia entre lo buscado y la dirección autónoma de la vida, vuelve el hombre, ha de volverse, hacia el otro polo, hacia el inicio de su vivir. Inicio que no es precisamente el cronológico, el primer instante de la vida que se recuerde, sino el origen que se actualiza en todo acto originario: espontáneo, libre, creador. (1992, 49).

Hay en esta concepción zambraniana un innegable vínculo con el concepto agustiniano del tiempo como una distensión del espíritu, concepto según el cual el presente se va desplazando a través de un flujo orientado desde el futuro hacia el pasado, desplazamiento que se vive como una atención continua a las vivencias que comparecen dinámicamente en el flujo. El pasaje más explícito de las *Confesiones* dice:

Cuando me dispongo a cantar una canción que conozco, antes de comenzarla, mi “expectación” se extiende hacia la canción en su totalidad. Pero una vez comenzada, todo lo que de la canción voy consignando al pasado a medida que la voy cantando, otro tanto se va extendiendo mi memoria, y la vitalidad de esta acción mía va distendiéndose: hacia la memoria, por lo que he cantado, y hacia la expectación, por lo que voy a cantar. Pero mi atención sigue estando presente, y por ella el futuro pasa a convertirse en pasado. A medida que va realizándose esta acción, disminuye la “expectación” y crece la “memoria”, hasta que la expectación se agota en su totalidad, cuando la acción ha finalizado ya y ha pasado enteramente a la “memoria” [...] Así acontece en toda la vida del hombre, de la cual forman parte todas las acciones humanas. Así ocurre finalmente, en toda la historia de los hijos de los hombres, de la cual forman parte todas las vidas humanas. (XI, 28, 38).<sup>21</sup>

<sup>20</sup> La traducción ortodoxa sería “conciencia del tiempo”, pero, en la medida en que Husserl insiste en diversos pasajes de las *Lecciones* en que dicha conciencia es idéntica al flujo absoluto del tiempo interno, es decir, es conciencia estructurada como tiempo, no hay que perder de vista que la morfología del idioma alemán permite interpretar el sustantivo como el compuesto “tempo-conciencia”. Paul Ricoeur ha insistido en no perder de vista la relevancia filosófica de esta peculiaridad lingüística, esto es, “la ausencia de intervalo entre conciencia y tiempo” (1999, 663).

<sup>21</sup> Ricoeur comenta: “El tema de este párrafo es la dialéctica de la espera, de la memoria y de la atención, consideradas no aisladamente, sino en interacción [...] El término *actio* y la expresión verbal *agitur*, repetidas intencionadamente, traducen el impulso que rige el conjunto. Se dice que la expectación y la memoria mismas ‘se extienden’: la primera hacia todo el poema antes del comienzo de la canción; la

En términos más modernos, algo similar dice Merleau-Ponty, para quien el tiempo es un tejido de vivencias, que se experimentan primeramente desde la actualidad de un campo o extensión interior presente, pero inseparable de un pasado ya vivenciado y un futuro que se espera vivenciar:

Es en mi “campo de presencia” en sentido lato [...] que tomo contacto con el tiempo, que aprendo a conocer el curso del tiempo. El pasado más lejano tiene, también, su orden temporal y una posición temporal respecto de mi presente, pero en tanto cuanto ha sido presente, que “en su tiempo” ha sido atravesado por mi vida, y que se ha proseguido hasta ahora. Cuando evoco un pasado lejano, vuelvo a abrir el tiempo, me sitúo en un momento en el que comportaba aún un horizonte de futuro hoy cerrado, un horizonte de pasado próximo hoy lejano. Todo me remite, pues, al campo de presencia como a la experiencia originaria en la que el tiempo y sus dimensiones aparecen *en persona*, sin distancia interpuesta y en una evidencia última. Ahí vemos un futuro deslizándose en el presente y en el pasado. Estas tres dimensiones no nos las dan unos actos discretos. (1993, 423-424).

Ahora bien, la adscripción zambraniana a la interpretación “canónica” del tiempo psíquico como articulación de la conciencia en un flujo no es tan ortodoxa como pude haber sugerido hasta el momento. En el pensamiento de la andaluza, la continuidad del tiempo psíquico es tan nociva para el sujeto como la continuidad del *Cronos* mítico de la que los pitagóricos se liberaron mediante el número. También en su fenomenología del tiempo concede Zambrano un papel muy relevante a la discontinuidad, a esos “actos discretos” que para Merleau-Ponty son ajenos a la constitución del tiempo inmanente. Para nuestra autora, es indispensable que el sujeto rompa el conjuro de la continuidad de sus vivencias si aspira a no quedar avasallado por ellas –que las distinga, que las espacie:

Parece deducirse que el Yo tenga un lugar que le sea propio, un lugar adecuado. Ha de ser tal que permita el correr del tiempo sucesivo, que empuje a la

---

segunda, hacia la parte ya pasada. Toda la tensión de la atención consiste en el ‘tránsito’ activo de lo que era futuro hacia lo que se convierte en pasado. Esta acción combinada de la expectación, la memoria y la atención es la que ‘avanza y avanza’. Por lo tanto, la *distentio* no es más que el desfase, la no-coincidencia de las tres modalidades de la acción” (1998, 63). Yo sólo destacaría que, además, Agustín traslada la estructura de la vivencia del canto a la suma de vivencias que forman la vida humana en tanto que transcurso nootemporal, e inclusive al tejido intersubjetivo de nootemporalidades que conforma la historicidad.

conciencia a generarlo por un movimiento intermitente. Ha de ser tal de no estar sumergido en él, ni tampoco cubierto por la temporalidad, sea del *éxtasis* de las esperanzas cumplidas o del lleno de la atemporalidad. Ha de ser por tanto un vacío, un cierto vacío que le mantenga aislado y a flote sobre ese océano de las vivencias declaradas o a medio declarar, esa masa de vivencias sordas, ese rumor que llamamos psique. (1992, 109).

Con cierto pesar dejo aquí el asunto de la oposición entre lo continuo y lo discreto apenas anunciado. Sin embargo, no puedo desarrollarlo cabalmente sin antes recorrer el territorio de la nootemporalidad tal y como Zambrano lo concibe. Así pues, a esto otro.

En el ámbito psíquico Zambrano encuentra tres modalidades temporales, en el contexto de las cuales el sujeto humano es susceptible de ejecutar diversas operaciones anímicas e intelectuales; son estas modalidades la sucesión, la duración y la atemporalidad<sup>22</sup>. La sucesión es la forma temporal del “estar despierto” (es decir, de la conciencia estándar, de la atención y la actividad noéticas en el “estado de vigilia”); la duración, la del dormir (“puro”, esto es, no onírico); y la atemporalidad, la del soñar. La presencia o ausencia, en dichas modalidades, de dos ingredientes que ella llama “tiempo” y “movimiento” (un tiempo y un movimiento que jamás define con precisión) caracterizan a estas tres formas temporales. Esquemáticamente, la distribución de los

---

<sup>22</sup> No sólo confunden los exégetas zambranianos en sus clasificaciones del tiempo lo psíquico con lo biológico y lo cosmológico, sino que tampoco llegan a una descripción completa del fenómeno cuando se ocupan en exclusiva del nootempo, pues es casi una ley que ignoren la duración (o bien, que le dediquen raquílicas reflexiones, como ocurre en Ruíz 2004). Mi hipótesis al respecto es que aún tiene mucho peso el análisis de la temporalidad zambranianiana que hiciera Chantal Maillard en su célebre estudio *La creación por la metáfora* (1992). En él, su autora desglosaba el asunto de la mano de *El sueño creador* (1965), obra en que la duración brilla por su ausencia, y en la que además Zambrano no define las formas del tiempo psíquico por sus ingredientes. Es probable que Maillard no conociera entonces *Los sueños y el tiempo* –libro en que la temporalidad zambranianiana alcanza su mayor despliegue– ya que éste se editó el mismo año que su propia obra, pero sorprende negativamente que María Joao Neves (2004 y 2007) y Julieta Lizaola (2008) respalden aún la tripartición del nootempo propuesta por Maillard (*vid. supra* nota 2). Así, Neves afirma: “Zambrano distingue tres estadios principales en su fenomenología de la forma-sueño: El primero, atemporalidad [...] El segundo estadio es el del tiempo de la conciencia o tiempo sucesivo, aquel que vulgarmente dividimos en pasado, presente y futuro [...] El tercer estadio corresponde al tiempo de la persona, también denominado estado de lucidez” (2004, 46); en tanto que Lizaola dice: “Los diferentes tiempos podemos distinguirlos de forma esquemática de la siguiente manera: hay un *tiempo de la psique* o atemporalidad inicial. Tiempo de la forma sueño donde no hay conciencia, pensamiento ni libertad. En esta atemporalidad el sujeto no alcanza a decidir y es movido por las circunstancias; hay un *tiempo sucesivo* o tiempo de la conciencia y de la libertad, cuando ha coincidido con el tiempo de la psique, medible en sus tres dimensiones: pasado-presente-futuro; hay el tiempo de creación o estados de lucidez. Aparición de una unidad de sentido en que el tiempo, sin desaparecer, ha sido trascendido por esa unidad” (100. Las cursivas son suyas). Esta cita de Lizaola es un franco calco de la escritura de Maillard.

dos ingredientes en las tres modalidades puede graficarse así (donde los signos + y — representan, respectivamente, presencia y ausencia del ingrediente):

Sucesión:	tiempo (+)	movimiento (+)
Duración:	tiempo (+)	movimiento (—)
Atemporalidad:	tiempo (—)	movimiento (+)

### 3.1. *La sucesión*

Por lo que toca a la descripción de la sucesión, Zambrano es muy parca. Dice, por ejemplo: “el modo normal de vivir el presente es sentirlo como fragmento de una corriente temporal: percibiendo su movimiento.” (1992, 85); o bien: “[el sujeto] vive estando presente, en un presente que es estar presentándose, sosteniéndose en ese presente que se reitera en actos ininterrumpidos: se sucede a sí mismo.” (*Ibid.*, 37); e inclusive se refiere a la sucesión como a “esa línea, esa figura que el sujeto extrae como una línea medible, donde es posible medir, comparar, como un drama donde las escenas, los conflictos y los desenlaces se dibujan claramente” (*ibid.*, 28) Tres notas definitorias pueden entresacarse de estos pasajes: a) la sucesión como flujo de vivencias “presentes” que se concatenan unas tras otras, y cuyo movimiento es percibido; b) la sucesión como vínculo reiterado —ya no sólo de los “presentes” vivenciados, cuyo “paso” se atestigua como si el flujo temporal corriera “ante la mirada” de la conciencia— sino de los actos noéticos que conforman dichos presentes vivenciados y en los que el propio sujeto se afirma o actualiza como conciencia, esto es, se hace presente una y otra vez (la sucesión así entendida sería el ámbito sostenidamente actual de la “comparecencia” del sujeto, de su reiterada constitución como conciencia); c) la sucesión como curso temporal de segundo grado, esto es, como representación discreta,

segmentada, de la sucesión de primer grado, esto es, del “continuo vital” con su correspondiente contenido vivencial.

En resumen, la idea zambrana de sucesión implica: la concatenación de las vivencias atendidas por la conciencia; la concatenación de los actos conformadores de esas vivencias, y la segmentación analítica del continuo de los actos y sus contenidos vivenciados. De estos tres aspectos, el más oscuro es el tercero, en la medida en que, por una parte, supone una cierta duplicación del presente psíquico, pues de otra manera sería imposible concebir la sucesión como un continuo y adicionalmente como una progresión discreta; como leeremos en un momento en el propio discurso zambrano, la autora parece concebir esta duplicación como un acto reflexivo, como un recuperar unos contenidos vivenciales continuos de primer grado en la figura de una secuencia de unidades discretas de segundo grado. Pero eso no es todo: el hecho de que la sucesión faculte ese salto de lo continuo a lo discreto indica que la temporalidad de la vigilia tiene una especial relevancia *kairológica* para el sujeto (de la que me ocuparé en la última sección de este capítulo), es decir, para que el sujeto, de la forma más *oportuna*, organice sus contenidos vivenciales y, de la mano de ello, acceda al conocimiento de sí, a esa *autognosis* que, según Zambrano, sólo en el tiempo interno puede alcanzarse: “Si el tiempo oculta y separa, diversifica, analiza y abre a la vez, quizá quiera decir que el tiempo sea camino no sólo para marchar en él, sino para conocer en él, para conocerse en él. El tiempo clave” (*ibid.*, 20). En fin, la suma de dificultades hermenéuticas involucradas en el modo de ser de la sucesión pueden apreciarse en un pasaje como éste:

Bajo la conciencia alienta una oscura continuidad; sentires y sentimientos comienzan a reaparecer, entran en escena como personajes, pero la escena es ya otra, lo sería sólo porque tienen que entrar. Y la situación se desmenuza así, se analiza espontáneamente. Y este análisis espontáneo es ya una operación del tiempo, del tiempo natural. El análisis, la separación que se opera siempre en lo vivido cuando ha pasado el tiempo —y basta para ello que haya pasado alguna

cosa–, al establecerse la continuidad, lo que fue vivido como un conjunto indiscernible deja ver su composición: se discierne y clarifica. El tiempo separa. Separa al revelar o revela separando. Extrae del oscuro fondo que forma la continuidad del vivir sucesos y vivencias a ellos correspondientes. Los hace nacer. Pero el oscuro fondo permanece tras de cada revelación. Todo recordar es un despertar sobre un fondo que se resiste a ser revelado, la oscura placenta de un sueño que fuese la vida, la vida de alguien que no se da a ver y al que apenas se le da a ver. Y esto a costa del tiempo, de un tiempo que se muestra ante todo como discontinuidad, corte, síncope. En una *continua* continuidad, ¿se le revelaría al hombre algo de sí mismo? Sin tiempo, ¿tendría ese mínimo de visibilidad sobre lo que está viviendo? (*Ibid.*, 47).

Para entender mejor la idea de sucesión, también conviene recordar algunos presupuestos fenomenológicos que están a la base de la exposición zambraniana; primeramente, la reflexión filosófica sobre la conciencia interna del tiempo en el libro XI de las *Confesiones* agustinianas. Ahí, la dificultad básica para un adecuado entendimiento del tiempo es la aporía de la inextensión del presente objetivo. En efecto, según Agustín, de los tres tiempos mundanos (presente, pretérito, futuro) el único al que podría concedérsele existencia efectiva sería el presente “porque de hecho el pretérito ya no existe y el futuro no existe todavía.” (XI, 15, 18). Sin embargo, una consideración más detallada del presente conduce a un callejón sin salida, pues, en la medida en que éste durara o transcurriera, por mínimo que fuera su transcurrir, sería divisible en los momentos inexistentes del *ya no* (el pretérito que *fue*) y del *aún no* (el futuro que *será*). De ahí que “sólo se puede concebir un período de tiempo no susceptible de división en partes diminutísimas: éste es el presente. Pero vuela con tal rapidez del futuro al pasado, que apenas si tiene duración. Si tuviera alguna duración, se dividiría en pasado y futuro. Pero el presente no tiene extensión alguna.” (*loc. cit.*) He aquí la aporía: ¿cómo construir con unidades inextensas una extensión? Agustín supera la aporía trasladando su indagación al campo de la conciencia del tiempo. Tras admitir que el pretérito y el futuro “dondequiera que estén y cualesquiera que ellos sean, no están sino como presentes.” (XI, 18, 23), propone: “Quizá sería más exacto decir que los tiempos son

tres: presente de lo pretérito, presente de lo presente y presente de lo futuro. Estas tres clases de tiempos existen en cierto modo en el espíritu, y no veo que existan en otra parte: el presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la visión y el presente del futuro es la expectación.” (XI, 20, 26). Llegado a este punto, sin embargo, Agustín descubre que con la introyección de los tres tiempos en el presente del espíritu ha introyectado también la aporía de la inextensión del presente. El problema ahora es: ¿es puntual el presente del presente, la visión, o bien “transcurre”? Si la visión fuera inextensa toda conciencia del tiempo como flujo sería imposible y toda medición intuitiva de los tiempos también. La solución agustiniana, por paradójica que resulte, consiste en otorgar al presente del presente una estructura distendida:

Esto me ha llevado a la conclusión de que el tiempo no es más que una distensión. Pero ¿distensión de qué? Lo ignoro. Sería sorprendente que no fuera una distensión del mismo espíritu. Porque, ¿qué es lo que mido, Señor Dios mío, cuando afirmo sin precisar: “Este tiempo es más largo que aquel” [...]? Mido el tiempo, ya lo sé, pero no mido el futuro que todavía no existe, ni mido el presente, porque no tiene extensión alguna, ni mido el pasado que ya no existe. Entonces, ¿qué es lo que mido? ¿Mido tal vez los tiempos mientras pasan, no los pasados? Sí, así lo tengo dicho. (XI, 26, 33).

Adicionalmente, debe recordarse que la definición agustiniana del tiempo como distensión del espíritu se encuentra en la base de las investigaciones husserlianas sobre la conciencia del tiempo. Sintetizo aquí apretadamente lo esencial de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (me ciño solamente a la parte II, § 10 y 11). Se puede lograr un análisis fenomenológico de esa conciencia si se estudia detalladamente un caso arbitrario de captación de un objeto temporal<sup>23</sup>: 1) Este objeto se da por primera vez al flujo de la conciencia en la modalidad del “ahora”: en ese “ahora” el objeto temporal es vivenciado como “impresión originaria”, y a partir de ese punto “impresional” comienza a “desplazarse” hacia el pasado, desplazamiento que no implica

---

<sup>23</sup> *Zeitobjekt*, en alemán. Una vez más, la poco elegante traducción “tempo-objeto” haría más justicia al pensamiento husserliano (*vid. supra* nota 20). Los objetos temporales husserlianos equivalen a lo que Zambrano llama siempre “vivencias privilegiadas”, o “atendidas”, y que se constituyen en la conciencia durante la vigilia y en la modalidad de la sucesión.

una desaparición sino una atenuación (es decir, la impresión sigue en el horizonte de la conciencia, aunque ya no en la modalidad del “ahora”). 2) Hay que entender este desplazamiento como una modificación *estructural y consustancial* de la impresión originaria, modificación a la que Husserl llama “retención” (como en Agustín, la captación del objeto temporal no es puntual, está distendida). 3) Por último, la modificación retencional de la impresión originaria no consiste solamente en un “ir hacia atrás” de la vivencia que “acaba de pasar”, sino simultáneamente en un “hundimiento”, o “escorzo retencional” que reproduce las conexiones continuamente renovadas que se dan entre la impresión originaria en proceso de retención y *nuevas* impresiones que se añaden seguidamente a aquélla y constituyen *con ella* fases de vivencias retencionalmente modificadas según el progresivo darse “hacia atrás” pero también “hacia abajo” de la corriente de vivencias. En palabras de Husserl y de la mano de su objeto temporal ejemplar favorito, el sonido de una melodía:

El sonido empieza a ser, y “él” mismo sigue siendo constantemente. El sonido-ahora muda a sonido-sido; la conciencia *impresional*, fluyendo sin cesar, pasa a conciencia *retencional* siempre nueva. Avanzando a lo largo del río o conjuntamente con él, tenemos una serie continua de retenciones que lo son del punto inicial. Pero además cada punto previo de esta serie en calidad de ahora, se escorza *a su vez de nuevo* en el sentido de la retención. A cada una de estas retenciones se adhiere, pues, una continuidad de modificaciones retencionales, y esta misma continuidad es, de nuevo, un punto de actualidad que se escorza retencionalmente [...] cada retención posterior no es mera modificación continuada que nace de la impresión originaria, sino modificación continuada de todas las modificaciones incesantes previas del punto inaugural. (2002, 52.)

No es difícil notar que Zambrano está en deuda con las dos teorías: para ella, como para Agustín, el tiempo es tiempo del espíritu, así como el presente es un “estar presentándose, sosteniéndose en ese presente que se reitera” (esto es, implica la *distentio animi*<sup>24</sup>). Y por lo que toca a los vínculos con la teoría de la conciencia impresional-retencional husserliana, baste por ahora el testimonio de estos dos pasajes:

---

<sup>24</sup> Tal vez sobreinterpreto, pero creo que el carácter distendido del presente zambraniano se refleja inclusive en la construcción gramatical de la exposición: lo muestra el aspecto durativo de los gerundios (“estar presentándose, sosteniéndose”).

“El río de las vivencias más que pasar ante el sujeto se despeña dentro de él, en su fondo invisible. De ese caudal algunas vivencias, solamente algunas, son percibidas por el sujeto, faltar de tiempo para percibir las todas” (1992, 79) “Pesa la vida. El río de las vivencias es arrastrado; cae desde el tiempo donde pasa un instante como si pasara por la luz, a la duración donde yace; como chispas de luz absorbidas por la neutra oscuridad sin fondo.” (*Ibid.*, 82.)

Con todo lo previo considero acotado hasta cierto punto el sentido del ingrediente “tiempo” en la sucesión; pero, ¿en qué consiste el “movimiento”? La respuesta más a la mano sería que el movimiento es el *fluir mismo* de la corriente interna del tiempo, pero no puede tratarse de esto, en vista de que en esa otra modalidad temporal llamada duración hay tiempo y *no hay* movimiento. Me parece que el movimiento al que alude Zambrano tiene que ver más bien con los contenidos que “se dan” en el *fluir* de la corriente temporal, esto es, con las vivencias que se articulan en esa corriente según la linealidad de la sucesión. No se debe perder de vista que la sucesión es la modalidad temporal de la vigilia, y que el rasgo defensorio de la vigilia es esa forma de conciencia volcada al presente que, siguiendo a Agustín y a Husserl, Zambrano llama “atención”: “La simple atención es el indicio y el fundamento del Método Fenomenológico hecho patente por Husserl. El prolongarse de la atención sobre cualquier vivencia, o un grupo de ellas, desata por sí mismo su referencia a la realidad.” (*Ibid.*, 80); “la persistencia de la atención logra continuidad y transparencia, convierte el *fluir* de la vida en un cierto modo del ser, sugiere, insinúa, anuncia ya el ser. Y esto lleva tiempo, consume tiempo. *El que se toma el sujeto para sí y que regala a las vivencias privilegiadas, elegidas por su atención.*” (*Ibid.*, 81. Las cursivas son mías.) El “movimiento” en la sucesión, en suma, no sería otro que el de las propias vivencias “atendidas”.<sup>25</sup> Queda pendiente

---

<sup>25</sup> En *Ideas...* § 92, Husserl señala: “Se suele comparar la atención con una luz que alumbra. Lo atendido en sentido específico se encuentra dentro del cono de luz más o menos brillante, pero puede también

explicar qué ocurre con las vivencias desatendidas, y cómo el movimiento de los contenidos de la conciencia se inserta en la dialéctica de lo continuo y lo discreto.

### 3.2. *La duración*

De las tres modalidades temporales que Zambrano postula, le corresponde a la duración el papel de sustrato básico de la temporalidad entera. De los dos rasgos ingredientes que conforman esas modalidades, en la duración sólo está activo el ingrediente “tiempo”, de lo que puede colegirse que la duración es una especie de continuo sin contenidos vivenciales, una suerte de sucesión vacía, y refractaria a la segmentación. Las imágenes que usa Zambrano para describir la duración aluden por lo general a la homogeneidad, a

---

retirarse a la penumbra y a la oscuridad plena. Por pobre que sea la imagen para expresar en detalle todos los modos que cabe fijar terminológicamente, es lo bastante expresiva para indicar los cambios en lo que aparece en cuanto tal. Este movimiento de la iluminación no altera lo que aparece en nada de su *sentido* propio, pero la claridad y oscuridad modifican a su vez sus modos de aparecer, que dirigiendo la mirada al objeto noemático se encuentran en él y pueden describirse.” (1992, 224.) Ahora bien, lo que para Husserl aquí es una diferencia de grado atencional, en Zambrano, más radicalmente, se expresa como un atender cabal o un no atender del todo ciertas vivencias. Por otra parte, es importante no perder de vista lo obvio: la temporalidad atencional, que Husserl concibe como forma dominante del nootempo –en la medida en que toda rememoración y toda expectativa sólo pueden darse si se inscriben en el campo del presente impresional-retencional (como explico en II, 3.3 y sobre todo en IV,2)– equivale apenas a una de las modalidades del tiempo zambraniano: justamente, a la sucesión. Zambrano es muy crítica con la primacía que Husserl otorga a la atención. Así, en *El sueño creador* escribe: “declarar que el presente es el modo temporal del hombre desde el pensamiento filosófico –Husserl– no es más que la aclaración definitiva de la creencia en que el hombre occidental moderno, poscartesiano, está asentado. Y más que creencia, su modo de aceptar la vida; de aceptarse a sí mismo y a la vida como estando en ella” (2010, 41). Para la andaluza, “estar” sólo en el presente es nocivo porque “la atención fija, alza una barrera [...] de conceptos, juicios y, bajo y sobre ellos, de un espacio-tiempo establecido, permanentemente válido. La vigilia de la atención así armada, antes que observar rechaza, condena. Y por ello solo las realidades que se acuerdan con las exigencias de esta vigilante atención pueden en principio penetrar así en el recinto de la visibilidad.” (*Ibid.*, 40). En uno de sus últimos libros, *Notas de un método*, la filósofa enfoca su crítica al moravo por el ángulo de la rememoración; es decir, lamenta que la única forma de memoria que el fenomenólogo conciba sea la *Wiedervergegenwärtigung* (re-presentificación; *vid. infra* II, 3.3, nota 28): “La primera forma de visión se da al mirar atrás, volviendo la vista hacia ello. Husserl señala el presente como el lugar temporal del conocimiento, que es así presentificación. Sucede así, y cuando sucede no está ciertamente desprovisto de legitimidad –necesidad y sentido–: se trata de la búsqueda de la presencia de la diafanidad de un trozo de vida o de conocimiento ya habido, desprendido de su origen [...] Por esa presentificación se produce una suerte de identificación temporal entre el presente del sujeto y el pasado [...] vuelto presente, hecho presente [...] gracias a la renuncia, a la no necesidad en algunos casos, del sujeto a buscar el origen [...] El sujeto queda entonces suspendido sobre el proceso de su vida, sumido en una claridad equivalente a la inicial ceguera y que en modo alguno la deshace.” (1989, 81-82). Sobre este engeguimiento por el brillo del presente, Sergio Sevilla anota: “La luz fecunda, pero lo fecundado es el tiempo, esto es, el pasado o el futuro no menos que el presente puesto que la vida es discurrir en el tiempo. Y esa temporalidad de la vida queda mutilada si el racionalismo absolutiza la presencia, es decir, el presente, prescindiendo del discurrir, *sub specie aeternitatis*. Entonces la luz no ilumina, deslumbra y ciega, como acontece en Husserl. La filosofía de la conciencia aplanar la memoria y la priva de su función mayéutica” (1997, 98).

la monotonía, al esquematismo de un transcurrir sin relieves cualitativos. Así, por ejemplo, señala:

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 [...] No hay transcurrir pero hay un pasar, o un ir monótonamente. Es el desierto uniforme, homogéneo, del tiempo, lo que queda del planeta cuando todo accidente se ha retirado, pero sigue siendo planeta, lisa superficie sin más, extensión que pide ser ocupada [...] En la duración hay tiempo vacante, extensión temporal sin movimiento que la ocupe. El movimiento del hombre que duerme es el solo latir de sus vísceras, la monotonía de un movimiento que se reitera igual a sí mismo. (*Ibid.*, 72-73.)

Creo que este pasaje permite distinguir a la duración del biotempo (*vid. supra* pp. 13-14). No hay que perder de vista que la duración es tiempo de la conciencia, y el biotempo sólo lo es del organismo, del soporte corporal de la conciencia; de las últimas líneas de la cita previa se desprende la noción de que tal vez el movimiento reiterado, o pulso, del organismo, esto es, la biotemporalidad como tal, podría ser el contenido opaco, irrelevante, de la duración, la cual de algún modo reflejaría la monotonía del biotempo en el plano de la conciencia.

Además, importa aclarar que la noción zambrana de duración es prácticamente la misma que la de Bergson, *en lo que respecta a su estructura como fenómeno temporal*. Como se sabe, Bergson acuñó el concepto de duración para definir el continuo del tiempo psicológico, continuo del que no siempre se tiene conciencia explícita y al que además el entendimiento (que tiene el hábito de “espacializar” los objetos que se le ofrecen) suele otorgar subrepticamente una divisibilidad de la que el continuo carece.

Según señala en una obra de madurez, *La evolución creadora*:

La aparente discontinuidad de la vida psicológica se debe a que nuestra atención se fija en ella en una serie de actos discontinuos: donde sólo hay una suave pendiente, creemos distinguir, siguiendo la línea quebrada de nuestros actos de atención, los peldaños de una escalera. Verdad es que nuestra vida psicológica está llena de imprevistos. Surgen mil incidentes que parecen cortar con lo que les precede y no tener nada que ver con lo que les sigue. Mas la discontinuidad de sus apariciones se destaca de la continuidad de un fondo en el cual se dibujan y al cual

deben los intervalos mismos que los separan; son los golpes de timbal que suenan de tarde en tarde en la sinfonía. Nuestra atención se fija en ellos porque le interesan más, aunque todos ellos están implicados en la masa fluida de toda nuestra existencia psicológica entera. (1985, 16).

En ese mismo libro Bergson define la duración como “el continuo progreso del pasado que va comiéndose al futuro y va hinchándose al progresar” (*ibid.*, 18), pasado y futuro psíquicos, se entiende. Pero ya desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* el filósofo francés había mostrado que la consideración del tiempo como sucesión de unidades discretas o “multiplicidad numérica” obedece a “la costumbre profundamente enraizada de desplegar el tiempo en el espacio” (1999, 90); para Bergson, la duración es “multiplicidad cualitativa” que fluye ininterrumpidamente. Y no está lejos Zambrano del pensamiento del francés cuando concibe la duración desde el dormir; en el *Ensayo...*, Bergson escribe: “el sueño, retardando el ejercicio de las funciones orgánicas, modifica sobre todo la superficie de comunicación entre el yo y las cosas exteriores. No medimos ya entonces la duración, pero la sentimos; de cantidad se convierte al estado de cualidad; la apreciación matemática del tiempo pasado no se realiza ya” (*ibid.*, 93).

Con todo, hay una significativa diferencia entre las dos nociones de duración, la zambraniana y la bergsoniana. Cuando Bergson se refiere a ella como “una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, de los que cada uno, representativo del todo, sólo se distingue de ellos y se aísla de ellos para un pensamiento capaz de abstraer” (*ibid.*, 77), o cuando escribe que “la pura duración bien podría no ser sino una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con relación a otros, sin parentesco alguno con el número: sería la heterogeneidad pura” (*ibid.*, 79), de ninguna manera sugiere que el flujo duracional esté vacío de contenidos psíquicos; tan sólo afirma que dichos contenidos se vivencian sin segmentarse unos de otros. Para

confirmar esto, basta con atender a uno de sus ejemplos, el de la captación duracional de las oscilaciones de un péndulo: “las percibiré una en la otra, penetrándose y organizándose entre ellas como las notas de una melodía, de manera que formen lo que llamaremos una multiplicidad indistinta o cualitativa, sin ningún parecido con el número: obtendré así la imagen de la duración pura, pero también me habré deshecho por entero de la idea de un medio homogéneo o de una cantidad mensurable” (*ibid.*, 80).

En cambio en Zambrano, la duración es, según ya vimos, un decurso sin contenidos vivenciales. En todo caso, el flujo duracional zambraniano, en su carácter de mera estructura formal del continuo de la conciencia, puede analogarse a lo que en las *Lecciones* Husserl llama “conciencia tempo-constituyente” (*Zeitkonstituierendes Bewusstsein*), esto es, un flujo temporal inmanente absoluto, en el cual se insertan todos los contenidos vivenciales temporizados, esto es, los *Zeitobjekte*; un flujo que, precisamente por no ser objeto temporal, sino condición de posibilidad de los objetos temporales, no puede captarse como vivencia, ni expresarse en términos propios, sino sólo por analogía con las vivencias duracionales. Tal y como dice Husserl:

Este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada ‘objetivo’ en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como ‘flujo’, ‘río’, como algo que brota ‘ahora’ en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto nos faltan los nombres. (2002, 95).

Sobre esta “conciencia constituyente”, el filósofo también apunta:

El continuo constituyente de tiempo es un flujo de constante producción de modificaciones de modificaciones. A partir del ahora actual, a partir de la correspondiente impresión originaria *i*, las modificaciones discurren en el sentido de iteraciones pero en constante avance; no son sólo modificaciones en relación con *i*, sino también, según la serie, modificaciones unas de otras en la sucesión seriada en que discurren. He aquí lo característico de la producción continua. Sin cesar la modificación engendra siempre una nueva modificación. (*Ibid.*, 120).

En estos pasajes Husserl llega al límite expositivo de su análisis de la temporalidad, a la descripción más aproximada a la esencia, del continuo duracional de la conciencia, esencia que al parecer solamente accede al lenguaje en el vehículo de los tropos: “en el punto vivo-fuente del ser, en el ahora, mana a la vez siempre nueva primicia de ser, en relación con la cual la distancia de los puntos de tiempo del suceso respecto del ahora se ensancha continuamente, surgiendo así el fenómeno del hundimiento, del alejarse” (*ibid.*, 89). Aunque la imagen zambraniana de la duración como “lecho” de la temporalidad, no es conmensurable con la del manantial husserliano, las dos guardan un cierto parecido de familia: se trata de metáforas fluviales, y ambas aluden a un elemento primordial: el lecho es un fundamento; la fuente es un origen.

Por otra parte, para Zambrano la duración es el modo temporal del dormir (es decir, no se trata sólo del lecho de un río, sino de la cama de un durmiente). Así como el sujeto actúa en el modo de la sucesión mientras radica en el espacio de la conciencia, al dormir se entrega plenamente al ámbito de la psique sin vivencias, espacio donde, en pureza, no hay mayor actividad intencional que la de un sentir cuasi-vegetativo el flujo temporal “vacío” de la duración; en todo caso, como sugerí más arriba, la única vivencia de la que es capaz el sujeto durmiente es la de sentir, en ese su reposar neutro en la duración, una consonancia con la biotemporalidad, e inclusive con la eotemporalidad<sup>26</sup>:

El que duerme se ve reducido así a “las oscuras cavernas del sentido, oscuro, ciego”, al origen, estadio primero del sentir que es ante todo sentirse a sí mismo viviente en la vida, sin separarse. En el tiempo ya, mas no en el suyo, sino en el tiempo común con todo lo viviente. Y a su través con el tiempo cósmico, como si el latir de la sangre, el inaudible rumor de las entrañas fuesen las ondas últimas, las ondas captables del latir de los astros, del rumor del universo. El que duerme se siente así en la periferia del universo todo, sumido en la vida, más allá de ella

---

<sup>26</sup> Una vez más, me apoyo en Marramao, para quien la eotemporalidad “es la realidad del universo astronómico de la materia dotada de masa o universo físico macroscópico; la forma más simple, en sentido auroral, de tiempo continuo (de ahí su nombre, derivado de Eos, la diosa del alba. Se trata de un tiempo sin dirección preferente (es decir, *bidireccional*), en el cual no hay presente, ni pasado, ni futuro” (2008, 74).

en ritmo con el cosmos en su totalidad. Ligado, pues, a un tiempo cósmico, al tiempo físico que de algún modo penetra en él, se desliza en él por alguna rendija, pues que lo envuelve. (1992, 69.)

Sólo queda una nota última por destacar a propósito de la duración. La definición zambrana de esta modalidad temporal como “lecho” del tiempo no sólo pone en juego la metáfora de la duración como soporte o sustrato de la temporalidad, sino también la, digamos, tónica del sujeto fenomenológico. Es decir, la “inferioridad” temporal de la duración coincide con la “inferioridad” espacial de la psique y su actividad intencional de sentir, respecto de la conciencia “despierta” y sus contenidos noéticos, así como también todo esto concuerda con el movimiento “descendente” que se opera en el sujeto cuando “cae” dormido, y la conciencia “sintoniza” su modalidad temporal con el biotempo del cuerpo. Zambrano habla de un:

Entrañamiento del sujeto en la psique y reducción de la psique; reducción que es apagamiento en el simple contacto sensible con el rumor de las entrañas que funcionan. El sueño perfecto es un descender de lo humano hasta el lugar donde la vida confina y hasta amenaza ser hundida en la *fysis*. Es lo que el dormir tiene de imagen de la muerte. El cese del tiempo [*sic*] en la duración y el abismarse del sujeto en la psique, que queda apagada, reducida. No en quietud, sino en pasividad, en un reducirse en su límite máximo. Cesar, no en la nada, sino en el continuo de la duración. Continuo que parece sostener el tiempo, todos los tiempos y aun resistir a ellos; especie de materia origen del peso en sí mismo, que hace que todo lo por él atraído pese a su vez. (*Ibid.*, 78).

Esta gravitación del sujeto hacia su fondo psíquico y hacia el “lecho” de la duración (jugando otra vez con la metáfora: como si la corriente temporal de las vivencias se “durmiera” en ese lecho; y también: como si el “río” de las vivencias corriera sobre ese lecho) constata la separación de la persona del ámbito de la vigilia en el dormir, pero también indica que aquellas vivencias a las que la conciencia no puede atender durante la sucesión se hunden en la psique hasta alcanzar el fondo temporal de la duración. Según Zambrano (y esto ocurre en el modo sucesivo), “la persistencia de la atención logra continuidad y transparencia, convierte el fluir de la vida en un cierto modo del ser [...] y esto lleva tiempo, consume tiempo. El que se toma el sujeto para sí y que regala a

las vivencias privilegiadas, elegidas por su atención” (*ibid.*, 81). Ahora bien, toda la “masa de vivencias no elegidas para ser elevadas a sentires, percepciones o pensamientos” (*loc. cit.*), y que la conciencia no atiende en la vigilia, se sedimentan en el “lecho” de la duración y esperan ahí ser recuperadas por la actividad onírica (*vid. infra* III. 4.1). Así pues, aunque neutra si se la considera como flujo temporal sin contenidos vivenciales actuales, la duración zambraniana es un rico depósito de vivencias inactuales cuyo contenido sólo será accesible al soñar atemporal: “queda lo no elegido por la claridad de la conciencia, fuera del tiempo, bajo el tiempo, en los infiernos de la temporalidad [...] De allí serán sacados por la actividad mediadora que es soñar, en el mundo intermediario de los sueños” (*loc. cit.*).

El concepto de esta sedimentación de las vivencias inactuales en la duración me parece uno de los rasgos más originales de la teoría zambraniana del tiempo. Encuentro aquí una singular hibridación de dos tópicos husserlianos: 1) el de la doble modalidad de las vivencias atencionales (actuales o inactuales) y 2) el del “hundimiento retencional” de las vivencias temporales.

En *Ideas...* § 35, Husserl señala:

De las cosas tenemos conciencia, lo mismo que en la percepción, también en los recuerdos y en las representaciones análogas a los recuerdos, y la tenemos asimismo en libres fantasías. Todo esto, tan pronto en una ‘clara intuición’, tan pronto sin intuitividad notoria, en la forma de representaciones ‘oscuras’ [...] Reconocemos, además, que a la esencia de todas estas vivencias —siempre tomadas en su plena concreción— es inherente esa notable modificación que hace pasar la conciencia en el *modo de estar vuelto actualmente hacia algo* a conciencia en el *modo de la inactualidad*, y viceversa. Una vez es la vivencia conciencia ‘explícita’, por decirlo así, de su objeto; la otra vez, implícita, meramente *potencial*. El objeto puede estarnos ya presente, lo mismo que en la percepción, también en el recuerdo o en la fantasía, pero *todavía no estamos ‘dirigidos’ a él con la mirada del espíritu* (1992, 80).

Muy burdamente: la distinción actual-inactual de toda vivencia se da en el campo de una conciencia activamente enfocada, o no. Pero asunto muy diferente es el hecho de que *toda vivencia* (actual o inactual; “luminosa” u “oscura”, “privilegiada” o

“marginada” por la atención, como dice Zambrano), en la medida en que está dada a la conciencia en la corriente interna del tiempo, experimenta el “hundimiento” retencional hacia el pasado. Así pues, incluso aquellas vivencias “concomitantes” que no se ofrecen a la conciencia como destacadas o centralizadas en el campo de la atención, las que no están en el “cono de luz” (cf. *supra*, nota 19), son captadas *ab initio* (si bien oscuramente) en la modalidad de impresiones originarias y experimentan el mismo “escorzo retencional” que las vivencias “destacadas”. Es destino de toda vivencia “hundirse” en el pasado.

Lo original del pensamiento zambraniano radica, a mi parecer, en la imbricación causal de sendos tópicos husserlianos, esto es, la teoría de que *sólo* las vivencias inactuales se “abisman” en los “infiernos de la temporalidad” y se sedimentan en la duración en espera de ser redimidas en sueños *porque no se les prestó la debida atención*<sup>27</sup>. Además, concebir la duración como un sustrato límite para la progresión de las vivencias es también un rasgo específico del pensar zambraniano, pues acota el proceso del “hundimiento” vivencial utilizando como límite *otra* estructura temporal. Al hundimiento retencional Husserl y Bergson le asignan fronteras de otra índole. Para

---

<sup>27</sup> Lo cual no equivale a decir que *solamente* las vivencias inactuales preservadas en la duración conforman el pasado del sujeto, cosa que además implicaría la identidad de la duración y la memoria. Entiendo que en estos menesteres Zambrano es críptica o, cuando menos, elíptica, por no ocuparse de exponer los mecanismos de la rememoración deliberada de vivencias actuales ejercida durante la vigilia, pero pienso que Lizaola simplifica cuando afirma: “*la primera inhibición temporal (epojé)* establece un corte entre la multitud de percepciones que al sujeto se le ofrecen, y este corte marcará la diferencia entre pasado y presente. El pasado es lo que quedó por debajo, detrás, o fuera de lo percibido” (*op. cit.*, 87. Las cursivas son suyas). A mi modo de ver, y como acabo de indicar en el cuerpo de la argumentación, se vuelven pasado todas las vivencias, atendidas o no, que abandonan el campo impresional-retencional del presente. En todo caso habría que postular una diferencia entre vivencias pasadas inocuas, cabalmente hundidas en el olvido –capa profunda de la memoria–, y vivencias pasadas “dolorosas” o “indigestas” (*vid. infra* III, 4.1), que se reactivan en sueños desde la duración –capa superficial de la memoria– para poder ser olvidadas. La propia Zambrano escribe: “rara vez una vivencia pasa por haber sido agotada, rara vez muere. Por esto, porque todo pasa antes de acabar de pasarse, vuelve, reaparece, por inacabado, por haber sido enterrado vivo. Es la primera capa de la memoria, su discontinua vida formada por las vivencias que vuelven para acabar de morir, para poder hacerse pasado, pasado que no se recuerda. Y engrosar así ese fondo de olvido, ese sedimento aquietado que permite ver al sujeto dentro de sí mismo, le va creando transparencia. ¿Cuáles son en la vida de la vigilia las vivencias más dadas a reaparecer? Por el pronto [*sic*], aquellas más cargadas de emotividad, lo que no tuvimos tiempo de sentir.” (1992, 141).

Husserl, el límite es de orden negativo, esto es, un no poder seguir reteniendo la vivencia:

De este modo tiene lugar un ininterrumpido retroceso en el pasado; la misma complejidad continua experimenta ininterrumpidamente una modificación hasta llegar a desaparecer; pues de la mano de la modificación corre un debilitamiento progresivo que acaba finalmente en la inadvertencia. El campo originario de tiempo es patentemente limitado, igual que ocurre en la percepción. A grandes trazos sí cabría incluso aventurar la afirmación de que el campo de tiempo tiene siempre la misma extensión. Es como si él se desplazara sobre el movimiento percibido y en recuerdo fresco y sobre su tiempo objetivo, de modo semejante a como el campo visual lo hace sobre el espacio objetivo. (2002, 53).

En tanto que para Bergson el límite es utilitario:

En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Todo él nos sigue en todo momento: lo que sentimos, pensamos y quisimos desde nuestra primera infancia está ahí, inclinado hacia el presente que va a juntarse con él, presionando contra la puerta de la conciencia que quisiera dejarlo afuera. El mecanismo cerebral está precisamente hecho para rechazar su casi totalidad al inconsciente y para no introducir en la conciencia más que lo que sea de tal naturaleza que esclarezca la situación presente, que ayude a la acción que se prepara y dé, en suma, un trabajo *útil*. (1985,18).

### 3.3. *La atemporalidad*

Antes de analizar los pasajes en que Zambrano expone la paradójica naturaleza de este modo temporal en el que hay movimiento sin tiempo, hay que aclarar que el acceso a la atemporalidad se da sólo bajo el régimen del soñar y que la entrada del sujeto a este régimen (salvo en los casos excepcionales del soñar despierto) precisa siempre de un dormir *previo* y de un “descenso” que va del “río” de la sucesión al “cauce” de la duración; sólo desde ese yacer en la inmovilidad de la duración se puede operar el tránsito a la atemporalidad.

En cuanto a ésta, la caracterización que de ella ofrece Zambrano es de lo más parca y contradictoria (y, hasta cierto punto, también decepcionante), pues no logra concebir la atemporalidad –inextensa, en tanto en cuanto carente del ingrediente tiempo, mas

comprensiva del ingrediente movimiento— sin convocar al fantasma de la extensión. (Dicho sea de paso, no es para menos: menudo problema representa concebir los contenidos de las vivencias temporales *como temporales* sin el esqueleto decursivo por el que fluyen.) Así pues, se refiere a este asunto en términos en que la contradicción es flagrante: “La totalidad del universo de los sueños abarca ser y realidad. Atemporalidad completa, atemporalidad donde aparece un átomo de tiempo. Atemporalidad con el sentir del transcurrir temporal, con la representación del tiempo. Y la específica suspensión del tiempo que caracteriza a la aparición de los sueños.” (1992, 65).

No obstante, cuando más lúcidamente logra abordar el fenómeno de la atemporalidad es cuando lo analogiza a ciertos estados de conciencia, experimentados en la vigilia, “en que el tiempo es vivido en un ensanchamiento, en una dilatación que llega a ser estancamiento” (*ibid.*, 86) y que “se deslizan hacia el soñar” (*loc. cit.*):

El ensancharse del presente es un sumirse en el presente, un abismarse en él. Y a una cierta duración de ese estado, el instante parece ceder y diversificarse; un vagabundear de la atención comienza dentro de él, como si dentro de este ancho presente se esbozara una complejidad que deshace su unidad; como si una contenida fluencia, o a lo menos una labilidad, lo irisara como el agua impura irisa una redoma de cristal. Como si no fuera posible que el tiempo se mantuviera así: recogido, uno, esférico, cerrado en sí mismo, con la pureza de una gota de luz suspendida en el vacío. Como si la unidad del tiempo no pudiera mantenerse, y se descompusiera en sí mismo, por sí mismo, 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 sucesivo, que a su vez alude y se sostiene en la relación con los otros modos del tiempo; del tiempo vivido más allá de la conciencia, bajo ella y sobre ella, en la vida humana. (*Ibid.*, 85).

La exposición abunda en símiles, pero se trata de comparaciones que colaboran con una definición del fenómeno por la vía negativa: el “presente ensanchado” (y, por analogía, la atemporalidad) *no* está ligado con los momentos decursivos del antes y el después (es aorístico), *no* tiene la unidad relacional que esos momentos decursivos le garantizarían, y *no* se sitúa, por ende, en el modo de la sucesión. Sin embargo, pese a la suspensión a la que está sujeta, la atemporalidad tiene una vocación dinámica íntima: esa labilidad,

esa disposición a deslizarse, que sutilmente encuentra Zambrano en ella. Dicho esto, me parece que la paradoja de este no-tiempo que se mueve es irresoluble, y que cualquier intento de neutralizarla agrediría la estructura de la atemporalidad en su núcleo mismo: por trivial que parezca, recuérdese que lo propio de la atemporalidad es la ausencia de tiempo *más* la presencia del movimiento.

Ahora bien, ¿qué clase de movimiento, y movimiento de qué? Ya he dicho que Zambrano piensa que en lo atemporal hay “un átomo de tiempo”, un “sentir del transcurrir temporal”, o bien “una representación del tiempo”. De acuerdo con esto, el movimiento bien podría ser análogo al decurso lineal y unidireccional de las vivencias articuladas en la corriente de la sucesión. Mas la propia Zambrano enseña que no es así:

La tensión de ser que mantiene la vida en la vigilia. La vigilia que en sustancia no es otra cosa que esto: tensión de ser, tensión hacia el ser, tensión en llegar a ser. Y, al decir tensión se dice ya orden primario, orden elemental. Pues sin esa tensión cada vivencia se extiende hasta tropezar con la otra o superponerse a ella, como en sueños ocurre: cada vivencia de recuerdo tiene su cortejo que la sigue y emerge junto a ella. Y si una de estas vivencias del cortejo se apoya en otra, con la cual está enlazada, o se enlaza dentro del sueño mismo, se hace preponderante; es una inercia, un estado de inercia que es una lucha desaforada, es la anarquía. (*Ibid.*, 119).

En los sueños todo se da como si ante un estímulo ignoto se desatara la aparición de un grupo de vivencias sumergidas que al no estar bajo el imperio del yo, en la fijeza de la temporalidad, se coligan entre sí de modo inerte, sin límite, tendiendo cada una a expandirse cuanto le es posible, sin más límite que el impuesto por aquello que el sujeto puede aportar o la vida que ese grupo de vivencias posee por sí, como si un vegetal adquiriese el poder de asistir a parte de su propia vida, a un fragmento que no corresponde a un momento, a un paso del proceso en que consiste su perpetuo integrarse, un análisis caleidoscópico, múltiple y multitudinario. (*Ibid.*, 119-120).

En efecto, hay un sentir del transcurrir temporal dentro del soñar, pero ello no equivale a que éste sea sentido *como* transcurrir. Según esto, se trata más bien de una reconfiguración del esquema de la temporalidad, que conlleva, sí, una fractura del orden lineal y unidireccional de la sucesión (hay un tropezar de las vivencias entre sí, “es la anarquía”), pero también una “ganancia dimensional” que transforma la linealidad del

flujo en un espacio amplio. Dicho de un modo más zambraniano: en la atemporalidad, la estructura de la corriente temporal está ensanchada, del mismo modo que, en ciertos momentos de la vigilia, el presente, suspendido, incapaz de fluir, se expande o amplía en todas direcciones. Por último, en cuanto a qué es lo movido, se desprende de los dos pasajes recién citados que se trata de las “vivencias sumergidas”, y es perfectamente coherente con ello la afirmación zambraniana de que “*Los sueños son, ante todo, la revelación de una ocultación espontánea —automática— o realizada por el hombre: de lo que el tiempo es en su ambigua condición reveladora-ocultadora, esa presencia que salta en el instante para hundirse sin más, de eso que se extiende y dura para irse, estarse yendo.*” (*Ibid.*, 33).

Según lo dicho, el soñar es la actividad en que, en el modo de la atemporalidad, se recuperan aquellas vivencias que no fueron atendidas en la sucesión y se alojaron en la duración. Como pudo leerse, la explicación zambraniana del asunto llegó aquí a sus límites expresivos. Con todo y que no hay mucho más que decir para aclarar las cosas, vale la pena intentarlo, relacionando una vez más a la andaluza con Husserl.

¿Cómo vuelven a la conciencia del que sueña esas vivencias marginadas o “sumergidas”? Como reintegración al presente, aunque se trata de un regreso tumultuoso –no lineal– e indiscriminado, en la medida en que el lugar de su retorno es el presente ensanchado de la atemporalidad, y no hay en él la estructura decursiva del flujo que sí encontramos en la duración y en la sucesión. Ahora bien: este volver a hacerse presentes las vivencias hace pensar en el concepto husserliano de “reproducción” [*Reproduktion*] o “rememoración” [*Wiedervergegenwärtigung*]<sup>28</sup>. Para el fenomenólogo, la rememoración es un acto intencional mediante el cual un segmento

---

<sup>28</sup> Literalmente: “vuelta a hacer presente” o “representificación”, en la medida en que el término se forma con el adverbio *wieder* [de nuevo], el sustantivo *Gegenwart* [presente], y las partículas *ver-* y *-gung*, que, respectivamente, confieren a *Gegenwart* el aspecto dinámico de “presenti-ficar” y la condición de sustantivo derivado “presentifica-ción”.

ya vivenciado del flujo de la conciencia, con su respectivos contenidos decursivos, es reproducido dentro de otro segmento de flujo, presente o “perceptivo” este último, de modo que el segmento reproducido tiene el carácter de lo *evocado* (es decir, de lo no vivenciado como percepción) en tanto que el segmento reproductor que le sirve de vehículo tiene el carácter de lo *dado* (esto es, de lo vivenciado perceptivamente).

Apunta Husserl:

En la rememoración “aparece” ante nosotros un ahora, pero “aparece” en un sentido enteramente distinto de como aparece el ahora en la percepción. Este ahora no es “percibido”, es decir, no está dado él mismo, sino que es evocado. La representación lo es de un ahora que no está dado. E igualmente el discurrir de la melodía *en la rememoración* representa un “acaba de pasar”, pero no lo *da*. También en la mera fantasía el individuo y todo lo individual es algo que se extiende de algún modo en el tiempo, que tiene su ahora, su antes, su después, pero el ahora, el antes, el después, están, como todo el objeto, meramente imaginados. (2002, 62).<sup>29</sup>

La rememoración, como se ve, difiere de la retención porque no está estructuralmente vinculada como “cola de cometa” a una impresión originaria con la que haya comenzado la captación de algún objeto temporal; es decir, el segmento rememorado ya no es “recuerdo fresco”, sino que siempre es uno que ha salido del “campo originario de tiempo” (*vid. supra* p. 31) y por lo tanto ha roto su vínculo orgánico con el flujo primario de la atención; ocurre entonces que, al rememorar, reinsertamos en el campo de nuestra “impresión retencional” actual un trayecto de flujo ya vivenciado, y aprovechamos la estructura impresional-retencional de la *Zeitbewusstsein* para conferirle sintaxis y progresión a ese segmento de flujo evocado. Dicho esto en

---

<sup>29</sup> Cabe agregar que Husserl marca una diferencia entre la rememoración y la “mera fantasía”, pese a que en ambos casos los contenidos de la conciencia no están perceptivamente dados, y pese a que en ambos casos dichos contenidos están estructurados de forma impresional-retencional. La diferencia es que, en el primero, lo rememorado lleva una nota ingrediente de facticidad, esto es, una señal “ponente” que lo vincula con un cierto “ahora” perceptivo efectivo; mientras que en el segundo, lo “meramente fantaseado” carece de esa nota ingrediente y consiste sólo en una elaboración espontánea de la conciencia: “En la mera fantasía no se da ninguna posición [*Setzung*] del ahora reproducido, ni ninguna coincidencia de él con un ahora pasado. La rememoración, en cambio, sí hace objeto de posición a lo que reproduce, y en virtud de esta posición le presta una localización respecto del ahora actual y respecto de la esfera del campo originario de tiempo al que la propia rememoración pertenece” (2002, 72).

metáforas cinematográficas: hacemos correr en el proyector del presente un tramo de película ya grabado. Husserl lo expresa mucho más minuciosamente:

La constitución del recuerdo tiene, como la de la percepción, un punto privilegiado: al punto de ahora de la percepción corresponde un punto de ahora del recuerdo. Nosotros recorremos la melodía en la fantasía, y vamos “como” oyendo, primero el primer sonido, luego el segundo, y así sucesivamente. A cada momento hay siempre un sonido (una fase sonora) en el punto de ahora. Pero los sonidos precedentes no se esfuman de la conciencia. Con la aprehensión del sonido que ahora aparece –que es como oído ahora– se funde el recuerdo primario de los sonidos que es como si acabaran de ser oídos y la expectativa (la protención) de los que aún quedan. El punto de ahora tiene para la conciencia de nuevo una estela temporal que se despliega en una continuidad de aprehensiones de recuerdo, y el recuerdo completo de la melodía consiste en un continuo de tales continuos de estelas temporales; continuos aprehensivos del género que ya se ha descrito. Pero finalmente, cuando la melodía evocada, re-presentada, ya ha discurrido, a este proceso de ir como oyendo se une una retención; lo que ha sido como-oído aún resuena un rato, hay todavía una continuidad de aprehensión, pero ya como la de algo que ha dejado de oírse. De acuerdo con esto, todo es *igual* que en la percepción y el recuerdo primario [la retención], y no obstante, no se trata de percepción y de recuerdo primario. (*Ibid.*, 57-58).

Si se coteja el concepto de Husserl con las ideas de Zambrano, de inmediato llaman la atención profundas diferencias. La rememoración zambranianiana diverge de la husserliana por lo menos en lo siguiente: 1) la de Husserl es un acto consciente, que el sujeto ejecuta con deliberación mientras está despierto, esto es, desde la “vigilia sucesiva”, en tanto que la de la andaluza es rememoración involuntaria que ocurre en el “soñar atemporal”; 2) la de Husserl es rememoración estructurada según la progresión y la gramática del tiempo sucesivo, en tanto que la de Zambrano es una rememoración confusa, “multitudinaria”, en la que las vivencias coexisten indiscriminadamente en un mismo punto amplificado, el “presente ensanchado”; 3) la rememoración husserliana siempre lo es de vivencias que fueron percibidas efectivamente, mientras que la zambranianiana sólo lo es de aquellas vivencias que no se engazaron en la progresión lineal de la sucesión y en cambio se acumularon, inadvertidas, en el lecho de la duración.

Esta lista de rasgos invita a sustanciosas expansiones hermenéuticas, sobre todo en lo tocante a la naturaleza del soñar en la filosofía zambraniana. No es este capítulo, sin embargo, el lugar para hacerlas. Quepa, en cambio, una última reflexión sobre la atemporalidad. En la medida en que esta modalidad del Tiempo es el espacio para la recuperación de ciertas vivencias, vivencias que llegaron a ella desde la sucesión y a través de la duración, resulta bastante claro que con la atemporalidad culmina una especie de trayecto que engarza las diversas formas del Tiempo zambraniano. Hay en ese Tiempo un recorrido que va de la sucesión a la duración, y de la duración a la atemporalidad; un recorrido solidario del tránsito de la vigilia al dormir, y del dormir al soñar. Ahora bien, sendas trayectorias se convierten en bucles cuando se cierran en la vuelta a la sucesión y a la vigilia: en el despertar.

Sobre el ciclo de la temporalidad fenomenológica hablaré ahora, con la esperanza de mostrar que la última y mejor formulación del Tiempo zambraniano exige una peculiar interacción de las diversas modalidades temporales que he reseñado hasta el momento. Para esta interacción he reservado el término *Kairós*.

#### 4. *El tiempo kairológico*

La diversidad de los modos temporales del sujeto zambraniano refleja una articulación del mismo en diversos estratos, o espacios interiores, que la persona puede recorrer conforme realiza las actividades fundamentales de estar despierto, dormir y soñar. Esos ámbitos anímicos inmanentes, con sus distintos tiempos, así como las actividades mencionadas, están a su vez alojados en un espacio y un tiempo que ya no son de índole psíquica: el alma ocupa un cuerpo, y la nootemporalidad está fundada en el biotempo. Dicho de otro modo, el sujeto zambraniano está encarnado, con todo y que sólo a través de actos psíquicos tenga conocimiento de su encarnación. Tal y como dice la filósofa:

La vida humana es ante todo la vida de un *ser viviente*, es una vitalidad colonizada por un sujeto. No es vida ella sola. Y lo que llamamos vivir se presenta como una serie de estructuras anímicas ante todo, ya que las funciones meramente fisiológicas, si las hay, se hacen sensibles desde la psique y presentes desde la conciencia. Es la atención marcada por la finalidad la que diferencia en pisos, por así decir, la intimidad del sujeto con su propia vida [...] El sujeto está ciertamente en su vida, mas parece saber, y en ocasiones sentir, que la vida tiene confines, y que está haciendo suya una vida que se le ha dado, su vida, sí, pues que le pertenece. Mas que esa vida cambia de amplitud, y aún de tonalidad y consistencia, que es un medio fluido antes de que sea un fluir; que el río de su vida se abre paso en la vida como en un mar. (1992, 92).

Sobre la forma en que dicha encarnación condiciona o determina la vivencia del tiempo, que es lo que aquí interesa, hay varias cosas que decir. Primeramente, debemos recordar que el enlace vivencial del tiempo del cuerpo con el de la psique ocurre durante el dormir, en la modalidad de la duración: en ese tiempo huero de los contenidos noéticos captados durante la vigilia, ese tiempo en que la conciencia sólo siente la continuidad del vivir del organismo en el que está alojada; lo relevante de este nexo específico es que el biotempo se engarza con la duración porque comparte con ella la forma más esquemática de la continuidad: en ambos casos, se trata de un discurrir ininterrumpido y vacío de contenidos vivenciales, orgánico el primero, psíquico el segundo. Ahora bien, no perdamos de vista que un sujeto apegado por completo al biotempo, solidarizado al máximo con su cuerpo, tendría muy poca (y en términos prácticos nula) actividad anímica, pues se limitaría a dormir, a sentir opacamente el funcionamiento constante de su organismo, en un estado similar a ése que la medicina llama “vegetativo”. En la filosofía zambraniana, ese estado de asimilación del sujeto a la biotemporalidad es un punto de partida, pero del que es imperativo salir. Ya hubo ocasión de constatarlo más arriba, en el apartado que dediqué a la glosa del ensayo sobre los pitagóricos: Crono, personificación nefasta de la continuidad, de la plenitud temporal asfixiante, impide que el alma viva su propio tiempo; segmentar el continuo

por el número es la manera de imponerse a Crono, de hacer surgir el tiempo psíquico discreto del seno del tiempo mítico.

Ahora viene lo más difícil de explicar porque, a diferencia de lo que ocurre en el ensayo sobre los pitagóricos —en donde, por la acción del número, simultáneamente brota el tiempo psíquico del tiempo mítico, y brota ya como tiempo discreto—, en *Los sueños y el tiempo*, ese fenómeno fundamental de emergencia o surgimiento se cumple en dos momentos diferentes: 1) en el engarce de la duración con el biotempo solamente se opera la fenomenalización del tiempo, el cual sigue siendo continuo; es decir, la duración “traduce” la continuidad orgánica en continuidad anímica; 2) la segmentación del continuo ocurre más bien por el salto del dormir a la vigilia, y de ésta una vez más al dormir. Este segundo momento tiene su propia complejidad. Se lo puede explicar tomado como punto de partida tanto al dormir (que es el ámbito en que el sujeto es menos consciente) como a la vigilia, durante la cual la consciencia llega a su plenitud; la razón por la que el punto de partida es indistinto radica en que no sólo en la duración, sino también en la sucesión se experimenta la continuidad. Así pues, en este estadio de la argumentación, para la autora es menos importante considerar en detalle cuál forma de continuidad psíquica es prioritaria, si la que se experimenta cuasi-orgánicamente en el vacío de vivencias de la duración, o la que se percibe en el curso de la sucesión como flujo vivencial ininterrumpido. Lo decisivo ahora es que Zambrano postula la ruptura de la continuidad, en términos más bien fisiológicos, como una alternancia periódica entre el régimen del dormir y el de la vigilia; hay aquí una segmentación decisiva de la continuidad temporal general de la conciencia, a la que la andaluza llama “síncopa”, y que está pensada en términos de un paso abrupto de la sucesión a la duración, o de la duración a la sucesión; en último análisis, es la intermitencia de los modos temporales la que escande la continuidad del Tiempo interno considerado como un solo flujo:

La alternativa de sueño y vigilia marca la primera división en el tiempo humano, que sigue en ello originariamente a la luz solar, al alternarse de la luz y la oscuridad. Y al caer bajo la oscuridad del sueño, mas que naturalizarse se materializa como si cayera bajo la gravedad. 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. Y aunque durante esta síncope haya soñado y preste crédito en algún modo a esta realidad de sus sueños, lo decisivo es que lo mira como *otra realidad* no fundible que [*sic*] lo que encuentra en la vigilia. [...] Es el dormir, soñando o no, lo que determina este sentir y este disponerse a vivir un hoy, un presente, afrontar una unidad de tiempo: el día como unidad de presente, el hoy. (*Ibid.*, 44).<sup>30</sup>

A lo que la autora añade: “Nace así la primera experiencia del tiempo humano de una interrupción” (*ibid.*, 45), interrupción que resulta en la experiencia de “un tiempo contrastado y discontinuo. Tiempo del sueño, común con la planta que vive en un continuo, al menos en un continuo relativo, que a su vez es discontinuidad respecto a la materia. *Pues donde comienza la vida comienza la discontinuidad.* Tiempo contrastado porque aparecen las dos formas de sueño y de vigilia” (*ibid.*, 53).

Pero, a todo esto, ¿cómo se inserta en esta alternancia la atemporalidad? ¿Qué papel corresponde al soñar en el vaivén que lleva de la sucesión a la duración, y de regreso?

Dice Zambrano:

Aparece pues el vivir escindido entre claridad-vigilia y sombra-sueño, con su desgarramiento en el soñar. Y esta escisión que parece esencial, definitiva, señaladora de la estructura primaria de la vida humana, deja ver de inmediato otra aún más radical, aún más señaladora, que penetra también la vigilia: el abismarse de la vida, el abismarse de lo vivido, el irse quedando el sujeto sin aquello que vive. Y la necesidad de retenerlo de algún modo, retenerlo que es en verdad salvarlo. (*Ibid.*, 29).

Concibe la filósofa al soñar como una actividad mediadora entre la vigilia y el dormir; por extensión, la atemporalidad es la modalidad del tiempo que regula la alternancia

---

<sup>30</sup> Para evitar complicaciones innecesarias en la exposición de este asunto, ya por naturaleza enredoso, hay que interpretar la palabra “sueño” en esta cita como sinónimo de dormir. (El propio pasaje lo aclara en sus últimas líneas: “Es el dormir [...] lo que determina [...]”). Por otro lado, aprovecho esta nota para insistir en que, a fin de cuentas, la escansión del tiempo fenomenológico parece deberse a una operación que no está en control de la psique, pues todo indica que Zambrano admite que la alternancia entre la vigilia y el sueño depende de la fisiología del organismo; ello no obstante, lo decisivo es que la alternancia se experimenta *intra muros*, fenomenalizada, como intermitencia de la sucesión y de la duración.

entre la sucesión y la duración. De la cita anterior se desprende, sin embargo, otro asunto importante: el de la constitución del sujeto a partir de la “economía” de sus vivencias, economía cuya instancia reguladora es el soñar en la atemporalidad. En lo que sigue, que también es decisivo para la “salud” del sujeto zambrano, ya no pondré el acento en la dialéctica de lo continuo y lo discreto, sino más bien en la relevancia que la actividad rememorativa de la conciencia soñadora tiene en el contexto de la administración vivencial del sujeto.

Como expliqué en páginas previas, la atención de la conciencia a las vivencias en el modo sucesivo es selectiva: en el continuo vivencial captado, el sujeto despierto privilegia algunas y descarta otras, ejecutando de este modo lo que Zambrano llama un “análisis espontáneo” (*ibid.*, 47) del tiempo sucesivo; dicho sea de paso, es en virtud de esta discriminación de las vivencias que el sujeto logra segmentar la continuidad de lo vivido en la vigilia, e instalarse cabalmente en el tiempo sucesivo, ya escandido; en este orden de cosas, la autora habla de: “extraer de ella [la continuidad vivenciada] un asunto, un argumento, una continuidad en suma bien diferenciada de la continuidad vivida: *tratando a su vida como un continuo del que se extrae una continuidad establecida, lograda a través de la discontinuidad.*” (*Ibid.*, 28. Las cursivas son mías). Pero este análisis espontáneo resulta en algo más: la criba de las vivencias deja un residuo, las vivencias desatendidas, que migran hacia el lecho del tiempo, la duración, y se sedimentan en él. Estos remanentes de vida no vivida son también ingredientes del sujeto, y la única forma de redimirlos de la inatención es “rememorándolos” en la atemporalidad del soñar, una rememoración que sabemos difiere de la fenomenológicamente “canónica” o husserliana porque no tiene la sintaxis lineal del recuerdo voluntario, y que más bien se experimenta como copresencia simultánea y tumultuaria de diversas vivencias en un presente aorístico y amplificado, que no fluye,

pero “bulle”, moviliza sus contenidos pese a su fijeza. En este capítulo no puedo explicar por qué es tan relevante para el sujeto zambraniano rescatar en sueños sus vivencias desatendidas, eso es asunto de la psicología del soñar; tan sólo puedo hacer una insinuación al respecto, dejando que la propia Zambrano se explye. Sin embargo, antes de citarla, deseo insistir en que la acción onírica de recuperación de los contenidos psíquicos inadvertidos ocurrida en la atemporalidad compensa la pérdida de esos mismos contenidos ocurrida en la sucesión. Es a este movimiento de las vivencias de la vigilia al soñar, de la omisión al recobro, a lo que he llamado su economía. A propósito de la relevancia de ese recobro, dice la andaluza:

como si lo propio de un sujeto activo, dotado de autognosis, no fuera el rescate –la percatación– de todo lo que se le presenta como *lo otro*, lo negativo, el lado en sombra, la mitad sombría por donde le es necesario a esta actividad que es libertad dar la vuelta, pasar por ella. Pues claro está que al traer a la conciencia, a la experiencia válida, lo otro, lo sombrío –eso que hemos dicho que suplica y clama– no sólo se le hace pasar ante el sujeto vigilante sino que el sujeto pasa por ello también, de lo cual quizá sean símbolo los poéticos descensos a los infiernos. La poesía [...] ha entrado en ese tiempo sombrío y lo ha procurado rescatar y se ha deslizado hacia abajo, por la raíz del tiempo, por el laberinto que se abre no más se deja el tranquilizador tiempo de la conciencia, el apto para la formación del concepto –que por otra parte no nacería sino por el beneficio de un átomo al menos de su detención, o de su ensanchamiento–. Pues que el tiempo puede ser transitado de muchas maneras.” (*Ibid.*, 32).

Con esto llegamos de nuevo a lo dicho al principio de este capítulo, a la equivocidad del concepto de tiempo, a la constatación de que el tiempo se dice y se vive de muchas maneras. Sin embargo, ahora podemos hacernos una imagen más clara de esa diversidad, y sobre todo de que esa diversidad no es una dispersión, sino un tejido. A ese tejido es al que llamo, inspirado en el pensamiento de Giacomo Marramao, tiempo *kairológico*.

Dice el filósofo italiano que el concepto griego de *kairós* designa:

una imagen muy compleja de la temporalidad que nos remite a la *calidad del acuerdo* y de la *mezcla oportuna* de elementos distintos, exactamente igual que el tiempo atmosférico. Por otra parte, la misma palabra, en su versión espacial, indica –desde Homero– los lugares, las partes vitales de un organismo *en forma*

entre cuyos componentes reinan el equilibrio y la armonía [...] la tensión productiva entre energías y potencias distintas. (2008, 15).

A lo que añade que hay una equivalencia entre el griego *kairós* y el *tempus* latino:

Es como si la unicidad del término representara nuestra conciencia de que aquello que llamamos “tiempo” no es más que un punto de encuentro entre elementos distintos, a partir de los cuales se origina una realidad evolutiva, una mezcla (¿acaso *cortar* no significa también, en cierto modo, “mezclar”?) que hace del *tempus* algo muy próximo a lo que los griegos llamaban *kairós*, el *tiempo oportuno*, el *tiempo propicio*. (*Ibid.*, 129).

Pienso que, en su forma más comprensiva, el Tiempo zambraniano es una mezcla kairológica de elementos diversos, una armonía o equilibrio dinámico de componentes que integran un organismo vivo: el propio sujeto encarnado del que hablé más arriba. Armonía del biot tiempo y el noot tiempo; equilibrio entre la sucesión, la duración y la atemporalidad; conciliación de lo continuo y lo discreto; balance de pérdidas y ganancias vivenciales. Se trata de un equilibrio frágil, que el sujeto debe procurarse conforme vive; se trata de una armonía que se construye constantemente, mientras se recorre el camino diversificado de la temporalidad. En suma, a lo que se aspira es a que el sujeto se constituya como tal, a que alcance la *autognosis* que le permita vivir como conciencia separada, mas no enajenada, del cuerpo en que ha encarnado; a que discrimine sus vivencias, pero sin sacrificar del todo unas a favor de otras. Como bien dice Zambrano:

De todo ello puede deducirse que el Yo tenga un lugar que le sea propio, un lugar adecuado. Ha de ser tal que permita el correr del tiempo sucesivo, que empuje a la conciencia a generarlo por un movimiento intermitente. Ha de ser tal de no estar sumergido en él, ni tampoco cubierto por la temporalidad, sea del *éxtasis* de las esperanzas cumplidas o del lleno de la atemporalidad. Ha de ser por tanto, un vacío, un cierto vacío que le mantenga aislado y a flote sobre ese océano de las vivencias declaradas o a medio declarar, esa masa de vivencias sordas, ese rumor que llamamos psique. (1992, 109).

Ya había destacado, en la glosa al ensayo sobre los pitagóricos, lo importante que era para la autora conjurar al tiempo avasallador del mundo, o de la vida, mediante a gestación de un tiempo rítmico, propiamente anímico. Me parece que esa idea de ritmo

sintetiza lo que yo he llamado aquí tiempo *kairológico*. La encontramos también en *Los sueños y el tiempo*:

De ordinario no se da esta unidad de ritmo, de velocidad, en las vivencias. Un grupo de ellas marcha a mayor velocidad y arrastra a las demás, que no pudiendo seguir las se pierden, quedan en esa situación que hemos señalado: faltas de tiempo y por ello sin alcanzar el ser siquiera identificadas. La claridad de las vivencias protagonistas condena a las que no lo son. En la situación que ahora describimos parece que una misma velocidad envuelve a todas ellas; de ahí la igualdad en la marcha que por ello se asemeja a la inmovilidad, y el ritmo común, como si obedeciese a otro ritmo elemental primario. Y todo ello junto es eso que llamamos, como aspiración, la vida. (*Ibid.*, 151).

He tratado de trazar en estas páginas el dibujo del tejido del tiempo zambraniano. Sobre sus sentidos, sobre las formas de recorrerlo o experimentarlo, quedan aún bastantes cosas por decir.

### III. Metapsicología de la forma-sueño

#### 1. Aclaraciones preliminares

No solamente en *Los sueños y el tiempo*, sino también en el más breve *El sueño creador* (1965), se propuso María Zambrano elaborar un estudio fenomenológico de la que llamó forma-sueño, una estructura de la vida anímica que se encuentra a la base de su antropología filosófica. Lo más distintivo de esta “forma” es que constituye el lugar de enlace de tres órdenes de asuntos: las instancias psíquicas constituyentes de la subjetividad, las modalidades temporales en las que el sujeto despliega su existencia, y, por último, la variedad de operaciones anímicas que el mismo realiza en aras de asumir como propia, y conducir del mejor modo posible, su vida. Articula, entonces, la forma-sueño los ámbitos de la psicología, de la temporalidad y de la ética, en el entendido de que para Zambrano la vida humana es un esfuerzo existencial que cada individuo desarrolla en el tiempo (tanto en el biológico del cuerpo, como en los distintos tiempos internos del alma) en concordancia con un patrón que regula sus acciones en dos planos: la vigilia y el dormir; y todo ello de manera que en este dispositivo conceptual heterogéneo la pieza clave es la actividad de soñar. Dicho de otro modo, la etiqueta forma-sueño, que designa una realidad compleja, presenta la condición retórica de una sinécdoque particularizante: nombra oblicuamente el elemento decisivo (la actividad onírica) de una totalidad (el proceso vital del individuo). Lo dicho hasta aquí puede validarse con el conocidísimo lema zambraniano que define al ser humano como la criatura que “padece su propia trascendencia” (1992, 18), y creo también que se deja compendiar, pese a la dificultad del asunto, en este breve pasaje:

Pues que si el hombre entra en la vigilia por el despertar es porque en el sueño inicial que parece ser su vida primera, no puede alcanzarse a sí mismo, a ser sí mismo. Porque si la vida es sueño, es sueño que pide despertar. Enajenación inicial de alguien que busca identificarse. Y de ahí la angustia subyacente bajo los sueños, aun los felices. Pues que el sueño pide realidad. Y el que sueña pide salir

de ese estado en que, desgraciado o feliz, yace como larva en su capullo. (*Ibid.*, 16).

Ahora bien, como dije en la introducción, diversos especialistas en la obra de la filósofa han realizado exposiciones esquemáticas de la forma-sueño, al tiempo que han señalado su carácter de piedra angular del edificio del pensamiento de la andaluza. Además, en ninguno de estos estudios se ha olvidado señalar los puntos de contacto entre el modelo zambraniano de la psique soñadora y los del psicoanálisis, en particular el de Jung y, en muchísimo menor medida, el de Freud. El nexo con el pensamiento junguiano es decisivo para comprender la relevancia de la narratividad del soñar en esta filosofía; en tanto que el vínculo con Freud (bastante polémico, como veremos) resulta, al menos para mí, utilísimo para entender la relación del sujeto zambraniano con la actividad onírica.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Tal vez la notoria aversión de Zambrano por el freudismo, manifiesta en el opúsculo que estoy por analizar (*El freudismo, testimonio del hombre actual*), ha llevado a los especialistas en su pensamiento a abstenerse de explorar cabalmente el nexo entre la fenomenología de la forma-sueño y el psicoanálisis clásico, por mucho que varios de ellos lo han vislumbrado. Así, aunque no abunda en el asunto, Juan Fernando Ortega concibe la empresa zambraniana de indagación del onirismo como “un tipo de psicoanálisis, que es también un desciframiento de la existencia, una elucidación del sentido profundo que entrañan, sin conocerlo, los datos inmediatos del psiquismo” (*op. cit.*, 82), de acuerdo con lo cual es imperativo que: “para alcanzar una lectura no condicionada por la conciencia de mi ser, me vea precisado a entrar en la zona montaraz y hostil donde la conciencia comienza a emerger” (*ibid.*, 83). Ahora bien, es obvio que el hallazgo de puntos de contacto entre dos formas de pensamiento no debe traducirse en la colonización de una de ellas por la otra, y es por eso pertinente el aviso de que “el uso de los términos psicoanalíticos en Zambrano no tiene que engañar: se trata de la búsqueda de una ontología de la persona que se desarrolla en un plano filosófico, histórico y espiritual” (Blundo, art. cit., 11), pero tampoco se puede reivindicar la singularidad de una teoría contrastándola con otra que, o no se conoce, o no se sabe apreciar mínimamente bien; en este orden de cosas, una afirmación como “aquello que de más original existe en el abordaje de María Zambrano al sueño es que ella pretende estudiarlo desde su forma pura y no desde una interpretación de su contenido. Este hecho la separa desde luego de los abordajes psicoanalíticos del sueño” (Neves 2007, 39) me parece equivocada: ¿es entonces la *Traumdeutung* freudiana una mera casuística del soñar, un despliegue rapsódico, contenidista, de fantasías oníricas? ¿O habrá más bien que reconocer que *también* Freud establece una forma-sueño, es decir, un dispositivo teórico que explica puntualmente los mecanismos con que la *Traumarbeit* configura los contenidos latentes del soñar como contenidos manifiestos? Como bien señala Ana Bundgård: “no nos satisface postular una supuesta originalidad de Zambrano con relación a la interpretación de los sueños freudiana sin haber fundamentado antes el porqué del postulado.” (2004, 22). En cuanto al vínculo entre Zambrano y Jung, la actitud de los exégetas es menos reticente, en la medida en que la propia Zambrano hizo explícita su sintonía con el pensamiento del psicólogo suizo, sobre todo con el tema fundamental de la psicología profunda: el “proceso de individuación”, análogo al tópico zambraniano de “creación de la persona”. Una sucinta y sustanciosa exposición del nexo entre Zambrano y Jung puede leerse en Maillard, *op. cit.*, 63-78.

Con todo y que las conexiones con el psicoanálisis freudiano están indicadas, ninguno de los exégetas que conozco se ocupa de explorarlas, así que he decidido emprender esa tarea; para lograrlo, la he dividido en dos bloques. En el primero, que corresponde a este capítulo del trabajo, expongo los aspectos metapsicológicos de la forma-sueño, mediante un cotejo del modelo zambrano con las teorías de Freud (de quien obviamente tomo prestado el término metapsicología, préstamo que justificaré un poco más adelante) y, en menor medida, con las del teórico de la escuela kleiniana, W. R. Bion. En el segundo, que incorporo al capítulo cuarto (dedicado a la narratividad de la forma-sueño), me ocuparé del modelo psíquico de Jung.

## 2. *Zambrano y Freud: elementos de una disidencia*

Además de breves menciones en diversos pasajes de su obra, María Zambrano se ocupó del pensamiento de Freud en un librito publicado en La Habana en 1940, *El freudismo, testimonio del hombre actual*, y recogido después en el volumen de ensayos *Hacia un saber sobre el alma* (1950; lo cito según una reimpresión de esta edición). Según Jesús Moreno Sanz, este texto revela dos preocupaciones de la autora: por un lado, elaborar de manera parcial y preliminar un diagnóstico y una crítica de la cultura occidental que cuajarán en *La agonía de Europa* (1945); por otro, apuntalar el entonces naciente proyecto zambrano de elaboración de una filosofía de la vida anímica allende las diversas teorías que reducen la psique al cuerpo, y buscan despotenciarla por la vía de la explicación racionalista, una de las cuales es para la autora el psicoanálisis clásico. En palabras de este estudioso:

Bien entendido que el ‘saber sobre el alma’ que ahora se pone en movimiento pretenderá ser una radical crítica a la psicología, tanto puramente positivista y mecanicista como al psicoanálisis freudiano; sin que podamos obviar que el pensamiento de la crisis de Zambrano también es, a su modo, la constatación del ‘malestar en la cultura’, aunque su enfermedad se diagnostique a otro nivel que en

Freud: precisamente en el ‘alma’, en su eclipse y aun agónica pérdida. (2004, 216).<sup>32</sup>

Ahora bien, en lo que toca específicamente al ámbito del soñar y los sueños, la disensión con Freud expresada vehementemente por la autora en esas páginas obedece a por lo menos otros tres motivos. Primeramente, a su convicción (análoga a la de Jung) de que las fuentes del onirismo humano residen más allá de la psique individual, en la de la especie, en el ámbito de la filogénesis, mas que en el de la ontogénesis, del ser humano<sup>33</sup>, convicción vinculada a la amplitud temática de sus pesquisas filosóficas “en pos de una memoria personal y colectiva que permita funcionar a esa imaginación mediadora que [...] es clave tanto para sus búsquedas espirituales como para sus conexiones con las raíces de su crítica cultural y política” (*ibid.*, 230).

---

<sup>32</sup> En la misma tesitura, y en aras de explicar la repugnancia intelectual de Zambrano por el psicoanálisis el propio Moreno Sanz apunta que, para Zambrano, en las antípodas del racionalismo “está el logos del alma [...] cuyas experiencias arrumban una y otra vez al Hércules en que tan trágica e irrisoriamente hemos convertido al pensar y al vivir conforme a la ficción de que podemos irrumpir en el Hades a bastonazos con las sombras. O en un intento más sutil creer que con nuestros focos del espíritu absoluto siquiera las vamos a poder ‘ver’, y mucho menos traerlas domesticadas a la realidad. Entre esos polos se cifrarían casi todos los intentos desde Freud [...] para hallar pasarelas de inteligibilidad para el mundo de los sueños desde la conciencia despierta” (2008, vol. IV, 350). Así las cosas (y sin afán de biografizar), Moreno Sanz sugiere que la actitud de la andaluza ante Freud y su escuela estaría teñida de la exasperación de quien ve tratar lo que considera más íntimo y valioso —el alma humana— con una tosquedad, impericia, e incluso subestimación, que aquello no merece: “Freud [...] acabó por [...] designar con el nombre de *Ello* a una entidad anterior a la personalidad consciente, justamente su engendradora, y que siempre la orienta desde la sombra hacia sus propios fines. Pero su concepción mecanicista y reduccionista del funcionamiento de la psique le impidió acoger las potencialidades que vio. Y seguir profundizando en las consecuencias que le propiciaba este *Ello* que será el territorio que cultivará Jung. Mas no dejará por completo baldío este territorio. Al contrario, su roturación le va a deparar sorprendentes floraciones con las que su veracidad no va a saber muy bien qué hacer, y sus discípulos más ortodoxos tampoco. Tal vez no le faltase razón a Zambrano al señalar que no tanto en Freud como en sus seguidores, el *freudismo* era el “*testimonio del hombre actual*”, o, más que un diagnóstico sobre él, una corroboración de su enfermedad, de su laberinto sin salida. El hombre [...] va reactualizándose a Zambrano cada vez más enlabyrinthado en su propio principio de placer desgajado de sus más íntimas fuentes de felicidad, más reducido a elementales funciones sensoriales y corporales de pura distensión mecánica sin conexión con la real potencia del cuerpo.” (Vol. III, 105).

<sup>33</sup> Lo cual el propio Freud había aseverado (como bien sabe Moreno Sanz). En efecto, en la *Traumdeutung* se lee que “el acto de soñar es por sí una regresión a las más tempranas circunstancias del soñador, una resurrección de su infancia, con todos sus impulsos instintivos y sus formas expresivas. Detrás de esta infancia individual se nos promete una visión de la infancia filogénica y del desarrollo de la raza humana; desarrollo del cual no es el individual, sino una reproducción abreviada e influida por las circunstancias accidentales de la vida [...] esperamos que el análisis de los sueños nos conduzca al conocimiento de la herencia arcaica del hombre y nos permita descubrir en él lo anímicamente innato.” (1900, 679).

En segundo lugar, destaca el hecho, señalado por María Luisa Maillard, de que, en la tipología zambraniana de los sueños, los que la filósofa llama “sueños de la persona” son los únicos que contribuyen al crecimiento o fortalecimiento del individuo –en buena medida porque no se subordinan al postulado psicoanalítico de que “El sueño es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido” (Freud 1900, 445)–, a diferencia de los más primitivos “sueños de la psique” –esos “retazos caídos de la vida consciente y que, con tanto fervor, analizó Freud” (Maillard 2004, 370)–, mismos que, pese a no cumplir con la estricta finalidad pulsional que exige la tesis freudiana, presentan una articulación diegética y apuntan a una meta evacuatoria<sup>34</sup>, y son por ello más “legibles” en términos psicoanalíticos clásicos; con todo, esta legibilidad es irrelevante para Zambrano en todos los casos en que la actividad onírica no permita al sujeto dar un salto cualitativo de los “sueños de la psique” a los “sueños monoeidéticos” y, de éstos, a los ya mencionados “sueños de la persona” (*vid. infra* IV, 4.1.).

Por último, en la repulsa zambraniana del pensamiento de Freud no se debe perder de vista una de las constantes de la obra entera de la autora, que José Ignacio Eguizábal ha llamado atinadamente “silencio sobre el amor humano” (2004, 147), esto es, la convicción de la filósofa a propósito de “la absoluta trascendencia del amor que impide cualquier detenimiento fuera de lo absoluto” (*loc. cit.*). En el caso del ensayo sobre el freudismo y de la época de su escritura en el exilio caribeño, este mismo estudioso destaca el “recrudescimiento” de la religiosidad de la andaluza, para quien “el amor se transforma en demonio si se le priva de su carácter intermediario” (*ibid.*, 149). Dentro de este escenario es explicable entonces la vehemencia con que, en el texto en cuestión, la andaluza reclama al padre del psicoanálisis haber centrado su antropología

---

<sup>34</sup> Los “sueños de la psique”, los de la “simple, fundamental especie” (Zambrano 1992,142), presentan una “densa carga emotiva” (*loc. cit.*) que se desahoga en forma de relato. “Desvanecida la historia en que consisten” (*loc. cit.*), “despojado[s] ya de su carga emotiva [...] prepara[n] una especie más alta de sueño” (*ibid.*, 145). Estas transformaciones y expulsiones de intensidades anímicas son las que dan pie a una evaluación de la energética del sujeto zambraniano en los términos de la metapsicología freudiana.

en la pulsión erótica; en palabras de Eguizabal, Zambrano “le reprocha fundamentalmente su incapacidad de trascendencia; además, la reducción de lo humano a la libido” (*ibid.*, 148), a lo que añade: “para nuestra autora el sexo es un demonio furioso, insaciable; una fuerza oscura, ciega y sin límites [...] el estado de naturaleza es en el hombre, el de la esclavitud fatal de [*sic*] sus pasiones” (*ibid.*, 149).

Dicho lo anterior, puedo intentar una reseña no demasiado injusta ni descontextualizada de las a ratos notoriamente parciales interpretaciones que Zambrano hace de Freud. Para los fines de este trabajo, me interesan sólo dos de ellas, referidas, respectivamente, a las nociones de inconsciente y de libido.

La autora se refiere a la primera en términos de “subconciencia”. Alude con esa palabra al “lugar psíquico donde tales verdades humilladas se instalan para atacarnos” (2005, 125). Dichas “verdades” son manifestaciones psíquicas reprimidas por “la educación, la conveniencia, la moral al uso y hasta la estética” (*ibid.*, 124), que “nos atacan no solamente en los sueños, sino en las menudas equivocaciones de la vida diaria” (*ibid.*, 125). En cuanto a la subconciencia, “su nombre mismo indica que es lugar subordinado, sombrío, y sobre el cual no ejercemos ningún dominio” (*loc. cit.*).

Hasta aquí, es notorio que, si bien Zambrano parece estar al tanto de la así llamada “primera tópica” freudiana (en tanto que habla de un “lugar psíquico”) interpreta el *Unbewusst* (literalmente in-consciente) como “subconciencia” y asigna a dicha instancia una inferioridad no sólo tópica sino valorativa.

Para aclarar este malentendido, hay que recordar que Freud mantuvo vigente la primera tópica desde la *Interpretación de los sueños* (1900) hasta *El yo y el ello* (1923), ensayo este último en el que redistribuye los componentes de la primera (inconsciente, preconscious, consciente) en una segunda (ello, yo, superyo). Como se sabe, es en el capítulo séptimo y último de la *Interpretación de los sueños* donde Freud propone el

concepto de aparato psíquico para explicar los procesos de reacción a estímulos por parte de la psique humana. Dicho aparato es una ficción heurística de naturaleza espacial, aunque no anatómica sino sólo ideal. En la primera tópica, el dispositivo es de índole más bien horizontal que vertical: en uno de sus extremos, el “izquierdo”, se encuentra la puerta perceptiva (*P*) a los estímulos; en el otro, el “derecho”, está la salida motriz (*M*) a los mismos, a la que Freud adscribió la instancia consciente (*C.*, o *Cc.*); en la parte media se encuentran, de izquierda a derecha y en este orden, las huellas mnémicas de los impulsos (*Hm*), la instancia inconsciente (*Inc.*) y la preconsciente (*Prec.*). Cabe precisar que *Inc.* y *Prec.* comparten la cualidad de ser locaciones de contenidos psíquicos ajenos a *Cc.*, con la diferencia de que los de *Prec.* son susceptibles de acceso a *Cc.*, en tanto que los de *Inc.* no lo son, o al menos no sin una previa deformación y dislocación (operaciones comprendidas por el término técnico *Entstellung*) como las que realiza la actividad onírica. Ahora bien, esta descripción queda incompleta si no se añade un último elemento: el contacto entre los extremos izquierdo y derecho del modelo, contacto que hay que imaginar como si la instancia *Cc.* fuera un punto donde se unen, como para formar un bucle, la entrada *P* y la salida *M*; es decir, y aquí es mejor cederle la palabra a Freud:

El aparato psíquico, que se halla orientado hacia el mundo exterior con el órgano sensorial de los sistemas *P*, es, a su vez, mundo exterior para el órgano sensorial de los sistemas *Cc.*, cuya justificación teleológica reposa en esta circunstancia. El principio de la serie de instancias, que parece dominar la estructura del aparato nos sale aquí nuevamente al encuentro. El material de excitaciones afluye al órgano sensorial *Cc.* desde dos partes diferentes; esto es, desde el sistema *P*, cuya excitación condicionada por cualidades pasa probablemente por una nueva elaboración hasta que se convierte en sensación consciente, y desde el interior del aparato mismo, cuyos procesos cuantitativos son sentidos como una serie de cualidades de placer y displacer cuando han llegado a ciertas transformaciones. (1900, 717).

Además, conviene aclarar que el aparato psíquico está construido, en términos materiales, por analogía con el interior de un “aparato fotográfico o algo semejante”, de

modo que las localidades psíquicas son “puntos ideales” en los que “surge un grado preliminar de la imagen”, es decir, “en los que no se halla situado ningún elemento concreto del aparato”; y en términos funcionales, lo está por analogía con el aparato reflejo biológico, de modo que opera de acuerdo con el principio de constancia o de inercia, según el cual todo incremento de intensidad en su interior por obra de estímulos dispara el proceso de desahogo más inmediato posible de dicha intensidad, en aras de recuperar la distensión anterior: “El aparato aspiró primeramente a mantenerse libre de estímulos en lo posible y adoptó con este fin, en su primera estructura, el esquema del aparato de reflexión, que le permit[í]a derivar en el acto por caminos motores las excitaciones sensibles que hasta él llegaban” (*ibid.*, 689. Cf. también 672-675). A esta “primera estructura” la llamará Freud más tarde –“Los dos principios del funcionamiento mental” (1911)– “proceso primario”; y al principio de constancia, en ese mismo texto, “principio del placer”. En la segunda tópica –que, como ha señalado Paul Ricoeur, además de ser una ficción espacial es también una “personología” (1990, 183)– aparecen las nociones de ello, yo y superyo en un esquema de índole más bien vertical y con orientación ontogenética, de modo que el ello forma el sustrato primitivo del que emerge el yo, y más tarde, del propio ello en interacción con el yo, el superyo, colocado “por arriba” de este último. A partir de 1923, las instancias de la primera tópica cambian de índole y se vuelven “cualidades” psíquicas, de modo que *Inc.* es la cualidad del ello, y la suma *P-(Prec)Cc.* es la cualidad del yo; el superyo se manifiesta conscientemente al yo como fuerza de demanda psíquica, pero sus contenidos provienen del ello. Por su parte, Zambrano fusiona en su curiosa noción de subconciencia al *Inc.* con el ello, la primera y la segunda tópicos.

Adicionalmente, la autora asocia la represión con la “subconciencia”, pero su idea de lo reprimido da cuenta, en todo caso, de la que Freud llamó “represión secundaria” (y

que sólo muy laxamente interpretada obedece a motivaciones morales), y no de aquella más primitiva aún, la “represión primaria”, que según la teoría analítica clásica tiene un sentido económico endopsíquico vinculado al establecimiento del principio de realidad y al aseguramiento de la supervivencia del individuo y su psiquismo, fenómenos ambos que ocurren en una época de la ontogénesis bastante anterior al surgimiento de la instancia “moral”, el superyo.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Los prejuicios son tenaces. En *Notas de un método*, libro casi cincuenta años posterior al ensayo sobre el freudismo, Zambrano confirmará su escaso conocimiento del concepto psicoanalítico de represión al reprocharle al “ilustre autor de la Subconciencia” el no haber reparado en que “la primera inhibición” está vinculada al orden del tiempo, y no al de las prohibiciones morales, un reproche que le conviene más a Husserl (como expliqué en II, 3.1, nota 25) que a Freud: “La subconciencia es la idea que la mente actual ha propuesto como designación de este lugar del peso y del sentir que es sentirse, definiéndola como receptáculo de lo inhibido por la conciencia determinada por prejuicios, ideas, hechos, prohibiciones morales ante todo, que le cercan desde el contexto –más que contorno social– que la apresa. Para definirla no se ha tenido en cuenta la primera inhibición ante todas, señalada en la primera clase de ‘olvido’ –de desatención– que venimos señalando. El correr del tiempo no ofrece el ancho presente que necesita lo que se siente, se percibe, se está a punto de pensar. Pues claro está que el pensamiento para producirse precisa de un presente adecuado. Y no se ha tenido tampoco en cuenta la primacía del sentir que es sentirse del propio sujeto, sucesos los dos que se dan sin necesidad alguna de preceptos o de hábitos morales que planeen, con su peso y con su sombra sobre las apetencias del sujeto. El correr del tiempo no depende de la existencia de prohibiciones morales” (1989, 90-91). Este asunto merece varios apuntes. En primer lugar (y como estoy por exponer en el cuerpo de la argumentación), la represión freudiana básica no es de orden moral: lo que inhibe es la representación alucinatoria del satisfactor de un impulso endopsíquico, y ello con la finalidad de que el individuo asimile la necesidad que tiene de lo ajeno para poder subsistir. Por otro lado, es también claro que Freud, en caso de asociar esta represión primaria al tiempo, lo hace sólo en los términos cuasi-míticos, no memorables, de una prehistoria de la conciencia: el yo adulto no puede evocar las traumáticas experiencias que llevaron al aparato psíquico a la penosa necesidad de admitir el principio de realidad, justamente porque el yo es el resultado último de esa admisión y logra constituirse gracias a ella. Así las cosas, y aunque sé que Zambrano piensa la inhibición temporal en términos más husserlianos que psicoanalíticos, podría reprochársele a la andaluza el no haber notado que Freud, *a su modo*, sabe también, ya sea tangencialmente, que la primera inhibición involucra la temporalidad. Ahora bien, asunto diferente es la crítica zambraniana al sujeto neurótico adulto que, agobiado por la represión secundaria, divorciado angustiosamente de su ello o de su psique, no logra “sentirse” en el “ancho presente” que implica vivenciar el tiempo desde la sintonía de la conciencia con las entrañas; es una lástima que Zambrano no abundara en este aspecto del freudismo, pero también es una fortuna que Moreno Sanz sí lo haga, en páginas que son más de discípulo avezado que de exégeta. Según él, uno de los motivos no explícitos del disenso de la andaluza con el psicoanalista es la incapacidad de éste de concebir una experiencia feliz de inmersión en lo anímico que no lleve a una regresión del sujeto al proceso primario, según la cual el principio de realidad y los fundamentos de la vida adulta se sacrificarían en aras de un placer primitivo: “Para Freud, valorizar la experiencia mística, como le invitaba a hacer R. Rolland, significaría mirar hacia atrás, hacia el origen, ceder a la nostalgia culpable de una simbiosis con la Madre, que Freud cree saber que está irremisiblemente perdida, sin retorno posible. Y en ello podemos captar mejor el sentido de la expresión *embriología del alma*, que le dice Freud a R. Rolland en su carta de 19 de enero de 1930. Para Freud, y no obstante su perspectiva ‘adulta’, ‘social’ y ‘paternal’, el carácter absoluto del *Yo-placer* original se mantiene, pero bajo la forma de un absoluto pervertido, de un ‘infinito malo’. También en él, como en los místicos, subsiste el *Yo-placer* bajo la máscara social, pero herido y desesperadamente en busca de su desvanecida plenitud. Esta dinámica contradicción se expresa mediante el primado del principio de placer sobre el principio de realidad y por el carácter definitiva y decididamente ‘ineducable’ del primero.” (2008, Vol. III, 104). Ahora bien, aunque la filósofa sí concibe su “saber sobre el alma” como una asunción no sacrificial de la psique en la conciencia, es incorrecto pensar que los tratos del sujeto zambraniano con el ánima son

Veamos esto con más calma. En el ensayo “Lo inconsciente” (1915), Freud define la represión como “un proceso que recae sobre ideas y se desarrolla en la frontera entre los sistemas *Inc.* y (*Prec.*)*Cc.*” (1915b, 2069), mismo que explica en términos económicos mediante la suma de dos operaciones efectuadas sobre las cantidades de energía psíquica (llamadas cargas, catexias o inversiones): primero, una “*sustracción* de carga psíquica” de las ideas inconscientes. Para ser claro: no se trata de despojar a una idea inconsciente de su carga aborígen, sino de “sustraer de la idea la carga preconsciente perteneciente al sistema *Prec.*”, esto es, de inhibir una carga proveniente del extremo “derecho” del aparato que atraería hacia ese mismo extremo del dispositivo –es decir, hacia la conciencia– a la idea por reprimir (y emanada de la “izquierda”); en segundo lugar, para impedir que la idea inconsciente renueve la “tentativa de penetrar en el sistema *Prec.* valiéndose de su carga [aborígen]”, Freud admite la existencia de “una *contracarga*, por medio de la cual se protege el sistema *Prec.*, contra la presión de la idea inconsciente” (*loc. cit.*). En resumen, la represión opera por la acción conjunta de una inhibición y un contraflujo energéticos con sede en la instancia *Prec.* del aparato. Ahora bien, en el texto “La represión” (1914) se dice que la esencia de este concepto consiste en “*rechazar y mantener alejados de lo consciente a determinados elementos*” (1914b, 2054; en todos los casos de citas de Freud en este trabajo, las cursivas son de él), y se distingue entre

una primera fase de la represión, una *represión primitiva*, consistente en que a la representación psíquica del instinto se le ve negado el acceso a la conciencia [y una] segunda fase de la represión, o sea la *represión propiamente dicha*, [que] recae sobre ramificaciones psíquicas de la representación reprimida o sobre aquellas series de ideas procedentes de fuentes distintas, pero que han entrado en conexión asociativa con dicha representación. A causa de esta conexión sufren tales representaciones el mismo destino que lo primitivamente reprimido. Así, pues, la represión propiamente dicha es una fuerza opresiva (*Nachdrängen*) posterior (*loc. cit.*).

---

dóciles; todo lo contrario: casi siempre parecen imposibles, como tendremos ocasión de ver en el resto de esta tesis.

La relevancia de esta distinción es de orden ontogenético y está directamente vinculada al que Freud llamó “proceso secundario” del funcionamiento psíquico, ligado a su vez al importante concepto de “principio de realidad”. Abreviando lo más posible: el aparato psíquico no puede liberarse de todos los estímulos por la vía de la motilidad, es decir, según el proceso primario; en el caso de estímulos internos, como el hambre del bebé, o cualquier otro “*apremio de la vida*” (1895, 213), la liberación del impulso depende del concurso de un satisfactor externo (en aquel caso, el alimento que alguien más provee). Con todo y que la tiránica tendencia del aparato a la liberación inmediata del impulso promovió, ante las primeras experiencias carenciales, una satisfacción alucinatoria del deseo,

la decepción ante la ausencia de la satisfacción esperada motivó luego el abandono de esta tentativa de satisfacción por medio de alucinaciones, y para sustituirla tuvo que decidirse el aparato psíquico a representar las circunstancias reales del mundo exterior y tender a su modificación real. No se representaba ya lo agradable, sino lo real, aunque fuese desagradable. Esta introducción del *principio de la realidad* trajo consecuencias importantísimas. (1911, 1638-1639).

Entre otras, la sustitución de la alucinación por el pensamiento, la tolerancia al diferimiento de la satisfacción, y el descubrimiento de medios efectivos de intervención en el mundo externo para lograrla, así como la institución de un mecanismo de discriminación capaz de saber cuándo están dadas en la realidad las circunstancias para la satisfacción del deseo, mecanismo al que Freud llamó “examen de la realidad”

(*Realitätsprüfung*):

Hemos admitido la ficción de que [...] al principio de nuestra vida anímica provocábamos la alucinación del objeto anhelado cuando sentíamos su necesidad. Pero la imposibilidad de conseguir por este medio la satisfacción, hubo de movernos muy pronto a crear un dispositivo, con cuyo auxilio conseguimos diferenciar tales percepciones de deseos de una satisfacción real y aprender a evitarlas en el futuro. O dicho de otro modo: abandonamos en una etapa muy temprana la satisfacción alucinatoria de deseos y establecimos una especie de *examen de la realidad*. (1915, 2088).

En este orden de cosas, la represión primitiva es la pieza decisiva del paso al proceso secundario, en la medida en que el desarrollo de éste supone una inhibición de y una lucha contra la inmediatez del primario. Como señala Ricoeur:

El ‘devenir-consciente’ y el ‘examen de la realidad’ están regidos por el mismo ‘sistema’. La doble constitución de un ‘exterior’ y un ‘interior’ depende de una única función, claramente ligada con la acción muscular, la sola capaz de hacer aparecer y desaparecer el objeto. Por eso cabe hablar de un único sistema *P-[Prec.]Cc.*, dotado de inversión propia, de una carga capaz de resistir a la inversión libidinal [del sistema *Inc.*]. La prueba de la realidad resulta así solidaria del sistema *Cc.* y de su propia inversión. Dice Freud: ‘Consideramos la prueba de la realidad como una de las grandes *instituciones (Institutionen) del yo*, al lado de las *censuras [...]*’ Tales censuras acompañantes de la prueba de la realidad son las que protegen a los sistemas *Prec.* y *Cc.* contra las inversiones libidinales. (1990, 231).

Valga esta extensa digresión para hacerse una idea de la cantidad y diversidad de asuntos de primera importancia filosófica y psicológica que pasa por alto Zambrano en su esquemática interpretación de la represión freudiana. En suma, ésta, junto con la de la postulación de una “subconciencia”, son las dos distorsiones del pensamiento freudiano que permiten a la autora degradar al *Unbewusst* a la condición de lugar psíquico “sumamente peligroso, pues nuestra vida de gentes [*sic*] civilizadas, ‘dueñas de conocimiento’, pasa a ser juguete de sombras.” (2005, 126).

Por lo que toca a la libido, y aunque concuerdo con Eguizabal en que la interpretación zambraniana de este concepto “a muchos psicoanalistas les parecería cuando menos simplista y unilateral” (2004, 148), me gustaría explicar a qué creo que obedece la parcialidad hermenéutica de la autora, independientemente de la consideración de los prejuicios idiosincrásicos que Zambrano parece mostrar con tanta fuerza cuando habla sobre Freud.

Es llamativa la virulencia con que la filósofa se refiere a la libido, ese “espejo en el que sólo vemos la simiesca imagen de un demonio; el demonio furioso del sexo” (2005, 129). Pues bien, aunque no es dable saber qué tan a fondo conocía Zambrano los

escritos de Freud, un entendimiento de la libido de esa naturaleza puede estar fundado en *Más allá del principio del placer* (1920). Así lo sugiere el siguiente pasaje, en el que de modo muy heterodoxo comparece la pulsión de muerte vinculada a Eros: “El amor, entendido a la manera freudiana, natural y trágicamente, camina hacia la muerte. Potencia devoradora de todo, se condena a sí misma, pues nada le resiste. Sólo le queda aplacarse a sí propio, destruirse. La muerte es lo único que hay más fuerte, más devorador que esa furiosa ‘libido’. La ‘libido’ no la huye y aun la llama.” (*Ibid.*, 131).

Como se sabe, a partir del susodicho ensayo, Freud introduce la pulsión de muerte en la economía de las fuerzas psíquicas porque descubre que no hay explicación libidinal convincente para la compulsión humana de repetir las experiencias displacenteras. Define entonces esta nueva pulsión como “*una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, perturbadoras*” (1920, 2525), a lo que añade las famosas líneas: “si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos *internos*, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: *La meta de toda vida es la muerte*” (*ibid.*, 2526). Por lo que toca a la interacción de la libido con la pulsión de muerte, Freud reconoce que las dos apuntan a metas contrarias, aunque son capaces de compaginarse: “como un *ritardando* en la vida de los organismos; uno de los grupos de instintos [los de muerte] se precipita hacia adelante para alcanzar, lo antes posible, el fin último de la vida, y el otro [la libido] retrocede, al llegar a un determinado lugar de dicho camino, para volverlo a emprender de nuevo desde un punto anterior y prolongar así su duración” (*ibid.*, 2527).<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Cabe agregar que, a partir de 1920, es cada vez más intensa en la especulación freudiana la lucha entre Eros y Tánatos, así como también se vuelven más evidentes los rasgos míticos de las pulsiones. No deja de ser irónico que, en algunos de sus de veras últimos escritos –*Análisis terminable e interminable* (1937), *Compendio del psicoanálisis* (1938)–, el autor haya comparado su teoría del dualismo pulsional con el pensamiento de uno de los presocráticos más queridos para Zambrano, Empédocles: “Los dos principios fundamentales de Empédocles –φιλία y νεῖχος– son en cuanto al hombre y a la función los

Pese a los puntos de coincidencia, la interpretación zambraniana parece sobre todo diferir de la opinión de Freud recién citada. Para la filósofa, la libido es esencialmente consuntiva; dicho con más claridad: la libido *es* la pulsión de muerte sexualizada, y no una fuerza empeñada en conservar la vida. Entonces, ¿cómo explicar esta lectura de Eros en términos puramente destructivos? Parte de la respuesta puede estar en *El yo y el ello* (1923). En este ensayo Freud regresa al tópico de la interacción pulsional y sugiere, con más claridad que en 1920, que el vínculo cooperativo de las dos fuerzas está orientado a un solo fin: la cesación de la vida:

Supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al Eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así, por medio de una síntesis cada vez más amplia de la sustancia viva, dividida en particular. Ambos instintos se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstitución de un estado perturbado por la génesis de la vida; génesis que sería la causa tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte. (2721).

Como bien señala Ricoeur: “en cierto sentido, todo es muerte, ya que la autoconservación no es sino el camino de rodeo que cada ser viviente sigue hacia su propia muerte” (1990, 252). Esto, en efecto, aclara el aspecto tanático de la libido, pero no basta para entender la unilateralidad de la lectura zambraniana, esto es, su negación del aspecto constructivo de Eros, pues la andaluza parece no concebir más libido que la objetal, ni otro proceso libidinal que el de un recorrido compulsivo por diversos objetos, consumidos todos ellos con la misma avidez.

Me parece que esta negación tiene que ver, en el fondo, con un escamoteo (si no es que desconocimiento) del concepto de libido del yo. Me explico. En la “Introducción al narcisismo” (1914), Freud estableció una partición de la libido acorde con “la división corriente de los instintos en dos categorías fundamentales: hambre y amor” (1914,

---

mismos que nuestros dos instintos primigenios, el *Eros* y la *tendencia a la destrucción*, el primero de los cuales se dirige a combinar lo que existe en unidades cada vez mayores, mientras que el segundo aspira a disolver esas combinaciones y a destruir las estructuras a las que han dado lugar.” (1937, 3360). Véase también en Ricoeur 1990: “Eros, Tánatos y Ananké” (220-293).

2020), inducido por algo que, como él mismo reconoce, “no tiene sino una mínima base psicológica y se apoya más bien en [un] fundamento biológico” (*loc. cit.*). Según este fundamento:

El individuo vive realmente una doble existencia, como fin en sí mismo y como eslabón de un encadenamiento al cual sirve independientemente de su voluntad, si no en contra de ella. Considera la sexualidad como uno de sus fines propios, mientras que, desde otro punto de vista, se advierte claramente que él mismo no es sino un agregado a su plasma germinativo, a cuyo servicio pone su sus fuerzas, a cambio de una prima de placer; que no es sino el sustrato mortal de una sustancia inmortal quizá. La separación establecida entre los instintos sexuales y los instintos del yo no haría más que reflejar esta doble función del individuo. (*loc. cit.*).<sup>37</sup>

Según esto, la libido del yo, estaría ligada al narcisismo, a la pulsión de autoconservación individual: “el narcisismo no sería ya una perversión, sino el complemento libidinoso [*sic* por libidinal] del egoísmo del instinto de conservación; egoísmo que atribuimos justificadamente, en cierta medida, a todo ser vivo” (*ibid.*, 2017). Así las cosas, Freud propone la hipótesis de un “depósito de la libido” (Ricoeur 1990, 238), misma que formula, una vez más, en términos biologizantes:

Nos formamos así la idea de una carga libidinosa [*sic* por libidinal] del yo, de la cual parte de ella se destina a cargar los objetos; pero que en el fondo continúa subsistente como tal viniendo a ser con respecto a las cargas de los objetos lo que el cuerpo de un protozoo con relación a los seudópodos de él destacados [...] Las emanaciones de esta libido, las cargas de objeto, susceptibles de ser destacadas sobre el objeto o retraídas de él, fueron lo único que advertimos, dándonos también cuenta, en conjunto, de la existencia de una oposición entre la libido del yo y la libido objetal. Cuando mayor es la primera, tanto más pobre es la segunda. La libido objetal nos parece alcanzar su máximo desarrollo en el amor, el cual se nos presenta como una disolución de la propia personalidad a favor de la carga de objeto, y tiene su antítesis en la fantasía paranoica. (1914, 2018).

Ahora bien, las relaciones de esta libido yoica con la libido objetal (la propiamente sexual), así como con la ontogénesis psíquica, son complejas. En cuanto a lo primero,

---

<sup>37</sup> Dicho sea de paso, ante pasajes como éste (bastante frecuentes en la obra de Freud), en que el autor apela a “fundamentos biológicos”, puede entenderse a cabalidad la repulsa zambraniana de la(s) psicología(s) científica(s) señalada por Moreno Sanz, en la medida en que tal aducción por parte del psicoanálisis equivale a la clase de reduccionismo de lo anímico a lo somático en el que Zambrano ve un peligro para el desarrollo de su “saber sobre el alma”. Por lo demás, Ricoeur ha mostrado que, en momentos clave de descubrimiento psicoanalítico, es común que Freud le otorgue a la biología “el doble papel de lenguaje referencial y de coartada para el hallazgo” (1990, 66).

cabe decir que, por un lado, el narcisismo significa una “falta de disponibilidad para con el otro [...] Conforme a esta economía narcisista, toda inversión objetal se reduce a una especie de emplazamiento afectivo provisional: nuestros amores y nuestros odios son las figuras revocables del amor deducido del fondo indiferenciado del narcisismo” (Ricoeur 1990, *loc. cit.*). En este orden de cosas encaja la conocida distinción freudiana entre la elección objetal anaclítica –aquella según la cual los primeros objetos sexuales son “la madre o sus subrogados” (1914, 2025)– y la narcisista –aquella, “perturbada”, según la cual ciertos individuos “demuestran buscarse a sí mismos como objeto erótico” (*loc. cit.*)–. Pero, por otra parte, el vínculo entre las dos formas de libido también resulta productivo en el terreno de la evolución del yo: es en virtud de este nexo libidinal que pueden desarrollarse los procesos de idealización y sublimación, los cuales permiten al individuo mantenerse apegado a su yo infantil, “adornado [...] con todas las perfecciones” (*ibid.*, 2028), sin que ello implique una regresión psíquica a la infancia.

Esto último desemboca directamente en el segundo de los tópicos que anuncié apenas: el lazo entre el narcisismo y la ontogénesis psíquica, también complejo. Por un lado, Freud asocia el narcisismo al proceso primario, en la medida en que “los instintos sexuales se apoyan al principio en la satisfacción de los instintos del yo, y sólo ulteriormente se hacen independientes de estos últimos” (*ibid.*, 2025), de lo cual deriva que el autor juzgue perturbada (por regresiva) la elección objetal narcisista. Pero en otro sentido, la libido del yo es vital para el establecimiento del proceso secundario, cosa que Freud propuso por primera vez en ese texto germinal del psicoanálisis que es el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, y reformuló en ensayos como “Los dos principios del funcionamiento mental”. En este orden de asuntos, cuando “el individuo se encuentra sometido a condiciones que cabe designar como *apremio de la vida* [...] debe aprender a tolerar la acumulación de cierta cantidad [de estímulos]” (1895, 213);

en otras palabras: forzado a aplazar la descarga motora, se volvió indispensable para “el aparato anímico soportar el incremento de la tensión durante el aplazamiento de la descarga. Más para ello se hacía necesaria una transformación de las cargas libremente desplazadas en cargas fijas, y esta transformación se consiguió mediante una elevación del nivel de todo el proceso de carga” (1911, 1640). Lo que Freud llama aquí, en lenguaje energético, “elevación del nivel del proceso de carga” equivale al “depósito libidinal” del escrito metapsicológico sobre el narcisismo. En virtud de su funcionalidad en el contexto del proceso secundario, no es sorprendente que el narcisismo esté estrechamente vinculado al proceso de maduración psíquica, en la medida en que ampara una reserva libidinal indispensable, entre otras cosas, para superar las pérdidas objetales, para dessexualizar y conservar (transformados) los objetos sexualmente inalcanzables, y, sobre todo, para impulsar al yo más allá del horizonte de sus satisfactores arcaicos, esto es, infantiles. La importancia económica del narcisismo puede apreciarse en la siguiente cita:

La evolución del *yo* consiste en un alejamiento del narcisismo primario y crea una intensa tendencia a conquistarlo de nuevo. Este alejamiento sucede por medio del desplazamiento de la libido sobre un *yo* ideal impuesto desde el exterior, y la satisfacción es proporcionada por el cumplimiento de este ideal. Simultáneamente ha destacado el *yo* las cargas libidinosas de objeto. Se ha empobrecido en favor de estas cargas, así como del *yo* ideal, y se enriquece de nuevo por las satisfacciones logradas en los objetos y por el cumplimiento del ideal. Una parte de la autoestima es primaria: el residuo del narcisismo infantil; otra procede de la omnipotencia confirmada por la experiencia (del cumplimiento del ideal); y una tercera, de la satisfacción de la libido objetal. (1914, 2032).

Como puede verse a la luz de todo lo anterior, la noción de libido es bastante más rica de lo que sugieren sentencias, como la siguiente, de la filósofa: “Libido no es sino la fuerza ciega, oscura y sin límites del apetito sexual” (2005, 126).

Pese a ello, es decir, pese a la interpretación sesgada, o incompleta, o desinformada, o como se quiera, que hace Zambrano de Freud en el ensayo de 1940, es enormemente interesante observar las consonancias entre su pensamiento y el del psicoanálisis clásico

en el rubro de la actividad psíquica, y no sólo onírica, tal y como ésta se expone en *Los sueños y el tiempo*. Que la autora estuviera o no al tanto de ello, es lo de menos<sup>38</sup>. El resto de este capítulo busca revelar esas consonancias.

### 3. *El sujeto zambrano a la luz de las tópicas freudianas*

La entrada en este campo temático exige la explicación de un término que viene acompañando mi escritura desde el encabezado del capítulo: metapsicología. Freud lo introdujo en el ensayo sobre “Lo inconsciente”, en donde señala: “denominaremos *metapsicológica* a aquella exposición en la que consigamos describir un proceso psíquico conforme a sus aspectos *tópicos, dinámicos y económicos*” (1915, 2070). De los tres factores que la idea comprende, el tópico y el dinámico comparecen en la especulación psicoanalítica desde el *Proyecto* de 1895, aun cuando su formulación canónica se da en la *Interpretación de los sueños* (1900). Ya en el primero de estos dos escritos, y en los términos de una “anatomía fantástica” (Ricoeur 1990, 74)<sup>39</sup>, se habla de una distribución topográfica diversificada de distintas clases de neuronas, cuyo trabajo conjunto es permitir el manejo cerebral de los estímulos psíquicos de acuerdo con los protocolos del proceso primario (que busca la descarga inmediata de las intensidades recibidas), o bien del proceso secundario (que busca lo mismo, pero en consideración del cumplimiento de ciertos requisitos para que la liberación energética

---

<sup>38</sup> Lo que no resulta irrelevante, y me parece de una ligereza desafortunada, es la glosa acrítica por parte de los que estudiamos a Zambrano. Así, me alarma que Lizaola suscriba las confusiones de la filósofa y sugiera que “la formación del inconsciente es la inhibición moral que se niega a la esclavitud de la libido” (2008, 91). ¿Formación del inconsciente? ¿Inhibición moral? ¿Se conoce acaso el proceso primario? O bien, que afirme cosas como: “el hecho de considerar la otra parte del hombre como lo inconsciente, como forma de una actividad síquica de la conciencia, es para la autora una reducción que hace perder de vista el sentido real de la sique” (*ibid.*, 93). Definir al inconsciente como “forma de una actividad síquica de la conciencia” es, o un descuido inexplicable, o indicio de un muy notable desconocimiento de la obra de Freud.

<sup>39</sup> Apunta el francés sobre la evolución del pensamiento psicoanalítico: “Estimo que el desarrollo del freudismo puede considerarse como la progresiva reducción de la noción de ‘aparato psíquico’ –en el sentido de una ‘máquina que no tardará en funcionar por sí misma’– a una tópica en que el espacio no es un lugar físico, sino un escenario en el que entran en debate papeles y máscaras” (1990, 64).

sea, ya no digamos óptima, sino posible). La hipótesis de un dispositivo neuronal diferenciado da cuenta del enfoque tópico de los fenómenos psíquicos; la postulación de dos vías distintas de movilización energética introduce la perspectiva dinámica. En el capítulo VII de la *Traumdeutung*, Freud retoma el esquema tópico-dinámico del *Proyecto* y lo reformula, liberado ya de toda base anatómica, en los términos cuasi-hidráulicos del primer modelo del aparato psíquico, que revisé en páginas previas: las instancias “tópicas” (*Inc., Prec., Cc.*) comparecen de izquierda a derecha en un espacio virtual y filtran, o bien retienen, o inclusive hacen retroceder el flujo “dinámico” de la energía psíquica (posteriormente llamada libido). Ahora bien, el factor económico hace su entrada al psicoanálisis en un conjunto de ensayos elaborados entre 1914 y 1915, y que Freud pensó, en primera instancia, publicar juntos con el título de *Escritos preparatorios de metapsicología*<sup>40</sup>. La suma de estos textos es determinante en el paso a la segunda tópica, como también lo es el tercer factor metapsicológico, al que el autor se refiere en estos términos: “poco a poco hemos llegado a introducir en la exposición de los fenómenos psíquicos un tercer punto de vista, agregando así al *dinámico* y al *tópico*, el *económico*, el cual aspira a perseguir los destinos de las magnitudes de excitación y a establecer una estimación, por lo menos relativa, de los mismos” (1915, *loc. cit.*). La novedad del enfoque consiste en evaluar los flujos, contraflujos y acumulaciones energéticas en los términos de un trabajo de balance de las fuerzas psíquicas realizado al interior del aparato y por el aparato mismo; o, mejor dicho, *por* una de sus (nuevas) instancias: el yo.

He aquí el punto de enlace entre la perspectiva económica y la segunda tópica. (Por cierto, la diferenciación entre libido narcisista y libido objetal pasa también por este nudo). En la reformulación del modelo de la psique de 1923, Freud divide el territorio

---

<sup>40</sup> *Zur Vorbereitung einer Metapsicologie*. El proyecto de libro incluye: “Los instintos y sus destinos”; “La represión”, “Lo inconsciente”, “Adición metapsicológica a la teoría de los sueños” y “Duelo y melancolía”.

psíquico en dos provincias, que no sólo son “tópicas”, sino también “actanciales” (en términos dramáticos, son “personas”): el ello y el yo. Cada uno asume como “cualidades psíquicas” (tanto regionales como caracteriológicas) a dos de las instancias de la primera tópica: lo inconsciente y lo preconscious. De acuerdo con uno de los últimos textos freudianos:

Lo inconsciente es la única cualidad dominante en el *ello*. El *ello* y lo inconsciente se hallan tan íntimamente ligados como el yo y lo preconscious [...] Un repaso de la historia evolutiva del individuo y de su aparato psíquico nos permite comprobar una importante distinción en el *ello*. Originalmente, desde luego, todo era *ello*; el yo se desarrolló del *ello* por la incesante influencia del mundo exterior. Durante esta lenta evolución, ciertos contenidos del *ello* pasaron al estado preconscious y se incorporaron así al yo; otros permanecieron intactos en el *ello*, formando su núcleo, difícilmente accesible. Mas durante este desarrollo el joven y débil yo volvió a desplazar al estado inconsciente ciertos contenidos ya incorporados, abandonándolos, y se condujo de igual manera frente a muchas impresiones nuevas que podría haber incorporado, de modo que éstas, rechazadas, sólo pudieron dejar huellas en el *ello*. Teniendo en cuenta su origen, denominaremos *lo reprimido* a esta parte del *ello*. (1938, 3390).

Valga esta cita, además, como claro ejemplo de explicación económica de un fenómeno psíquico, la génesis simultánea del proceso secundario y del yo: se independiza este último del ello por la necesidad del aparato de prevenir un colapso por saturación energética, en la medida en que ése sería el resultado de una negación sistemática de la realidad. Valga también porque volveré a este asunto cuando hable sobre el yo zambraniano.

Así, en el pensamiento maduro de Freud el yo asume el papel de agente supremo de los procesos económicos, pesada carga que implica lidiar con las exigencias implacables, no sólo del mundo exterior, sino del ello mismo, exigencias estas últimas heterogéneas y hasta contradictorias, pues obedecen a las dos pulsiones fundamentales, Eros y Tánatos:

El núcleo de nuestra esencia está formado por el oscuro *ello*, que no se comunica directamente con el mundo exterior y sólo es accesible a nuestro conocimiento por intermedio de otra instancia psíquica. En este *ello* actúan los *instintos* orgánicos, formados a su vez por la fusión en proporción variable de dos fuerzas

primordiales (Eros y la destrucción) [...] La única tendencia de estos instintos es alcanzar su satisfacción [...] Mas la satisfacción instintual inmediata e inescrupulosa, tal como la exige el *ello* llevaría con harta frecuencia a peligrosos conflictos con el mundo exterior y a la destrucción del individuo [...] La otra instancia psíquica, la que creemos conocer mejor y en la cual nos resulta más fácil reconocernos a nosotros mismos –el denominado *yo*– se ha desarrollado de aquella capa cortical del *ello* que, adaptada a la recepción y a la exclusión de estímulos, se encuentra en contacto directo con el mundo exterior. [...] Su función psicológica consiste en elevar los procesos del *ello* a un nivel dinámico superior (por ejemplo, convirtiendo energía libremente móvil en energía ligada, como corresponde al estado preconscious); su función constructiva, en cambio, consiste en interponer entre la exigencia instintual y el acto destinado a satisfacerla una actividad intelectual que, previa orientación en el presente y utilizando experiencias anteriores, trata de prever las consecuencias de los actos propuestos por medio de acciones experimentales o “tanteos”. De esta manera el yo decide si la tentativa de satisfacción debe ser realizada o diferida, o si la exigencia del instinto no habrá de ser suprimida por totalmente peligrosa (he aquí el *principio de la realidad*). (*Ibid.*, 3412-3413).

A todo esto, y para que este esbozo descriptivo esté completo, se echa de menos un asunto más: el fenómeno de la conciencia. La formulación más antigua de la noción de conciencia está en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*; ahí, asume el valor de función perceptiva de la clase  $\omega$  de neuronas, clase encargada de supervisar los intercambios energéticos entre las neuronas permeables ( $\phi$ ) y las impermeables ( $\varphi$ ) (cf. 1895, 222 y 224-225). Con todo, la formulación, si no definitiva, fundamental del concepto la encontramos en el gran ensayo sobre los sueños:

La conciencia, que es como un órgano sensorial destinado a la percepción de cualidades psíquicas, es excitable durante la vida despierta desde dos puntos diferentes. En primer lugar, desde la periferia de todo el aparato, especialmente desde el sistema de la percepción, y además por las excitaciones placientes y displacientes que emergen como única cualidad psíquica en las transformaciones de energía desarrolladas en el interior del aparato [...] Las cualidades de este sistema [preconscious] convierten a la conciencia, que antes no era sino un órgano sensorial para las percepciones, en órgano sensorial para una parte de nuestros procesos mentales. Comprobamos ahora la existencia de dos superficies sensoriales, orientada una hacia la percepción y la otra hacia los procesos mentales conscientes. (1900, 694).

En textos posteriores, Freud no hizo sino afinar esta definición, así como atribuirle a este “órgano perceptivo de cualidades psíquicas” funciones económicas relevantes, vinculadas sobre todo al establecimiento del proceso secundario. Así, en la “Adición

metapsicológica a la teoría de los sueños” insiste en la coincidencia de los sistemas *Cc.* y *P* (1915, 2089), del mismo modo que en *Más allá del principio del placer* aclara su situación tópica:

Dado que la conciencia procura esencialmente *percepciones* de estímulos procedentes del mundo exterior y sensaciones de placer y displacer que no pueden provenir más que del interior del aparato anímico, podemos atribuir al sistema *P-Cc.* una localización. Tiene que hallarse situado en la frontera entre el exterior y el interior, estar vuelto hacia el mundo exterior y envolver a los otros sistemas psíquicos. (1920, 2517).

Por último, en “Los dos principios del funcionamiento mental”, así como también en la ya mencionada “Adición...”, el autor destaca la relevancia de la conciencia en el procedimiento de “examen de la realidad”, pieza clave del proceso secundario. En suma, en el pensamiento freudiano la noción de conciencia es un vestigio de la primera tópica que resistió la asimilación en forma de “cualidades psíquicas” sufrida por las instancias *Inc.* y *Prec.* en la segunda, y, en esa medida –esto es, desvinculada de los roles caracteriológicos asumidos por lo inconsciente y lo preconscious a favor, respectivamente, del ello y del yo– conservó su papel funcional de “órgano perceptivo de cualidades”, y de frontera crítica entre lo endógeno y lo exógeno (sólo en este último caso puede asociarse a la conciencia, por una especie de “empalme tópico”, con el yo).

Tras este sinuoso pero inexcusable rodeo, podemos entrar en el territorio del sujeto zambraniano. Debo aclarar, una vez dentro, que en *Los sueños y el tiempo* el modelo de la subjetividad tiene un notorio parecido de familia con la segunda tópica freudiana.

Dicho modelo está pensado en términos espaciales y con una orientación “vertical”.

La autora explica:

Lo que llamamos vivir se presenta como una serie de estructuras anímicas ante todo, ya que las funciones meramente fisiológicas, si las hay, se hacen sensibles desde la psique y presentes desde la conciencia. Es la atención marcada por la finalidad la que diferencia en pisos, por así decir, la intimidad del sujeto con su propia vida. Y de la intimidad del sujeto consigo mismo. Son dos formas de intimidad netamente diferenciables que sólo en instantes privilegiados coinciden, se unifican: es la plenitud de la vida. (1992, 92).

Ahora bien, como se desprende del pasaje previo, son especialmente relevantes en este edificio anímico las instancias que Zambrano llama psique y sujeto, con todo y que también se refiere aquí a la conciencia y a la atención, ideas que son intercambiables y se refieren no tanto a una instancia como a una modalidad de la actividad anímica. En otros términos, la consistencia terminológica de *Los sueños y el tiempo* es laxa, y ello genera problemas de discriminación conceptual. Lo más frecuente es que la autora distinga dos niveles en el constructo de la subjetividad: una tópicamente inferior y genéticamente anterior, a la que llama psique; y una superior y posterior, a la que llama sujeto, yo, e, inclusive (por metonimia), conciencia. Además, hay pasajes de la obra en que resulta operativa la siguiente distinción, efectuada *intra muros* del concepto de yo: “decimos yo en el sentido de *sujeto del conocimiento* y de centro de la voluntad –quizá esto último sea mejor llamarlo *persona*” (*ibid.*, 112). Así pues, en todo lo que sigue trataré de serle fiel a Zambrano: 1) con la voz subjetividad me refiero al modelo antropológico completo; 2) con el término psique miento exclusivamente el análogo zambraniano del *ello* de Freud; 3) con las palabras yo y sujeto aludo a la suma “sujeto gnoseológico-centro de la voluntad”, pero lo hago sin identificarlo plenamente con la persona, puesto que el sujeto es una instancia en elaboración constante, una “persona en construcción”; por eso mismo, 4) reservo el término persona para nombrar con él al ideal antropológico zambraniano, el del sujeto plenamente autoconformado; en fin, 5) hablo de la conciencia como de la actividad intelectual del yo, apta no sólo para atender los estímulos externos, sino también las ‘cualidades psíquicas’, endógenas; por último, 6) cuando uso la expresión “convertir a la psique al sujeto”, me refiero al esfuerzo vitalicio del individuo por terminar de formarse como persona, esfuerzo que exige un

complejo trabajo de percatación y aceptación de lo anímico por parte del intelecto y de la voluntad.<sup>41</sup>

### 3.1 La psique

La noción zambranianiana de psique denota un reservorio o depósito, al mismo tiempo pulsional y vivencial; esto es, en la psique se aloja no sólo lo que Freud llamó Eros o libido (más precisamente, en el caso de la andaluza, la libido narcisista desexualizada, y puesta en estrecha conexión con la manutención vital del individuo), sino también aquellos contenidos psíquicos que el yo privilegia o descarta mediante la operación de la conciencia, conforme ésta actúa perceptiva e intelectivamente durante la vigilia y en la modalidad temporal de la sucesión (*vid. supra* cap. II, 3.1). Especialmente relevantes son para la metapsicología zambranianiana las vivencias desatendidas: poseen éstas la

---

<sup>41</sup> A propósito de los términos “psique” y “persona”, añado dos precisiones. Primeramente: en su muy extensa y documentada investigación de las fuentes místicas, tanto orientales como occidentales, del pensamiento zambranianiano, *El logos oscuro*, Moreno Sanz habla de “dos tipos universales de alma, documentada no sólo en la Grecia homérica, el antiguo Egipto (*ka* y *ba*), China (*hun* y *po'o*) sino que sigue encontrándose en variados pueblos euroasiáticos, en todos los indios americanos y entre los africanos” (vol. IV, 387). Según este “pluralismo dual del alma”, existe “una vida-alma que es múltiple y asociada a diferentes partes del cuerpo y las emociones [...] un alma libre equivalente y manifiesta como sombra-alma, muerte-alma, imagen-alma o sueño-alma. Esta aparece sólo fuera del cuerpo y está también fuera de juego en los estados de vigilia conscientes. Durante ésta el alma-libre es totalmente pasiva y no representa a la personalidad como sí lo hace en los sueños, visiones y trances. Las relaciones de esta alma-libre con los muertos, las enfermedades y sus tratamientos, con las sombras, fantasmas y daimones, con el propio nombre y sus semejanzas y relaciones con elementos y *signa* del universo son capitales para comprender el ego onírico al que se refiere *Los sueños y el tiempo* como “*El viaje del Yo*”, donde mejor se delimitan estos dos tipos de alma: la mera *psique* como calumniosa y procesional de personajes y la *persona* como yo más verdadero. Es esta última la que Zambrano denomina *alma*, correspondiente con esa concepción del *alma-libre*, esa oscura potencia de un yo onírico que convierte al propio ego heroico en un cuerpo más sutil que en la escala de los sueños puede propiciarle convertirse en un alma libre.” (*Ibid.*, 387-388). En lo que a mi trabajo respecta, y como ya anuncié en la introducción, no entro en el territorio del “misticismo” zambranianiano, pero encuentro que mi terminología respeta la distinción entre psique y persona que aquí establece Moreno Sanz como diferencia entre alma-vida (de la que el sujeto emerge) y alma-libre (en que aspira a convertirse); una conversión que el sujeto efectúa soñando, y que reviso con detenimiento en III, 4.2., IV, 4. y V, 4. Por otro lado, en lo tocante a la noción zambranianiana de “persona” y su analogía con el “sí mismo” de Jung, Chantal Maillard apunta: “El anhelo de conocimiento es manifestación del deseo de la vuelta al origen. El hondo sentimiento de incompletud que sufre el hombre podrá mitigarse con la progresiva conciencia del acercamiento al origen donde, lógicamente, sobraré todo conocimiento [...] Los supuestos míticos adoptados por Zambrano, aun ofreciendo tan sólo un modelo posible entre muchos, proponen no obstante un panorama explicativo válido para el desarrollo de una trayectoria humana a la vez sujeta e impelida por un sentir innegablemente común e íntimo, y al que Jung denominó ‘proceso de individuación’ y Zambrano, por su parte, ‘realización de la persona’. Volver al ‘lugar del ser’, recuperar la unidad original y así colmar aquella ausencia, es el cometido del hombre en su existencia.” (*op. cit.*, 68-69).

cualidad freudiana de ser inconscientes, y se nutren de energía endopsíquica con la finalidad de manifestarse en sueños al sujeto (esto es, de acceder a la perceptibilidad intelectual) y contribuir al empuje volitivo con que la persona hace actuar al sujeto.

La autora concibe a la psique en términos metafóricos como un cuerpo de agua, poblado de conatos de criaturas (las vivencias desatendidas) ansiosas de alcanzar plena consistencia ontológica:

Es ese mar interior de la psique sin palabra, donde surgen voces inarticuladas, de donde nos llega continuamente un rumor semejante al del mar: confuso, anónimo y rítmico. Parece formado por una muchedumbre de vagidos donde se puede percibir con cierta distinción lo que llora por nacer en esperanza, lo que lamenta el no poder nacer ya y aun lo que clama, la amenazadora voz vindicativa ante la *injusticia del ser* de Anaximandro<sup>42</sup>. (*Ibid.*, 89).

Y, aunque sólo lo da a entender oblicuamente, la andaluza supone la anterioridad ontogenética de la psique, en la medida en que uno de los *Leit-Motive* del libro de que aquí me ocupo (sino es que el *Leit-Motiv* por excelencia) es el de la prioridad del sueño sobre la vigilia, de la pasividad anímica sobre la acción del yo, de la atemporalidad sobre la sucesión. Así, los elementos psique, sueño y atemporalidad son solidarios, lo cual se aprecia en pasajes como éste:

La ausencia de representación temporal, el que el tiempo no esté representado, es ese desconocido, es la absoluta atemporalidad; es el estado anterior al momento en el cual se nos dio el tiempo. Es el laberinto de la psique en lucha por acceder a

---

<sup>42</sup> Se ocupa Zambrano de Anaximandro en el ensayo “La disputa entre la filosofía y la poesía sobre los dioses” de *El hombre y lo divino*. Ahí, le otorga al concepto de *apeiron* (lo indeterminado) de este presocrático el estatuto de primer descubrimiento filosófico. Se trata de una noción que la andaluza interpreta en términos muy similares a su propia idea de psique: “el *apeiron* sería el nombre, no sólo de la realidad que es pura palpación, germinación inagotable, sino de la misma vida humana antes de que el hombre tome un proyecto de ser sobre sí, antes de que se decida a ser alguien o a hacer algo. Y aun el instante en que ambas realidades andan mezcladas e indiscernibles, la comunidad primaria que la conciencia destruirá para establecerla de otro modo” (1955b, 64). Sobre la *injusticia del ser* dice Zambrano ahí mismo: “Pues, mientras se ve el ser de cada cosa saliendo del fondo indeterminado originario, será forzosamente ambiguo, pues se aparece como sustracción al ser total, como arbitraria ‘edificación’ que quedará denunciada desde su constitución misma. Y la ambigüedad de ese ser será injusticia. Esa ‘injusticia’ que, en el mismo Anaximandro, denuncia ya la ley del ser. Desde la realidad del *apeiron*, la justicia era tan sólo el retorno, la reabsorción de las cosas, de cada una, en esa unidad que no puede permitir porque no puede donar unidad –ser– a nada.” (*Ibid.*, 68). En la medida en que, para la andaluza, el descubrimiento filosófico del *apeiron* es un hito en el proceso de “divinización”, o aplacamiento cultural, de lo sagrado primigenio, se inscribe cabalmente en su fenomenología de lo divino. Sobre estos procesos apotropaicos, de los que se ocupa sobre todo la primera parte de *El hombre y lo divino*, sigue siendo muy útil, por breve y completo, Cammarano 1987.

la vida, en tensión por llegar a un nivel donde la vida le será posible y *como no hay Yo –no funciona– cada grupo de vivencias lucha por erigirse en Yo.* (*Ibid.*, 124. Las cursivas son mías).

O bien, este otro:

Los sueños pues, son un estado pre-natal, que participa en algo del estado prenatal biológico [...] el estado donde en germen subsisten todos los componentes de la persona humana replegados sobre sí mismos, como el cuerpo tiende espontáneamente a estarlo, al modo de una espiral distendida por la tensión suprema que es la vigilia, especie de despliegue en el cual son perceptibles los diferentes planos que componen el “ser” humano. En sueños aparecen encajados el uno en el otro. Pues es la temporalidad, el tiempo de la conciencia –antes, ahora, después–, la que permite este despliegue, la que lo mantiene. (*Ibid.*, 102).

O inclusive éste último, en el que la autora –mientras expone un asunto sobre el que me detendré en el próximo subinciso (lo que ella llama “atmósfera vivencial del yo”, y que en términos psicoanalíticos podría describirse como contacto entre el preconscious y la conciencia)– señala:

Ella [la “atmósfera”], si su composición es positiva, le sostiene y mantiene en alto, le eleva de nivel. Es aquello que la psique ofrece al Yo, lo que pone a su disposición, de donde saca sus recursos, sus fuerzas, pues él no las tiene, ha de tomarlas. Todo lo que es energía proviene de la psique o actúa mediante ella. Esta atmósfera que rodea al Yo es don de la psique y exigencia del Yo, sin duda. (*Ibid.*, 127).

No está de más señalar que, en las líneas recién citadas es donde más evidente resulta el parecido de familia entre los modelos zambrano y freudiano; recuérdese si no este famoso extracto de *El yo y el ello*, en el que, a pesar de las notorias diferencias de pensamiento entre los dos autores en términos de los enfoques dinámico y económico, la vecindad tópica es clara:

La importancia funcional del yo reside en el hecho de regir normalmente los accesos a la motilidad. Podemos, pues, compararlo, en su relación con el *Ello*, al jinete que rige y refrena la fuerza de su cabalgadura, superior a la suya, con la diferencia de que el jinete lleva esto a cabo con sus propias energías, y el yo, con energías prestadas. Pero así como el jinete se ve obligado alguna vez a dejarse conducir a donde su cabalgadura quiere, también el yo se nos muestra forzado en ocasiones a transformar en acción la voluntad del *Ello*, como si fuera la suya propia. (1923, 2708).

Por otra parte, también se desprenden de las más recientes citas de la autora otras notas definitorias que muestran puntos de contacto entre la teoría psicoanalítica clásica y la noción zambraniana de psique. Por ejemplo (cosa que ya señalé tangencialmente) su carácter energético o libidinal-narcisista (“todo lo que es energía proviene de la psique o actúa mediante ella”); aunque también llama la atención su naturaleza atemporal. Como se sabe, los rasgos del sistema inconsciente en la primera tópica son *la ausencia de contradicción, el predominio del proceso primario, la sustitución de la realidad exterior por la interior, y la independencia del tiempo* (1915b, 2072-2073). Sobre el último de ellos, Freud anota: “Los procesos del sistema *Inc.* se hallan *fuera del tiempo*; esto es, no aparecen ordenados cronológicamente, no sufren modificación ninguna por el transcurso del tiempo y carecen de toda relación con él. También la relación temporal se halla ligada a la labor del sistema *Cc.*” (*Ibid.*, 2073). En el caso de la andaluza, ya tuve ocasión de hacer una primera exploración del vínculo entre atemporalidad, actividad onírica y contenidos vivenciales (cf. *supra* II, 3.3). Intenté ahí una descripción fenomenológica del asunto en los términos de una “comparecencia tumultuosa, indiscriminada y no lineal” de los contenidos psíquicos ante el sujeto soñador, y esto de la mano del difícil concepto zambraniano de “presente ensanchado”. En el capítulo siguiente complementaré esa descripción con ayuda de un modelo narratológico que reestructure dicha “comparecencia” con ayuda de los cuatro instrumentos –condensación, desplazamiento, cuidado de la representabilidad, elaboración secundaria– en cuya operación desglosa Freud la así llamada por él mismo “elaboración onírica”, o “trabajo del sueño” (*Traumarbeit*). Por lo pronto, sólo quiero insistir en que la naturaleza “oscura y confusa” (en sentido cartesiano) de las “vivencias desatendidas” zambranianas (con todo y su regusto “inconsciente” psicoanalítico) son solidarias de la atemporalidad que impera en el recinto de la psique.

### 3.2 *El yo*

A propósito de esta instancia de la subjetividad, antes que nada es necesario reforzar lo que sugerí apenas: su procedencia de la psique, su posterioridad ontogenética. A ello alude Zambrano cuando se refiere al yo como: “un trozo de materia psíquica viviente, centro protegido por una envoltura que lo aísla, de condición tal que cuando desciende hace que lo otro ascienda; que cuando duerme hace que *lo otro* se despierte; que aun en su impotencia actúa, vivifica.” (1992, 118). Se recordará (cf. *supra* II, 3.1) que el yo es solidario del tiempo sucesivo, de la vigilia, y de la actividad perceptiva y consciente; asimismo, que Zambrano concibe dicha actividad como un esfuerzo constante del propio yo: “[el sujeto] vive estando presente, en un presente que es estar presentándose, sosteniéndose en ese presente que se reitera en actos ininterrumpidos” (*ibid.*, 37). Se desprende de ello que la actividad del yo pueda definirse como “pensamiento”, entendiendo el pensar no en términos de creación conceptual, elaboración de argumentos o especulación epistémica, sino más bien en el sentido laxo de atención mental a estímulos (o vivencias) en el transcurso de la vida despierta. Explicé también (cf. *supra* II, 4) que la autora imagina el trabajo atencional de la conciencia como un acto de discrimen o “análisis espontáneo” (1992, 47) del tiempo sucesivo y sus contenidos vivenciales, en virtud del cual, por una parte, se introduce el factor de la discrecionalidad en el continuo temporal, y, por otra, se separan las vivencias en dos grupos: las atendidas o privilegiadas, y las desatendidas o descartadas. Sabemos además que el segundo grupo forma un sedimento en la psique, sedimento accesible al sujeto gracias al dormir, y que se “agita” y vuelve consciente en el soñar. Ahora bien, todo ello puede enriquecerse por analogía con la teoría analítica clásica.

Primeramente, conviene asentar este aserto de Freud:

El *yo* es una parte del *Ello* modificada por la influencia del mundo exterior, transmitido por el *P.-Cc.*, o sea, en cierto modo, una continuación de la

diferenciación de las superficies. El *yo* se esfuerza en transmitir a su vez al *Ello* dicha influencia del mundo exterior y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones en el *Ello*, por el principio de la realidad. La percepción es para el *yo* lo que para el *Ello* es el instinto. (1923, 2708)

En su papel mediador entre la realidad exterior y el ello, el yo, como “persona dramática”, asume el control de esa instancia tópica tan fácilmente confundible con él que es el sistema *P.-Cc.*, misma que lo faculta para percibir la cualidad psíquica de los estímulos que recibe: tanto la de los endógenos –que el yo trata de mantener reprimidos durante la vigilia (e inclusive durante el sueño, con todo y la disminución de los poderes de censura que se experimenta al dormir)–, como la de los exógenos, sometidos a la “prueba de la realidad” (esto último con el propósito de corroborar que no se trata de proyecciones alucinatorias del ello). La especulación zambraniana es, en cierto sentido, análoga a los distinguos freudianos, y, en otro, por completo ajena a ellos. Me explico. Por un lado, concuerda la autora con el modelo psicoanalítico en lo tocante a las funciones perceptivas del yo, pues éste se ocupa de “cribar” las vivencias mientras está despierto y de atender o hacerse consciente de las vivencias descartadas mientras sueña. Pero por otra parte, no hay en el pensamiento de la andaluza casi ningún interés por el fenómeno de la represión: para ella, los contenidos endopsíquicos carecen de la “peligrosidad” que Freud les asignó<sup>43</sup>, o bien son agentes de una clase de riesgo muy diferente; es decir, las vivencias desatendidas resultan “peligrosas” solamente si no se desahogan en el soñar y entorpecen el proceso vital del individuo. Con este desinterés tiene que ver desde luego la muy dispar carga apetitiva asignada a los contenidos endopsíquicos por ambos autores: en tanto que para Freud el ello es fundamentalmente una fábrica de deseos libidinales y tanáticos volcados a su satisfacción inmediata en el

---

<sup>43</sup> Téngase presente lo dicho en el *Compendio del psicoanálisis*: “En este *ello* actúan los *instintos* orgánicos, formados a su vez por la fusión en proporción variable de dos fuerzas primordiales (Eros y la destrucción) [...] La única tendencia de estos instintos es alcanzar su satisfacción [...] Mas la satisfacción instintual inmediata e inescrupulosa, tal como la exige el *ello* llevaría con harta frecuencia a peligrosos conflictos con el mundo exterior y a la destrucción del individuo” (1938, 3413).

ámbito de la motilidad, en el caso de María Zambrano los contenidos de la psique, a lo más (o a lo óptimo) que aspiran es a volverse conscientes y a contribuir en el proceso mediato de la acción simbólica, en el contexto de ese proyecto a largo plazo que es el desarrollo de la persona.

A todo esto es preciso añadir algo más. En la caracterización zambraniana del yo como “trozo de materia psíquica” no solamente se evidencia la analogía con la concepción freudiana del yo como una especialización del ello, sino que también se ponen de relieve los componentes preconcientes del yo. Dice la autora:

El Yo no va solo. Atrae consigo un cortejo de vivencias. Su lugar es el vacío. Pero este vacío está rodeado de vivencias, unas más próximas que las otras. Se comprende que las más próximas sean aquellas en que se da el proyecto inmediato que el Yo rige y conduce, aquellas en que se da su quehacer inmediato. El yo está rodeado de una atmósfera formada por vivencias de cierto tipo cuya composición cambia. Por eso pertenece esta atmósfera a la estructura del Yo, pues le acompaña siempre, y es lo que forma el llamado *estado de ánimo*. Es sabido que la misma situación puede darse, y se da de hecho, con diferentes estados de ánimo. ¿Qué es este estado de ánimo sino la atmósfera que rodea al Yo, que le sirve de sostén en medio del océano de la psique? Ella, si su composición es positiva, le sostiene y mantiene en alto, le eleva de nivel. Es aquello que la psique ofrece al Yo, lo que pone a su disposición, de donde saca sus recursos, sus fuerzas, pues él no las tiene, ha de tomarlas. (1992, 127-128).

En el siguiente apartado me ocuparé en detalle de este cortejo o atmósfera vivencial que circunda al yo zambraniano. De momento, sólo quiero revelar su parecido estructural con el segmento preconciente del yo freudiano. Ya indiqué más arriba que los contenidos inconscientes alojados en el sistema *Prec.* son susceptibles de volverse concientes, de ser percibidos por el “órgano sensorial” llamado consciencia. Sabemos también que el sistema *Prec.* juega un papel determinante en el mecanismo de la represión. Conviene, no obstante, abundar en el asunto:

Encontramos que muchas formaciones preconcientes permanecen inconscientes, a pesar de que, por su naturaleza, podrían devenir conscientes. Habremos pues de admitir que vence en ellas la atracción del sistema *Inc.*, resultando así que la diferencia más importante no debe buscarse entre lo consciente y lo preconciente, sino entre lo preconciente y lo inconsciente. Lo inconsciente es rechazado por la censura al llegar a los límites de lo preconciente, pero sus ramificaciones pueden

eludir esta censura, organizarse en alto grado y llegar en lo preconscious hasta cierta intensidad de la carga, traspasada la cual intentan imponerse a la conciencia; siendo reconocidas como ramificaciones del sistema *Inc.* son rechazadas hasta la nueva frontera de la censura, entre el sistema *Prec.* y el *Cc.* La primera censura funciona, así, contra el sistema *Inc.*, y la última, contra las ramificaciones preconscious del mismo [...] Añadiremos aún la observación de que la existencia de la censura entre el sistema *Prec.* y el *Cc.* nos advierte que el acceso a la conciencia no es un simple acto de percepción, sino probablemente, también una *sobrecarga* (hipercatexia), o sea, un nuevo progreso de la organización psíquica. (Freud 1915b, 2076).

En este fragmento de uno de los últimos ensayos que abordan el psiquismo desde la perspectiva de la primera tópica, Freud hace por lo menos dos señalamientos relevantes para nuestro análisis del pensamiento zambraniano. En primera instancia, al postular un dispositivo bifásico de censura –una de cuyas “exclusas” contiene el flujo de libido en el extremo “izquierdo” del sistema *Prec.*, en tanto que la otra impide que las filtraciones de la corriente libidinal accedan a la conciencia por el extremo “derecho” del mismo sistema–, por un lado destaca el papel de filtro de *todo* el sistema preconscious y, por otro, asigna a los contenidos preconscious el estatuto psíquico de “ramificaciones” del flujo libidinal. Esto no deja de ofrecerse como un modelo heurísticamente muy provechoso para interpretar el papel que la atmósfera vivencial zambraniana (con todo y esos contenidos “que la psique le ofrece” al yo) desempeña en la mecánica del soñar (*vid. infra* III, 4.2). Por ahora, y a la luz del cotejo con la noción de preconscious, encuentro más comprensible esta descripción “tópica”, por parte de la filósofa, del ámbito que “envuelve” al yo:

Ha de ser, por tanto, un vacío, un cierto vacío que le mantenga aislado y a flote sobre ese océano de las vivencias declaradas o a medio declarar, esa masa de vivencias sordas, ese rumor que llamamos psique. Ha de estar sobre ella sin perder el contacto con ella, ha de flotar marcando así una especie de estela que es lo propiamente vivido [...] Sólo allí nace la vida, como si la vida humana naciera solamente del contacto del Yo con la psique. (1992, 109).

Además, al señalar que el trabajo de censura comienza más “a la izquierda” de lo que había sugerido en la *Traumdeutung*<sup>44</sup>, esto es, (ahora) en la frontera entre los sistemas *Inc.* y *Prec.*, Freud amplía el área de injerencia de los contenidos susceptibles de consciencia, asocia los sistemas *Prec.* y *Cc.* y, con ello, deja listo el terreno para que, en la segunda tópica, ante la duda (retórica) de “si es o no acertado situar exclusivamente la conciencia en el sistema superficial *P.-Cc.*” (1923, 2706), él mismo admita dar “el nombre de *yo* al ente que emana del sistema *P.*, y es primero preconsciente, y el de *Ello* [...] a lo psíquico restante –inconsciente–, en lo que dicho *yo* se continúa” (*ibid.*, 2707). Ligada así la cualidad psíquica de lo preconsciente al *yo*, se confirma otro punto de contacto entre el psicoanálisis y el pensamiento de la andaluza, lo cual ayuda a comprender mejor la interacción entre el *yo* zambraniano y la atmósfera de vivencias que lo rodea y lo faculta para interactuar con la psique. Por lo demás, dicha interacción alcanza su acmé en el acto de soñar. Así pues, a ello.

#### 4. Economía del soñar y de los sueños

Como indiqué en el primer apartado de este capítulo, la acción de soñar juega un papel ejemplar en el proceso vital de la subjetividad zambraniana, al cual, justamente por la preponderancia del onirismo, la filósofa llama forma-sueño. Entender el factor económico en la metapsicología de esta “forma” implica aclarar dos cosas: el mecanismo que permite la colaboración del *yo* y la psique durante el sueño, y la función específica de los sueños en el conjunto del proceso vital. Para explicar lo primero, emplearé el concepto psicoanalítico de “barrera de contacto”, tal y como lo desarrollan

---

<sup>44</sup> A propósito de la localización de la instancia censora o crítica que “impone al proceso de excitación, a manera de peaje, determinadas transformaciones” (1900, 675), en aquel libro Freud señalaba: “La instancia crítica mantiene con la conciencia relaciones más íntimas que la criticada, hallándose situada entre ésta y la conciencia, a manera de pantalla” (*ibid.*, 674), pasaje en el cual la instancia crítica es el *Prec.* y la criticada el *Inc.*, de modo que la frontera está entre *Prec.* y *Cc.*

Freud y W. R. Bion; con el fin de mostrar lo segundo, contrastaré la teleología freudiana de los sueños con la zambraniana.

#### 4.1 La barrera de contacto

A propósito del desarrollo de la vida humana según el régimen alternante del estar despierto y del dormir, la andaluza señala, en las primeras páginas de *Los sueños y el tiempo*, que:

Aparece pues el vivir escindido entre claridad-vigilia y sombra-sueño, con su desgarramiento en el soñar. Y esta escisión que parece esencial, definitiva, señaladora de la estructura primaria de la vida humana, deja ver de inmediato otra aún más radical, aún más señaladora, que penetra también la vigilia: el abismarse de la vida, el abismarse de lo vivido, el irse quedando el sujeto sin aquello que vive. Y la necesidad de retenerlo de algún modo, retenerlo que es en verdad salvarlo: salvarlo de ser sueño, de caer en la condición del sueño si no deja huella, si simplemente pasa y se va, de salvarlo de ser soñado si no se fija. (1992, 29).

A lo que añade:

En la vigilia el sujeto está entre la zona de claridad y la de sombra: acechado por la una y un tanto ofuscado por la otra, participa en las dos sin anegarse en ninguna: emerge, sobresale como algo impar, amenazado, sí, mas que nunca podrá ser anulado. Pero antes opone una a otra; distingue. Pues sin distinción la zona de claridad vendría a sumirse no en la oscuridad, como sucede cuando cae en el sueño, sino que conservando su claridad se cerraría el círculo mágico de la luz, como en el sueño se cierra el círculo mágico de la oscuridad. La vigilia total no sería vigilia, sino una clase superior de sueño [...] El sujeto al encontrarse en este dintel entre claridad y oscuridad, entre revelación y ocultación, se siente a sí mismo. Se siente antes que nada, se siente porque se esfuerza en mantenerse en equilibrio. Para mantenerse en la vigilia ha de mantener la oposición y sobre ella ha de actuar mediando. Ha de contener la resistencia de la zona en sombra. (*ibid.*, 39).

Varios tópicos se agolpan en estos dos pasajes: la convergencia del sueño y la vigilia en el vértice del soñar; y la reiteración de esa convergencia al interior de la vigilia en al menos dos configuraciones: 1) la del discrimen consciente entre las vivencias atendidas y las descartadas, esas que se abisman y precisan de fijación, “lo no elegido por la claridad de la conciencia” (*ibid.*, 81), elementos hundidos en la atemporalidad de la psique, de donde “serán sacados por la actividad mediadora que es el soñar, en el

mundo intermediario de los sueños” (*loc. cit.*); y 2) la de la posición limítrofe del yo, durante la vigilia misma, entre lo que Zambrano llama “claridad” y “sombra”, esto es, entre su cabal atención consciente y el sustrato psíquico inconsciente sobre el cual, según otro pasaje ya citado, “flota” como sobre un “océano de vivencias”, recubierto él mismo por un halo de contenidos preconcientes: el yo zambraniano, como ocurre también en la segunda tópica freudiana, hace contacto indirecto con su “ello” en virtud de la membrana preconciente. Pero ¿qué es propiamente esta membrana para el psicoanálisis, más allá de su obvia función de distinguir lo inconsciente de lo consciente?

Como señala Bion, Freud formuló la hipótesis de una “barrera de contacto” para “describir la entidad neurofisiológica posteriormente conocida como sinapsis” (1980, 47). En efecto, en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, texto en donde las formulaciones tópicas aún están trazadas de acuerdo con una muy imaginativa cartografía anatómica, y donde los procesos psicodinámicos tienen una supuesta base neurológica, Freud empleó la noción de barreras para distinguir entre dos de los tres tipos de neuronas ingredientes del protoaparato psíquico:

Existen dos clases de neuronas: primero, aquellas que dejan pasar cantidad ( $Q\eta$ ) como si no poseyeran barreras de contacto, o sea, que después de cada pasaje de una excitación quedan en el mismo estado que antes; segundo, aquellas en las cuales se hacen sentir las barreras de contacto; de modo que sólo difícil o parcialmente dejan pasar cantidad ( $Q\eta$ ) a través de ellas. Las neuronas de esta segunda clase pueden quedar, después de cada excitación, en un estado distinto al anterior, o sea, que ofrecen *una posibilidad de representar la memoria*. (1895, 215).

Dicho sea de paso, la cantidad ( $Q\eta$ ) de la que aquí se habla representa los estímulos internos que afectan al aparato (a diferencia de  $Q$  –*Quantität* a secas–, que denota los estímulos externos), y es la forma prehistórica de la libido. Por lo demás, la distinción establecida gracias a la barrera de contacto entre neuronas permeables ( $\phi$ ) y neuronas (relativamente) impermeables ( $\psi$ ) –y que, como Freud señala, faculta la memoria–

juega un papel destacado en la constitución del proceso secundario, en la medida en que, gracias a la capacidad retentiva de las neuronas cuasi-impermeables, el nivel de tensión del aparato puede aumentar con miras a enfrentar las situaciones de “apremio de la vida” (cf. *supra* III, 2). Además, es consistente con esto el que Freud haya concebido al yo, en términos anatómicos, como una organización de neuronas cuasi-impermeables: “El yo debe ser definido, pues, como la totalidad de las catexias  $\psi$  existentes en un momento dado” (*ibid.*, 233); estamos aquí en la prehistoria, no sólo del ego, sino de la libido narcisista (contención energética por parte de un haz de neuronas).

En la formulación inicial de la primera tópica –*La interpretación de los sueños*, cap. VII–, la barrera de contacto está asimilada al límite entre la instancia preconscious y el sistema *P-Cc*. Más arriba (III, 3.2) indiqué la modificación introducida en 1915, según la cual el entero sistema *Prec.* asume la función de membrana o pantalla tópica. Con todo, quiero añadir aquí un pasaje más de la *Traumdeutung*, en virtud de la claridad con que ilustra la función psicodinámica de la “barrera” preconscious (si bien Freud explica aquí sólo un caso de interacción a través de la pantalla, uno regresivo, el de la represión):

Cuando decimos que una idea preconscious queda reprimida y acogida después por lo inconsciente, podrían incitarnos estas imágenes a creer que realmente queda disuelta en una de las dos localidades psíquicas una ordenación y sustituida por otra nueva en la otra localidad. En lugar de esto, diremos ahora, en forma que corresponde mejor al verdadero estado de cosas, que una carga de energía es transferida o retirada de una ordenación determinada, de manera que el producto psíquico queda situado bajo el dominio de una instancia o sustraído al mismo. (1900, 714).

No obstante lo dicho hasta el momento, es preciso considerar una tercera elaboración del concepto de barrera de contacto en la obra freudiana; se la encuentra en un brevísimo ensayo de 1924: “El bloc maravilloso”. Como señala el filósofo Maurizio Ferraris: “Generalmente se valoriza las perspectivas de *La interpretación de los sueños*, pero la gnoseología y la ontología freudiana aparecen mejor expresadas en este texto”

(2000, 130). El referente del título es un artilugio de escritura que salió al mercado en Viena aquel año con el nombre comercial de *Wunderblock*. El objeto paralelepípedo consta de una base o lámina de cera oscura, y de una película –formada por una hoja de papel encerado y otra de celuloide translúcido– sujeta al borde superior de la lámina y suelta en el inferior; la hoja de papel está en contacto con la lámina (por su reverso) y con la hoja de celuloide (por su anverso); al escribir con un punzón sobre la superficie plástica, la presión ejercida sobre ella, y a través del papel, hasta la lámina de cera, provoca la adherencia a ésta de las zonas oprimidas del reverso del papel, adherencia perceptible como “pigmento” en el anverso de aquél y a través del celuloide transparente; la “maravilla” consiste en que, al separar la película de la lámina, la hoja de papel se libera de los “trazos” (que han quedado inscritos, como marcas en bajo relieve, solamente en la lámina) y queda disponible para una nueva sesión de escritura.

Freud analogó el bloc con el aparato psíquico de la siguiente manera:

El *block* no ofrece tan sólo una superficie receptora utilizable siempre de nuevo, como la pizarra, sino que conserva una huella permanente de lo escrito, como la hoja de papel. Resuelve el problema de reunir ambas facultades *distribuyéndolas entre dos elementos –sistemas– distintos, pero enlazados entre sí*. Coincide, pues, exactamente, con la hipótesis [...] sobre la estructura de nuestro aparato receptor. La capa que acoge los estímulos no conserva su huella permanente, y los fundamentos de nuestra memoria nacen en otro sistema vecino [...] El *block* maravilloso no puede tampoco “reproducir” las inscripciones borradas “desde el interior”. Sería realmente maravilloso si pudiera hacerlo así, como nuestra memoria. De todos modos, no nos parece muy aventurado comparar la cubierta compuesta por el celuloide y el papel encerado con el sistema receptor de los estímulos y su dispositivo protector; la lámina de cera, con el sistema inconsciente situado detrás de él, y la aparición y desaparición de lo escrito, con la conducta correspondiente de la conciencia en cuanto a las percepciones. (1924, 2810).

En ningún momento de este ensayo mienta el autor al sistema *Prec.*, pero no es difícil adscribir su situación fronteriza a la de la hoja de papel encerado. Freud sabe bien que toda analogía es imperfecta, como lo nota en este caso a propósito de la incapacidad del bloc para recuperar la escritura borrada (este objeto, dicho sea con humor, es la versión prehistórica de las actuales tabletas digitales con pantalla sensible al tacto, que habrían

fascinado al padre del psicoanálisis porque sí tienen memoria funcional); es por eso que, refiriéndose tan sólo al aparato psíquico, añade:

Desde el interior son constantemente enviadas al sistema perceptor y retiradas de él innervaciones de carga psíquica. En tanto que el sistema se mantiene investido de energía psíquica recibe las percepciones acompañadas de conciencia y transmite el estímulo a los sistemas mnémicos inconscientes. Pero cuando la carga de energía psíquica es retraída de él, se apaga la conciencia y cesa la función del sistema. Es como si lo inconsciente destacase, por medio del sistema perceptor y hacia el mundo exterior, unos sensibles tentáculos y los retrajese una vez comprobados los estímulos. (*loc. cit.*).

En suma, y como se infiere de esta cita, la barrera de contacto preconscious tiene una funcionalidad bidireccional: recibe los estímulos exógenos transmitidos por el sistema *Cc.*, así como también los endógenos, emanados del sistema *Inc.*

Hasta aquí la teoría clásica, aunque necesito agregar un poco más de psicoanálisis. Wilfred R. Bion reelabora el concepto de barrera de contacto en términos muy semejantes al postulado zambrano de la interacción entre el yo y la psique en el transcurso de la vigilia. Para este teórico inglés, el funcionamiento psíquico de un individuo no psicótico depende de su capacidad para procesar o digerir las impresiones sensoriales y las emociones de acuerdo con la que él llama función-alfa, cuyo trabajo consiste en transformar tanto a unas como a otras en elementos-alfa, “acumulables y disponibles para los pensamientos oníricos y para el pensamiento inconsciente de vigilia” (1980, 35). Me desviaría enormemente de mi propósito expositivo (creo ser ya engorrosamente digresivo) si entrara en detalles respecto de lo que Bion entiende por “digestión psíquica”. Baste con decir que el autor emplea laxamente la distinción kantiana entre fenómenos y nómenos (cosas en sí) para explicar que las personas no psicóticas asumen, gracias a la función-alfa, las impresiones sensoriales y las emociones como objetos mentales, susceptibles de manipulación y transformación simbólica en “ideas”, en tanto que las psicóticas las reciben como elementos-beta, es decir, como cuerpos alógenos, simbólicamente inmanejables y sólo susceptibles de evacuación en el

plano de la motilidad y en la forma de descargas musculares asociadas a proyecciones alucinatorias (cf. *ibid.*, 31-32, 73, 58-59, 75). Dicho en términos freudianos y desde el punto de vista ontogénico, la psicosis remite al funcionamiento del aparato psíquico de acuerdo exclusivamente con el proceso primario: se trata de desahogar al dispositivo de cualquier estímulo (elemento-beta) y de la forma más inmediata posible; en cambio, la institución del proceso secundario conlleva la génesis de la función-alfa por tolerancia a los elementos-beta, con todo lo que ello implica: resistencia a la frustración, aplazamiento del principio del placer, inversión libidinal en la formación del yo, desarrollo del pensamiento y de la “prueba de realidad”, etc. (Cf. *supra* III, 2). Lo relevante aquí es la vecindad conceptual de la función-alfa, la barrera de contacto y la actividad onírica:

El hombre debe “soñar” una experiencia emocional corriente, tanto si ésta ocurre durante el dormir o durante la vigilia, de esta manera: la función-alfa del hombre, dormido o despierto, transforma las impresiones sensoriales relacionadas con una experiencia emocional en elementos-alfa, los que al proliferar se adhieren formando la barrera de contacto. Esta barrera de contacto, de este modo en continuo proceso de formación, marca el punto de contacto y separación entre los elementos conscientes e inconscientes y origina la distinción entre ellos. (*Ibid.*,47).

Desde el punto de vista económico, el autor apunta:

La barrera de contacto posibilita una relación [con el mundo exterior] y el mantenimiento de la creencia en ella como un acontecimiento real, sujeto a las leyes de la naturaleza, sin que este enfoque esté ahogado por emociones y fantasías que se han originado endopsíquicamente. En forma recíproca, impide que las emociones de origen endopsíquico resulten abrumadas por la visión realista. Por lo tanto, la barrera de contacto es responsable del mantenimiento de la distinción entre consciente e inconsciente y de su origen. De este modo lo inconsciente queda preservado. Se abastece de elementos-alfa que le son suministrados por la función-alfa y que deben ser almacenados, pero que no pasan a la conciencia en aquellos momentos en que su impacto en la comprensión de la situación de la realidad externa que tiene la persona sería sentido como fuera de lugar o una dislocación en el orden del pensamiento. (*Ibid.* 61).

Independientemente de su relevancia clínica, esta teoría facilita un interesante instrumento hermenéutico para profundizar en las ideas de la andaluza.

Con ayuda de la noción freudiana de la instancia preconsciente podremos comprender (*vid. infra* III, 4.2) de un modo menos lírico la proposición zambrana de que el yo está envuelto en un cortejo de vivencias que permiten la interacción bidireccional entre el sujeto y la psique, lo cual equivale funcionalmente al rol desempeñado por la hoja de papel del *Wunderblock*; de la mano del pensamiento de Bion resultan más accesibles y ricos en sentido otros postulados de la andaluza a propósito de las relaciones entre el sujeto y su base anímica, sobre todo los que se refieren a la marginación de las vivencias desatendidas durante la vigilia y su posterior reemergencia en el soñar. Así, la hipótesis de la función-alfa permite reevaluar ese rejuego vivencial, tal y como se expresa en este pasaje:

Por el mismo funcionamiento de la conciencia que no alcanza a repartir el tiempo por igual entre todo lo que ante ella surge y la atraviesa, se crea una primaria y constante, inexorable inhibición, que conduce por sí misma al estado de sueño, que es ya sueño aun durante la vigilia. Pues que entrar en el sueño es desprenderse de lo que está pasando en la psique, quedar la psique abandonada del sujeto. Y así, la parte que en la vigilia queda abandonada se hunde, sin interrumpirla, en los abismos del sueño, por quedar privada de tiempo y de ser visible –forma plena de la realidad. (Zambrano 1992, 82).

En mi opinión, no es disparatado interpretar la oscura sentencia “entrar en el sueño es desprenderse de lo que está pasando en la psique” de acuerdo con la lógica bioniana de la barrera de contacto: el yo despierto filtra de manera automática ciertas emociones e impresiones sensoriales hacia el reservorio de la psique, las cuales, desplazadas de este modo, siguen una de dos posibles rutas: o bien se depositan en lo más hondo de la psique, en el “lecho temporal de la duración” (*cf. supra* II, 3.2) y quedan allí disponibles para el sueño realizado dentro del dormir; o bien, y tal es el caso aquí, actúan como pensamiento inconsciente de vigilia, como sueño ajeno al dormir. Esto último equivale a un despliegue de actividad onírica disociada del “pensamiento”, esto es, del trabajo de atender la “situación de la realidad externa”. En este orden de cosas, es consistente con mi interpretación concebir el “análisis espontáneo” (*ibid.*, 47) que, según la autora,

realiza la conciencia, en los términos de la función-alfa, esto es, como una especie de labor de criba que separa las vivencias conscientes de las inconscientes, las privilegiadas de las desatendidas.

Además, me referí a esto último en II, 4, y ello en los términos de la fenomenología de la temporalidad, que el estudio exigía en ese capítulo. Es momento ahora de complementarlo con ayuda del psicoanálisis. Hablé en aquel apartado sobre la intermediación del soñar entre la vigilia y el dormir, y también sobre la economía vivencial y la “salud” del sujeto zambraniano. Puse todo ello en conexión con la estructura mixta del tiempo sucesivo, que participa de lo continuo y lo discreto, o mejor dicho, que surge de la escansión de lo continuo psíquico como discrecionalidad noética realizada por una conciencia que se comporta como cedazo; en último análisis, esta acción instauradora abre al sujeto al mundo de la vida despierta, de la interacción con la realidad externa. Bien. Todo esto está asociado a las tesis de Freud en “El bloc maravilloso”. Se compara allí “la aparición y desaparición de lo escrito, con la conducta correspondiente de la conciencia en cuanto a las percepciones” (1924, 2810), un símil burdo si se piensa que, en el *Wunderblock*, el acto de borrar la escritura implicaba la suspensión física de la adherencia de la película a la lámina de cera, pero muy efectivo en caso de minimizarse el vínculo con el block como tal. Freud emplea entonces la metáfora de los “sensibles (y retráctiles) tentáculos” para describir el mecanismo de catexia de la conciencia por parte del inconsciente y supone, para el aparato psíquico, “en lugar de una supresión real del contacto [...] una insensibilidad periódica del sistema receptor” (*loc. cit.*). A lo cual agrega: “suponemos también que este funcionamiento discontinuo del sistema perceptor constituye la base de la idea del tiempo” (*loc. cit.*). A diferencia de su contemporáneo y compatriota moravo Edmund Husserl, a Freud le interesó poquísimo el tópico de la génesis del tiempo interno. Sin

embargo, en los escasos pasajes, como el que recién cité, en que toma posición al respecto, su hipótesis es increíblemente cercana a la teoría de María Zambrano: en ambos casos, el inconsciente, o bien la psique, desconocen la sucesión; es el yo y su labor de criba quien introduce la discrecionalidad en el continuo e inaugura la modalidad temporal de la vida despierta.<sup>45</sup> He aquí otro punto de convergencia entre el psicoanalista y la filósofa, en el que por ahora no abundaré más.

Lo dicho en este subinciso se enfoca sobre todo en el comercio diurno entre el yo y la psique zambraniana, así como en el onirismo despierto, pero ¿qué hay de los sueños asociados al dormir, los sueños nocturnos?

#### 4.2 Teleología del soñar zambraniano

*Los sueños y el tiempo* es un libro que abunda en definiciones de la actividad onírica. Algunas de ellas se ocupan de los aspectos formales de los productos del soñar, de su configuración temporal, de su gramática, de su naturaleza diegética; su estudio corresponde a una “narratología”. Otras versan sobre el sentido metapsicológico de los sueños; son éstas las que me interesan aquí.

La cercanía entre el pensamiento de Freud y el de la filósofa se da sobre todo en el contexto de los procesos energéticos involucrados en el onirismo. Primero que nada, en

---

<sup>45</sup> Valga esta nota para hacer constar mi deuda con *Kairós*, el libro de Giacomo Marramao, porque me puso en la pista de Bion, y justo en el mismo orden de problemas que enlaza aquí arriba a Freud con Zambrano, esto es, el cruce entre la temporalidad de la conciencia y la atemporalidad del inconsciente. Sobre el analista inglés, Marramao explica: “En la revisión bioniana del inconsciente freudiano, la oposición entre diurno y nocturno se diluye en un *continuum* [...] Bion concibe el sueño como un intento de generar un nuevo significado a partir del *pathos*, de una ‘afección’, de una experiencia emotiva [...] Bion sustituye la oposición entre estado de sueño y estado de vigilia (o conciencia) por el binomio función alfa/función beta, donde la primera actúa sobre las sensaciones y emociones de la experiencia y produce ‘elementos’ y ‘recuerdos’ que influyen tanto en el sueño como en la vigilia, mientras que la segunda representa la experiencia de los mismos hechos como ‘objetos’, ‘cosas’, ‘no-pensamientos’. Por tanto, para Bion, tanto el consciente como el inconsciente son producto de una diferenciación realizada por la función alfa, y con dicha diferenciación se constituye la barrera de contacto (o ‘pantalla alfa’). Dicho de otro modo: *Bewusst* y *Unbewusst* dejan de ser dos provincias psíquicas –como en la primera tópica freudiana– para convertirse en ‘estados transitorios y reversibles de la experiencia mental’. Mediante la barrera de contacto, la dimensión onírica pasa a ser parte integrante del pensamiento en estado de vigilia.” (2008, 126-127).

ambos casos se admite que la condición indispensable para el soñar nocturno es el dormir, y que el dormir se vive como una desconexión de las cargas libidinales que el yo mantiene activas, a través de los sentidos, con el mundo exterior; esta inhibición de la carga psíquica es asociada por los dos autores a un proceso de regresión cuyo límite ideal es la vida en el amnios:

El yo revela su origen relativamente tardío y derivado del *ello*, por el hecho de que transitoriamente deja en suspenso sus funciones y permite el retorno a un estado anterior. Como no podría ser correctamente de otro modo, lo realiza rompiendo sus relaciones con el mundo exterior y retirando sus catexias de los órganos sensoriales. Puede afirmarse justificadamente que con el nacimiento queda establecida una tendencia a retornar a la vida intrauterina que se ha abandonado; es decir, un instinto de dormir. El dormir representa ese regreso al vientre materno. (Freud 1938, 3392).

Por su parte, la andaluza escribe: “Dormir es regresar. Volver a la situación prenatal, a estar inmerso dentro de algo inmenso, oscuro, invisible, volver a la inicial ceguera, a la congénita invalidez; a respirar, función primaria del viviente, no fuera sino dentro de algo [...] como si el organismo regresara a una situación arcaica de la que no puede desprenderse” (1992, 62-63). Sabemos (cf. *supra* II, 3.2) que esta regresión del sujeto zambraniano también es un abandono del tiempo sucesivo, que al dormir se produce un “entrañamiento del sujeto en la psique [...] en el continuo de la duración” (*ibid.*, 78), pero también es correcto concebirla según las tres clases señaladas por Freud: “a) una regresión *tópica*, en el sentido del esquema de los sistemas  $\Psi$  [psíquicos]; b) una regresión *temporal*, en cuanto se trata de un retorno a formaciones psíquicas anteriores; c) una regresión *formal* cuando las formas de expresión y representación acostumbradas quedan sustituidas por formas correspondientes primitivas” (1900, 679). Según la filósofa, en el soñar nocturno el sujeto se hunde en la psique (regresión *tópica*), y este desplazamiento lo desestructura (regresión *temporal*) pues en la psique “está encadenado” (1992, 114) y expuesto a “las vivencias de cierta zona de la psique que apetecen manifestarse, que contienen un conato de Yo” (*ibid.*, 113), desestructuración

tan notoria que “si consideramos los sueños desde la vigilia como imágenes de la realidad de nuestro interior, es como asistir a las ruinas de una construcción, de esa construcción que el Yo edifica constantemente” (*ibid.*, 115); por último, en los sueños el sujeto no es capaz de ejercer cabalmente sus facultades intelectuales (regresión formal) en virtud de que las vivencias soñadas “al no estar bajo el imperio del Yo [...] se coligan entre sí de modo inerte, sin límite, tendiendo cada una a expandirse cuanto le es posible” (*ibid.*, 119-120), sin olvidar que, según Zambrano, las vivencias que conforman los sueños son apenas “fantasmas del ser” (*ibid.*, 33).

Ahora bien, por lo que toca a los mecanismos de transacción entre las diversas instancias psíquicas durante la actividad onírica, una vez más encontramos similitudes entre el psicoanalista y la filósofa. De acuerdo con Freud:

El material inconsciente, al irrumpir en el *yo*, trae consigo sus propias modalidades dinámicas [en el caso de los sueños pulsionales]. Queremos decir con ello que los pensamientos preconcientes mediante los cuales se expresa aquél son tratados en el curso de la elaboración onírica como si fueran partes inconscientes del *ello*; y en el segundo tipo citado de formación onírica [los sueños del *yo*], los pensamientos preconcientes que se han reforzado con los impulsos instintivos inconscientes son reducidos a su vez al estado inconsciente [...] Así, la elaboración onírica es esencialmente un caso de elaboración inconsciente de procesos ideativos preconcientes. (1938, 3393).

El caso de la subjetividad zambranianiana parece ser éste: dado el hecho de que el *yo* “no va solo” y “atrae consigo un cortejo de vivencias”; en vista de que en este cortejo o “atmósfera [...] cuya composición cambia” las vivencias más próximas son “aquellas en que se da el proyecto inmediato del Yo” (cf. 1992, 127-128); y admitido también el hecho de que el *yo* y su halo de contenidos preconcientes hace contacto con “ese océano [...] esa masa de vivencias sordas, ese rumor que llamamos psique” (*ibid.*, 109); establecido todo esto, ocurre ahora que “en los sueños todo se da como si ante un estímulo ignoto se desatara la aparición de un grupo de vivencias sumergidas” (*ibid.*,

119) –estímulo no tan ignoto si se lo asume como “la tendencia que, como tentáculo se sale, emerge de la psique”–, mas no cualesquiera vivencias marginadas, sino aquellas:

que contienen un conato de Yo, en torno al cual se podrían organizar y vivir con un Yo [*sic*] que les perteneciera y las despertara. Pueden ser zonas arcaicas, abandonadas, correspondientes a estadios de la historia ya superados, sueños prehistóricos. Sueños de liberación. Sueños de una vida mejor, de zonas de la psique inhibidas y que darían una zona más alta, más clara, más pura. Inhibidas por la lucha por la necesidad de la *lucha por la vida*. (*Ibid.* 113-114).

Ahora bien, la *crux* hermenéutica de este proceso es comprender el modo en que las vivencias emergentes de la psique se asocian al yo. Zambrano, hasta donde puedo ver, no es explícita al respecto, pero yo creo que hay una pista digna de seguirse en el pasaje donde la autora dice del yo que “cuando desciende hace que *lo otro* ascienda; que cuando duerme hace que *lo otro* se despierte”. *Lo otro* es evidentemente la psique, pero el secreto de la transacción dormir-despertar, inconsciencia-conciencia, no puede estar más que en el cortejo vivencial del yo, esto es, en el halo de los contenidos preconcientes. Mi conjetura es que la clave de la forma-sueño y de la “actividad mediadora” del soñar está en el trabajo del sistema preconciente como barrera de contacto. En términos zambranianos: al soñar, el yo intercambia el cortejo vivencial de su “quehacer inmediato” (*ibid.*, 127) por las vivencias sumergidas en las que hay “un conato de yo”; o quizá no se trate de un intercambio, sino de algo más canónico en términos de psicoanálisis clásico: el alojamiento de las vivencias psíquicas inconsciente en el cuerpo mismo de las preconcientes.

En otro orden de cosas, y para terminar con este capítulo, ¿cuál es el propósito de soñar? Si tuviera que compendiar en una sentencia breve lo que estoy a punto de citar y desarrollar, diría que para María Zambrano los sueños tienen la finalidad anímica de convertir a la psique al sujeto. Lo digo así, convertir *a*, y no convertir *en*, por dos motivos; primero, el menos relevante: el sedimento vivencial que conforma la materia onírica no se transforma en un ingrediente del yo, sino que más bien se asocia de alguna

manera al cinturón vivencial que lo rodea; después, el decisivo: la orientación de la psique hacia el yo, la vocación de lo pasivo por la acción, la génesis del tiempo sucesivo en el seno de la atemporalidad, todas estas son formas de decir lo mismo, y esto mismo es el lema del pensamiento zambraniano en general: “padecer la propia trascendencia”. Pero avancemos con más calma.

Dice la filósofa, por ejemplo, que los sueños son “etapas indispensables de la vivificación de aquello que es sólo vida en potencia, pasividad viviente” (*ibid.*, 118), o bien, los caracteriza como “intentos de humanización, etapas de humanización [...] escalones de una escala ascensional, si se les mira desde aquel lugar donde la vida gime y se agita produciendo ese rumor que en todo momento se deja oír en nuestra alma, ese lugar donde tantas vidas posibles gimen, yacen” (*ibid.*, 109). Se trata pues, al mismo tiempo, de procesos y productos anímicos, o de productos con valor procesal, puesto que los sueños trabajan con la energía y los contenidos de la psique y los modifican a favor del yo. Hasta aquí, la cercanía de este enfoque con el psicoanalítico es notoria, aunque hay importantes divergencias entre el pensamiento zambraniano y el psicoanálisis clásico, y conviene tenerlas presentes.

La muy conocida definición freudiana –“el sueño es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido” (1900, 445)– presupone un conjunto de transacciones energéticas entre varias instancias del aparato psíquico, lo cual da origen a la distinción entre un “contenido manifiesto” y unas “ideas latentes” (formantes del sueño como producto), así como a la postulación de una “elaboración onírica” que convierte tales ideas en dicho contenido de acuerdo con un conjunto de transformaciones llamado “deformación onírica”. Por lo que toca al sentido económico del soñar, esto es, al tópico de la realización de los deseos, en el *Compendio del psicoanálisis* Freud habla de:

dos clases de motivos para la formación onírica. O bien un impulso instintivo (un deseo inconsciente), por lo general reprimido, adquiere durante el reposo la fuerza

necesaria para imponerse en el *yo*, o bien un deseo insatisfecho subsistente en la vida diurna, un tren de ideas preconsciente, con todos los impulsos conflictuales que le pertenecen, ha sido reforzado durante el proceso por un elemento inconsciente. Hay, pues, sueños que proceden del *ello* y sueños que proceden del *yo*. (1938, 3392). Todo sueño en formación exige al *yo*, con ayuda del inconsciente, la satisfacción de un instinto, si el sueño surge del *ello*, o la solución de un conflicto, la eliminación de una deuda, la adopción de un propósito, si el sueño emana de un resto de la actividad preconsciente (*ibid.*, 3394).

De forma parecida, Zambrano distingue entre sueños de la psique y sueños de la persona, pero esta bina no equivale a la dupla freudiana de los sueños del *ello* y los sueños del *yo*. En el caso de la filósofa, los sueños de la psique están signados por la avidez, por “la *orexis*, el deseo, [que] es la pasividad que ha ascendido a un cierto grado de actividad” (1992, 25), aun cuando para ella no se trata de un apetito pulsional del *ello*, sino más bien de un deseo de lo psíquico por sublimarse (esto es, por cambiar su destino pulsional) en el *yo*, por despojarse de una “densa carga emotiva” (*ibid.*, 142) y ligarse a “una especie más alta de sueño” (*ibid.*, 145), la de los sueños de la persona. En cuanto a estos, su naturaleza los acerca bastante a los sueños del *yo* freudianos, puesto que también ellos buscan “la solución de un conflicto, la eliminación de una deuda, la adopción de un propósito”, aunque en un sentido mucho más radical, y desligado del prosaísmo del existir intramundano. Los sueños de la persona están ligados a una “ética del soñar” (*ibid.*, 20) y el conflicto que tratan de resolver es el de la “enajenación inicial de alguien que busca identificarse” (*ibid.*, 16), por lo que Zambrano los concibe como “el punto culminante de un proceso personal [...] donde la verdad venga a nuestro encuentro” (*ibid.*, 160). En suma, para la andaluza, no hay distinción tajante entre los sueños de la psique y los de la persona, pues inclusive los primeros, los de *orexis*, están cargados con el deseo de abrir paso a los segundos. Más para comprender esto en detalle, para saber mejor cómo es que al soñar el sujeto impulsa su vida “como una columna o espiral que asciende creando planos nuevos” (*ibid.*, 155), es forzoso pasar a otra etapa de este estudio.

#### IV. Narratología de la Forma-Sueño

##### 1. Aclaraciones preliminares

El título recién apuntado puede causar confusión. No intento sugerir que la forma-sueño sea *stricto sensu* una matriz generadora de relatos, si bien los sueños como “productos procesales” (*vid. supra* III, 4.2) de dicha “forma” algo tienen de mimético y de diegético. Tampoco me propongo estudiar la dimensión narrativa de la Forma-Sueño de acuerdo con alguno de los modelos de análisis del relato que las teorías de la literatura ofrecen, trátase del estructuralismo, de la semiótica o de la fenomenología aplicada al texto de ficción.

Entiendo el concepto de “narratología” en un sentido menos canónicamente terminológico y más llanamente ligado a su etimología: un saber o una lógica de la narración. Deseo, entonces, mostrar, con el auxilio del pensamiento filosófico –fundamentalmente, el de Paul Ricoeur– de qué manera la forma-sueño ejecuta una serie de operaciones anímicas –tanto endopsíquicas o energéticas, como puramente noéticas o intelectuales– cuya función es coordinar entre sí los contenidos vivenciales del individuo y las estructuras de la temporalidad subjetiva con el objetivo de convertir a la psique al sujeto –estimularlo para devenir persona–, trabajo éste que sólo alcanza cabal comprensión si se lo mira desde la óptica de la narratividad<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> El vínculo entre narratividad y onirismo en el pensamiento zambraniano está muy poco estudiado. Uno de los primeros exégetas en señalar su importancia fue Miguel Morey, para quien incluso desde el punto de vista metodológico “quizá lo mejor fuera no intentar compendiar la filosofía de María Zambrano, o analizar tal o cual aspecto de su trabajo, sino contar simplemente un cuento –un cuento que pretendería dibujar algo así como una puerta mágica de acceso al universo espiritual de María Zambrano–.” (1998, 193). Según él –y también algunos otros– la tejedora de la trama del relato que recorre, a la vez, la obra de la andaluza y la vida del sujeto de su antropología filosófica es la forma-sueño: “Lo que del sueño cuenta no es la presentación de cierto argumento, sino el medio, la *forma-sueño*. Porque ésta no se da sólo cuando dormimos, sino también a lo largo de toda la vigilia, moteándola, horadándola. El sueño originario se revela a través de sucesivos despertares, va dejándose ver, revelando al sujeto su fondo. La vigilia no rechaza el sueño (que es su ser inicial, su vida primera); si no, la realidad dejaría de ser camino. En los sueños se manifiestan como teorema los lugares de la persona, de donde la persona ha de salir (despertar), a través del tiempo, en el ejercicio de la libertad.” (*Ibid.*, 194-195). En efecto, convertir a la

Dicho de otro modo: la forma-sueño está vinculada a la narratividad, o inclusive exige que sus operaciones se entiendan en términos narrativos, en la medida en que realiza las siguientes dos tareas a favor del sujeto: 1) articula en forma de historias –bajo el régimen de la atemporalidad onírica– las vivencias desatendidas durante la vigilia y relegadas al fondo duracional de la psique; y 2) liga o reconcilia unos con otros los contenidos vivenciales desatendidos y los atendidos, esto es, lo inconsciente (perdido en la vigilia, mas recuperado como sueños en el soñar) con lo consciente (lo cabalmente percibido y voluntariamente memorable), vínculo que se cumple al interior del flujo del nootempo de dos maneras, solidarias entre sí: como una *inserción* del modo sucesivo en el atemporal (dentro del ámbito onírico), y como una *sutura* del atemporal

---

psique al sujeto, como me gusta decir, es obra de sucesivos despertares, que se originan en previos y respectivos “dormires” y “soñares” (si valen estos dos solecismos); el propio acto de soñar, como veremos, no solo es circadiana e iterativa elaboración diegética, sino que también se transforma según una cierta finalidad: depurar o condensar los relatos que la psique narra, comprimirlos en una imagen (tránsito de los sueños de la psique a los monooidéticos, por principio de cuentas) que lleve al soñador a la autognosis (sueños de la persona). Se trata de una operación que Chantal Maillard, otra crítica pionera, ha descrito así: “El ‘espontáneo historiar de la psique’ corresponde a esa necesidad que tiene el ser humano de ‘contarse’ a sí mismo continuamente, a modo de distorsionado espejo de su propia historia. Si el sueño es un modo de despertar, si el hombre despierta con su sueño es porque en la historiada creación de sus personajes fragua un espejo de múltiples dimensiones en el que poder reconocerse y comprenderse.” (*op. cit.*, 84). O bien, como lo formula Moreno Sanz: “En los sueños, el hombre irá dándose el propio rostro del *ya* a través de sus *todavía no*. Ellos son la cifra de su ‘profecía’ de humanización antes de serlo, de haber realizado lo que su propio ser pide. Ellos, pues, miden la posibilidad de darse rostro, de personalizarse, en esa paradójica utilización del vocablo ‘persona’, máscara. Pues lo que los sueños van escalando son todas las propias máscaras y fabulaciones hasta quedarse sin ‘personaje’, hasta destituir al yo psico-empírico de sus poderes fabuladores y quedarse en el soñar sin sueño del sueño lúcido” (*op. cit.*, vol. IV, 358-359). El proceso dinámico, teleológico del sueño zambraniano es, como puede verse, solidario de este otro: devenir-persona; los dos son caminos áridos para el sujeto, pues éste “para realizarse tiene que renacer y recrearse fátigosamente y continuamente: en tal sentido ‘el hombre es el ser que padece su propia trascendencia’, persona en cuanto ser constituido por su finalidad. La debilidad le expone a soluciones inauténticas de tipo defensivo, ascéticas o renunciatorias. Vida y ser no le son dados juntos; si la vida fuera desde el principio ‘en estado de ser’, el hombre sucumbiría bajo la solidez. El despertar será entonces progresivo e integrador, como un viandante ‘perdidizo’ el hombre tiene que asumir la necesidad de despertarse paso a paso en el tiempo, llevando la carga de su ser incumplido.” (Blundo 2004, 11). Caminos áridos, sí, pero transitables por tramos, pues están puntuados por esos “sucesivos despertares”, que menciona Morey, y sobre los que Moreno Sanz apunta: “El primer despertar lo es a la propia vigilia que es el sueño penetrando las zonas escondidas de la psique, atravesando la atemporalidad hasta el centro recóndito de finalidad que cela [...] El segundo despertar, pues, se abre a la tragedia. Es el despertar del sueño de libertad que conlleva la propia fatalidad trágica vivida agónicamente desde un ser herido por su afán de trascendencia siendo sólo su *conato*, su embrión tal como se siente aquí y ahora. En este trágico despertar ya se da un primer movimiento de rescate de la psique en su verse como ser herido [...] El tercer despertar es un cumplimiento de la personalidad íntegra en un sueño real como el más claro sueño vigilante, el único que salva a la historia de ser apócrifa. Es, pues, el sueño sin ensueño de la clara luz de la conciencia o puro soñar sin sueño alguno.” (*op. cit.*, vol IV, 369-370). Abordaré estos asuntos a lo largo del capítulo.

con el sucesivo (en el paso del soñar a la vigilia); de esta forma de proceder resulta una trama vital legible para el propio sujeto, un “argumento”<sup>47</sup>, en palabras de María Zambrano, de la propia vida.

Como se ve, la actividad de la forma-sueño, su *Traumarbeit* o “elaboración onírica”, rinde frutos en dos planos o regiones de la subjetividad. Por una parte, se trata de una operación local, acotada al mero ámbito del soñar: ahí se cumple la transformación de lo energético puro en mimesis (representación) y diégesis (trama); por otra, se trata de una acción global que engarza la totalidad de los modos fenomenológicos temporales constituyentes del sujeto, en el más amplio plano del biot tiempo, esto es, en el trayecto vital que cada quién recorre fácticamente, encarnado en su cuerpo mientras le dura la vida, trayecto que en virtud de los buenos oficios de la Forma-Sueño adquiere el contenido y el sentido de un proceso narrativo: el de la historia propia o individual.

Así las cosas, en este capítulo aspiro a mostrar en detalle la lógica narrativa de esa doble tarea de la forma-sueño. En ambos casos acudiré a las ideas de Ricoeur en *Tiempo y narración* para lograrlo, especialmente a las relativas a los tópicos de la “triple

---

<sup>47</sup> Escribe María Joao Neves: “La vida humana se compone de un *argumento* que es necesario realizar y el tiempo constituye el medio para su realización. Zambrano utiliza la palabra argumento en el sentido cinematográfico. No se trata de un guión donde se pueden encontrar detallados todos los pormenores relativos a la acción y al comportamiento de los personajes, por el contrario traza apenas las líneas esenciales de la película [...] El argumento es una estructura de sentido sólida pero flexible, que, a pesar de no estar totalmente realizada ni ser del todo conocida –por esta razón necesita del tiempo para poder desarrollarse en él–, posee una articulación interna que atiende a una finalidad [...] Esta finalidad es como la aguja de una brújula, constituye un punto de mira en un horizonte abierto.” (2007, 47). Agrego dos comentarios. Primero: la naturaleza preliminar, como de esbozo cinematográfico, que según Neves caracteriza la trama de la vida del sujeto zambraniano, conduce la noción de argumento al universo ricoeuriano de *Mimesis I* (ámbito de lo prenarrativo orientado al relato), como veremos en IV, 3.2. Segundo: en mi caracterización de los sueños zambranianos como “narraciones icónicas” también recurro al símil cinematográfico, aunque en un sentido distinto (*vid. infra* IV, 3.1.). Por otra parte, y en la medida en que el “argumento” de la vida zambraniana tiene en la actividad de soñar su escenario y su acicate principales, es muy importante no perder de vista la observación de Moreno Sanz sobre el papel motriz que los sueños soñados durante la vida del sujeto –esos “relatos dentro del relato”– cumplen en el proceso del devenir-persona: “Cada sueño es un fulcro que [...] no es que tenga en sí su propio equilibrio y punto de compensación, y sea completo en sí mismo, sino que es un fragmento absolutizado que alude a un ‘argumento’ que el ser humano está tratando de darse y descifrarse [*sic*] desde un punto remoto de finalidad y libertad, de *enquiciamiento*.” (*Op. cit.*, vol. IV, 380).

mimesis” y de la aporética de la temporalidad<sup>48</sup> (lo cual no obsta para confrontar una vez más al pensamiento zambraniano con el de ciertos fenomenólogos y psicólogos, como he venido haciendo). Respecto al primer tópico, mi conjetura es que, en el desempeño de su tarea global, es decir, como articuladora de la experiencia vital humana en una trama de sentido, la forma-sueño desempeña el papel de transformar los contenidos vivenciales brutos o crudos alojados en la psique (equivalentes a los elementos prenarrativos que Ricoeur agrupa bajo el concepto de *mimesis I*) en un producto del orden de la representación, accesible a la conciencia —el sueño— (análogo al relato, esto es, al resultado de la configuración mimético-diegética, misma que el francés engloba en la noción de *mimesis II*), transformación que a su vez impulsa otra: la refiguración de la propia subjetividad por obra de la inserción en la conciencia de aquellos contenidos que le eran inaccesibles antes de ser soñados (proceso de enriquecimiento y cambio análogo al de los efectos que el relato produce en el lector, y al que nuestro filósofo llama *mimesis III*). En lo tocante al segundo tópico, me concentraré sobre todo en uno de los callejones conceptuales sin salida al que, a decir de Ricoeur, llega toda fenomenología de la temporalidad: el de la incompatibilidad entre los caracteres sucesivo y unitario del tiempo interno, misma a la que la configuración

---

<sup>48</sup> En el análisis de *Confesiones X* con que abre *Tiempo y narración* (1998, 41-79), Ricoeur tipifica tres aporías en ese libro agustiniano: 1) la del ser y no-ser del tiempo, esto es, la contradicción implícita entre la puntualidad inextensa del presente y la extensión del tiempo como transcurso; 2) la de la medición del tiempo, es decir, la dificultad de considerar el flujo del tiempo psíquico sin espacializarlo por referencia al devenir cosmológico, y 3) la de la constitución del espíritu como *intentio* [tensión] y *distentio* [distensión], o sea, como actividad noética puntualmente concentrada y, a la vez, dispersa en la estructura anímica del “triple presente”. En las consideraciones finales con que Ricoeur cierra su obra (1999, 991-1037), el francés incorpora a la discusión de la aporética agustiniana a Kant, Husserl y Heidegger, enfoca el asunto de modo ligeramente distinto, y propone otras tres aporías: 4) la de la mutua ocultación del tiempo psíquico y el cosmológico, esto es, el aparentemente imposible cierre del hiato entre ambos modos temporales; 5) la de la totalidad del tiempo psíquico, es decir, el problema de la atestación, por parte de la conciencia, del decurso vivencial que la constituye paulatina y “episódicamente” (y cuyo cese, correlativo a la muerte, se puede anticipar como expectativa pero no vivenciar en el “presente” cabal) como si de una unidad acabada se tratara, y 6) la de la inescrutabilidad del tiempo, o sea, el hecho de que en todo esfuerzo fenomenológico por pensar la naturaleza de la temporalidad se termina por llegar al límite de lo conceptual, un límite que asume la forma del espacio, como si el último aserto posible de semejante reflexión sobre el tiempo fuera que éste constituye una especie de recipiente del mundo y de la conciencia del mundo. Como se ve, el tópico de la aporética es muy rico; en mi estudio del pensamiento zambraniano en este capítulo me ocuparé sobre todo de la tercera y la quinta aporías.

narrativa ofrece una solución poética, la de la construcción de la trama como acción unificadora de una serie de episodios que, sin ella, quedarían meramente yuxtapuestos; este aspecto de mi estudio enfocará la tarea local de la forma-sueño, esto es, su trabajo como fábrica onírica, y por lo tanto tendrá el carácter de una exploración más exhaustiva del ámbito de *mimesis II*.

En cuanto al orden de proceder, el capítulo consta de tres apartados más: en el primero retomo y amplío algunos de los conceptos y explicaciones ofrecidas en II, 3 y II, 4 con el fin de mostrar que, en virtud del alojamiento de la nootemporalidad en la biotemporalidad, la vida<sup>49</sup> del sujeto zambraniano se estructura como un proceso que se dirige a un fin, prefigura la actividad narrativa de la Forma-Sueño y, a la vez, actúa como esqueleto decursivo-teleológico de esa misma actividad; en el segundo me ocupo de la correspondencia de la forma-sueño con la “triple mimesis”, y en el último abordo el problema de la concordancia entre lo episódico y lo unitivo en el acto configurante de soñar, de la mano de un análisis de los tres tipos más importantes de sueños que, según

---

<sup>49</sup> No acostumbra María Zambrano ofrecer definiciones unívocas ni únicas de los conceptos maestros de su pensamiento, en la medida en que dos rasgos estilísticos de su escritura son la figuralidad y el eclecticismo. En el caso de la importante noción de “vida”, me parece útil transcribir la definición de Max Scheler –un pensador enormemente afín a la andaluza, y cuya obra (al menos el opúsculo que aquí interesa, *Muerte y supervivencia*) ella conocía muy bien, pues junto con esa obrita la *Revista de Occidente* había publicado otra, *Ordo amoris* (las dos en traducción de Xavier Zubiri), en 1934; la influencia de la última de éstas es notoria en el relevante texto zambraniano “Hacia un saber sobre el alma” (2005b).. Para este filósofo, la vida es un “proceso, dado en una *clase* especial de *conciencia*, que transcurre dentro de una constante esencialmente ‘actual’, el ‘cuerpo’, dado a su vez en otra peculiar clase de conciencia, como telón de fondo de todas las llamadas sensaciones orgánicas” (2001, 20). A lo largo de este capítulo se verá que Zambrano piensa en la vida de un modo muy similar al de Scheler. Sobre la deuda de Zambrano con Scheler, Moreno Sanz señala: “La mediación que significa Scheler para la razón poética de Zambrano es *la*, al fin, decisiva, y la que *conforma* el catalizador de su pensar hacia un *saber sobre el alma*, que se le convierte en un *saber sobre la cultura y la historia*, en una *antropología*, una *epistemología* resueltas en ‘suprahistóricas’” (*op. cit.*, vol. II, 387). Por su parte, también Carmen Revilla ha destacado la afinidad de los proyectos filosóficos de la andaluza y el alemán en lo tocante a la reivindicación de lo anímico humano frente al predominio de lo racional: “Scheler es para ella el filósofo de ‘las cuestiones más cercanas’ y del ‘sentido de la vida’ [...] por su atención a la vida emocional y del sentir, que enfoca no como hechos psicológicos, sino como esencial apertura a lo real, que permite recuperar el nexo con la vida, perdido en la deriva racionalista de la filosofía; en este sentido es también el pensador del corazón y del alma que, en su dimensión ‘cósmica’, da razón del ‘puesto del hombre en el cosmos’, sustrayéndole del ‘angustioso mundo interior’ de la subjetividad.” (2007, 68). Por mi parte, me he ocupado del símbolo del corazón en ambos filósofos en Astey 2010, 77-93.

María Zambrano, podemos tener: sueños de la psique, sueños monoeidéticos, sueños de la persona.

## 2. *Orientación teleológica del tiempo de la vida*

Sabemos ya (*vid. supra* II, 3) que para la andaluza la temporalidad de la experiencia humana está construida, en su sentido más amplio, como una red de intencionalidades que se despliega dentro de un flujo psíquico, alojado a su vez en el envase dinámico del tiempo biológico del cuerpo; sabemos también que este tejido temporal fenomenológico es afín a la *distentio animi* agustiniana y a la *Zeitbewusstsein* de Husserl. A modo de recordatorio, valga esta cita de la andaluza:

Vivir en el hombre es algo que toma su origen desde su dueño, el sujeto que continuamente la [*sic*] rectifica en su espontánea y extraña dirección. Y en este rectificar tiene presente dos polos: uno el futuro, la finalidad a seguir cuando es declarada, o, más simplemente, ese algo en cuya dirección inicialmente partió; el otro no declarado, no descubierto en su presencia. Desde la divergencia entre lo buscado y la dirección autónoma de la vida, vuelve el hombre, ha de volverse, hacia el otro polo, hacia el inicio de su vivir. Inicio que no es precisamente el cronológico, el primer instante de la vida que se recuerde, sino el origen que se actualiza en todo acto originario: espontáneo, libre, creador. (1992, 49).

En breves líneas logra Zambrano una notable densidad conceptual, que intentaré aligerar. Por principio de cuentas, no se trata aquí de una mera consideración de la vida como tránsito del nacimiento a la muerte, sino de la vivencia constantemente reiterada de este tránsito, y *estructurada como tránsito*; con todo y que los polos del pasado y del futuro aluden al comienzo y al final fácticos de la existencia humana, lo que de veras importa es la experiencia fenomenalizada de esos dos polos, una experiencia que, durante la vigilia, sólo puede alojarse en el presente “canónico”, sucesivo, de la conciencia<sup>50</sup>: Zambrano asume la polisemia de la expresión al decir que el sujeto “tiene

---

<sup>50</sup> No hay que perder de vista la crítica de la andaluza a Husserl que expongo en II, nota 25. Sabemos ya que Zambrano conce otra manera, onírica, de tratar con el nootempo, y no la pierdo de vista.

presente” a los dos polos; es decir, los incluye en su campo vivencial, pero sólo lo hace en la medida en que los actualiza en el sucesivo “ahora” de su atención. Todo esto remite a Agustín: “Quizá sería más exacto decir que los tiempos son tres: presente de lo pretérito, presente de lo presente y presente de lo futuro. Estas tres clases de tiempos existen en cierto modo en el espíritu, y no veo que existan en otra parte: el presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la visión y el presente del futuro es la expectación”. (C XI, 20, 26). Ahora bien, que cuando habla del “futuro” y del “inicio del vivir” Zambrano alude a las instancias del tiempo psíquico más que a las del tiempo biológico, lo confirman las últimas líneas del pasaje: no se trata del comienzo cronológico de la existencia encarnada (por más que ése sea el límite último del origen del sujeto), ni tampoco de la actualización de un proto-recuerdo (con todo y que ese primer instante rememorado tendría ya la cualidad de tiempo psíquico, en cuanto que la rememoración siempre es intencional) sino de un acto de retención inmediata y reiterada de lo recién vivenciado, ese “acto originario” en el que el presente y la conciencia del presente brotan juntos<sup>51</sup>; lo cual confirma la afinidad del pensamiento zambrano con la idea agustiniana de que el tiempo es “distensión del espíritu”, y con

---

<sup>51</sup> Téngase en cuenta que aquí, no sólo Zambrano sino también Husserl alcanzan ese límite de lo concebible y de lo expresable al que Paul Ricoeur se refiere como “inescrutabilidad del tiempo” (1999, 1018 ss.). Lo que la andaluza llama “acto originario” es, en la terminología husserliana, “la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades de lo que en *imagen* designamos como ‘flujo’, ‘río’, como algo que brota ‘ahora’ en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. [...] Para todo esto nos faltan los nombres” (2002, 95). A propósito de la inefabilidad que alcanza aquí la escritura de Husserl, y ello en conexión con la crítica que hace Zambrano de la noción fenomenológica canónica del presente concienical –crítica de la que Moreno Sanz hace eco cuando dice que las “propuestas husserlianas no terminan por superar la *presentificación*” y se quedan “en una visión *diáfana* que comprendió muy bien los problemas sin lograr realizar las mismas propuestas que planteó, arriesgándose a la dificultad de hacer respirar su filosofía en lo que Zambrano denominó *el torrente del tiempo*” (*op. cit.*, vol. II, 382. Las cursivas son suyas)–, encuentro atinado que este mismo exégeta reconozca en Husserl el esfuerzo intelectual de “vivificar el tiempo”, es decir, de no simplificar hasta la rigidez (como se lo achaca Zambrano) el fenómeno de la donación de contenidos noemáticos “presentes” a la intencionalidad noética que los capta en el “ahora”, esto es, en el umbral impresional-retencional de la *Zeitbewusstsein*: “También él [Husserl] vio que esas correspondencias no son ni fijas ni biunívocas, que son fluyentes y en realidad con-fluyentes, en esa apertura infinita de la síntesis autoconsciente que, a cada instante presente del curso de la vida, está trayendo el mundo y el tiempo del mundo a una presencia intuitiva a la vez cumplida y por cumplir.” (*Ibid.*, 383). Sólo que yo no diría “también él”, sino “también ella”: las *Lecciones* de Husserl sobre el tiempo son anteriores a toda la obra zambrano.

la husserliana de que el “presente del presente” es una estructura dinámica: una conciencia impresional-retencional.

Pero el texto zambrano dice más. La autora habla de un rumbo extraño que el sujeto recorre, y que rectifica cuando constata la “divergencia entre lo buscado y la dirección autónoma de la vida”, esto es, la disconformidad entre el futuro intrapsíquico de la expectativa consciente y el avanzar del tiempo biológico –ajeno este último al control del individuo–. El cumplimiento de esta “rectificación” presupone una conducta intencional compleja: recobrar lo pretérito y proyectar lo futuro, a la misma vez, desde el presente dinámico de la atención; dicho en lenguaje fenomenológico, se trata de una retención y una protención simultáneas, sostenidas desde la atención. Ahora bien, dada esta simultaneidad de los actos intencionales orientados hacia el polo del pasado y al del futuro, cabe preguntarse cuál de las dos operaciones tiene más peso, ¿la retención o la protención? A mi entender, el asunto admite dos lecturas: si se piensa en el *orden genético* de las instancias de la temporalidad hay que admitir la preponderancia de la memoria, del “presente de lo pretérito”; si, en cambio, se enfatiza el *orden prioritario* de los intereses vitales del individuo, es preciso destacar a la expectativa, el “presente de lo futuro”. Veamos esto con calma.

En cuanto a lo primero, el *orden genético*, es mejor empezar con Husserl, porque su descripción del surgimiento escalonado de los componentes intencionales de la temporalidad no sólo es pionera en el ámbito de la fenomenología –y, en virtud de ello, punto de referencia tanto para Zambrano como para otros filósofos que encontraremos más adelante (Scheler y Heidegger)–, sino que aúna a la virtud de una extrema sutileza analítica la de abstenerse de todo contacto con la antropología filosófica, en aras de ser una descripción lo más neutral posible; en cambio, los otros tres recién mencionados no hilan tan fino como Husserl, y además deliberadamente construyen sus modelos

fenomenológicos del tiempo en el terreno de la antropología filosófica. Por lo que toca a la influencia de Husserl en Zambrano a propósito de este *orden genético*, no será posible decir todo lo necesario en este apartado del capítulo; ya se verá en los dos siguientes cómo ciertas ideas de las que estoy por explicar resuenan en el pensamiento de la andaluza.

Para el pensador moravo el recuerdo es anterior a la expectación. Dicho con más exactitud: según las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, la génesis de los actos intencionales de la *Zeitbewusstsein* –una génesis que es indisociable del proceso de captación de *Zeitobjekte*, es decir, que se autoconfigura noéticamente conforme articula, como contenidos noemáticos, los momentos de los objetos temporales– se da en el siguiente orden: impresión, retención, rememoración, protención. En otras palabras: la conciencia del tiempo se inaugura como percepción puntual del objeto temporal, como “impresión originaria”, pero inmediatamente muda en retención de la impresión y, a su vez, en retención modificada (o de segundo grado) de la retención originaria, de modo que toda captación puntual o presente de un *Zeitobjekt* “lleva consigo el legado del pasado en forma de una serie de escorzos” (2002, 52). Con esto se constituye el “campo originario del tiempo” (*ibid.* 53), un campo “patentemente limitado”, cuyas fronteras retencionales, empero, Husserl no puede salvo vagamente indicar con la expresión “recuerdo fresco” (*loc. cit.*). Sólo cumplidas estas dos primeras fases puede darse en tercera instancia la rememoración, esto es, la reproducción deliberada de un decurso perceptivo alguna vez vivenciado como presente cabal, reproducción que se da como un recubrimiento del campo actual del tiempo por parte del segmento decursivo inactual evocado. (Hasta aquí, ya habíamos recorrido este camino con Husserl, y más detalladamente<sup>52</sup>).

---

<sup>52</sup> Sobre la impresión y la retención, *vid. supra* II, 3.1; sobre la rememoración, II, 3.3.

Queda por explicar el fenómeno de la protención, ciertamente el aspecto del tiempo al que el filósofo menos atención dedica –apenas dos párrafos de las *Lecciones...*, el 24 (“Protenciones de la rememoración”) y el 26 (“Diferencias entre recuerdo y expectativa”)–; con todo, lo dicho en ellos es bien sustancioso. Hilando lo más fino que puedo: Husserl distingue dos formas de expectativa. A la primera la llama “protención originaria indeterminada” (*ibid.*, 74) y entiende por ella un ingrediente de la “percepción del acontecimiento” –es decir, de la conciencia impresional-retencional (por mucho que sólo en este pasaje de las *Lecciones...* le conceda esta valencia constitutiva a la protención)–, ingrediente que se comporta como un umbral prospectivo, o bien como un índice anticipatorio vacío (de ahí su indeterminación); esta primera clase de protención “atrapa lo por venir<sup>53</sup>” (*loc. cit.*) –así lo dice Husserl, echando mano de una especiosa metáfora fisicalista, que hace pensar en las protenciones justamente como si de manos extendidas hacia el futuro se tratara– sean cuales fueren los contenidos adventicios; esto es: la protención originaria “deja abierto” el que las cosas sucedan “de otro modo, o que no sucedieran” (*loc. cit.*). A la segunda clase de expectativa, Husserl la llama “predirigida”, y la considera asociada, ya no a la percepción originaria, sino a la rememoración. A diferencia de la primera clase, esta segunda ya no es mera disponibilidad anticipatoria, y desborda los estrechos límites de lo incoativo; contribuye al acto de rememoración confiriéndole un cierre retrospectivo a lo recordado, y por ello su desempeño intencional la lleva a desplegarse hasta el extremo final del segmento decursivo del recuerdo, y a configurarlo en vista de su desenlace<sup>54</sup>. A diferencia de las de la primera clase, se trata en este caso de expectativas “llenas” o determinadas, manos que saben muy bien qué contenidos noemáticos por

<sup>53</sup> También puede entenderse que “atrapa el futuro”, pues sólo la lectura etimológica de la palabra alemana estándar *Zukunft* (*zu-* + *kommen*) revela lo por-venir.

<sup>54</sup> Como dice atinadamente Agustín Serrano, el traductor de las *Lecciones...* al castellano: “el recuerdo no reproduce la percepción previa al extremo de ignorar por completo [...] cómo acabó lo que se está recordando [...] ‘con el rabillo del ojo’, se va anticipando el final de la historia” (Husserl 2002, 74).

venir atrapar, en la medida en que ya los atraparon antaño, cuando ocurrieron en el campo originario del tiempo. Hasta aquí la distinción entre las dos clases de expectativa.

Ahora bien, la protención predirigida no sólo opera como ingrediente de la rememoración, sino también de manera autónoma, y lo hace cada vez que la conciencia hace planes o proyectos, cada vez que especula cabalmente sobre las cosas venideras. Dice Husserl: “en la representación intuitiva de un acontecimiento futuro yo tengo de forma intuitiva la ‘imagen’ reproductiva de un suceso, el cual transcurre reproductivamente” (*ibid.*, 76); dicho de otro modo, la expectativa minuciosamente organizada se construye con la sintaxis de los recuerdos: como una progresión que se evalúa desde su desenlace, imaginado de antemano. Así, esta especie protencional equivale formalmente a un recuerdo, aunque su valor posicional<sup>55</sup> respecto del “presente” sea distinto, pues, como el filósofo señala, la protención predirigida es “intuición de recuerdo invertida”, lo que quiere decir que el “ahora” impresional antecede a la expectativa, al revés de lo que ocurre con el recuerdo, que desemboca en dicho “ahora” (de ahí la noción de recuerdo invertido). Por lo demás, el grado de laboriosidad con que la protención predirigida construye su contenido es tan flexible como el grado equivalente con que la memoria evoca lo vivido; como dice Husserl:

En el recuerdo “perfecto”, sin embargo, todo estaría hasta el detalle caracterizado con claridad y como recuerdo. Pero *idealiter* esto mismo es posible también en la expectativa. Por lo general ella deja abierta muchas cosas, y el que queden abiertas es de nuevo un carácter de los componentes respectivos de la expectativa. Con todo, como cuestión de principio, es pensable una conciencia profética —una conciencia que quiera pasar por profética— para la que esté a la vista en expectativa cada uno de los caracteres de lo por venir. (*Ibid.*, 77).

Recapitulo el último paso del *orden genético* de la temporalidad husserliana: con todo y que el primero de los aspectos de la protención es connatural a la impresión, el segundo, el más organizado y rendidor, es un ingrediente de la rememoración pero

---

<sup>55</sup> Sobre el concepto de posición (*Setzung*), *vid. supra* II, nota 29.

también actúa por su propia cuenta, si bien toma al presente impresional como punto de partida, a la inversa de aquélla, que lo toma como punto de llegada.

Ahora bien, en cuanto al *orden genético* de la temporalidad, Zambrano dice:

Es el tiempo raíz de toda experiencia. Experiencia quiere decir aquí *autognosis*, percatación [...] 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*. Y por ello, este que puede decir *el tiempo existe para mí* puede y necesita rescatar su pasado que es, en principio, no lo que fue, sino lo que ya no es: el no-ser de lo vivido: desde lo positivo del tiempo que se abre y se ofrece, del tiempo que llega, rescatar lo por él llevado: completar así el tiempo. El tiempo se hace así vehículo de libertad. (1992, 31. Las cursivas son de ella).

La autora una vez más distingue entre el tiempo biológico y el de la conciencia; al hilo de la argumentación puede verse que la anterioridad ontológica y cronológica del cuerpo en el que la subjetividad emerge comparece en el texto como punto de apoyo de la tesis decisiva: sólo a condición de recuperar –ya en el ámbito de la nootemporalidad y mediante la actuación intencional de la conciencia rememorativa– lo pretérito vivenciado se vuelve disponible para el sujeto el otro polo del tiempo interno: la protención; lo cual confirma la primacía genética de la memoria.

Dicho sea de paso, esta ordenación es solidaria de la ontogénesis del yo a partir de la psique (*vid. supra* III, 3.2). Por lo demás, una explicación cabal del modo en que la memoria permite el acceso a la expectativa exige forzosamente el entendimiento de las transacciones temporales que ocurren en el acto de soñar. Por eso mismo, con lo dicho hasta aquí no es posible asociar la arquitectónica zambrana del tiempo con la de Husserl, salvo en los términos de esta escueta indicación extrínseca: en el pensamiento de ambos filósofos se postula la prioridad de la memoria en la génesis del nootempo; pero ampliaré la exposición del asunto en un momento.

En lo tocante al segundo enfoque del problema, el *orden prioritario* de los actos intencionales constituyentes del tiempo interno según los intereses del sujeto, Zambrano con toda claridad favorece a la protención, lo cual es evidente en numerosos pasajes de *Los sueños y el tiempo* y de *El sueño creador*. Por principio de cuentas, el predominio del polo futuro en la dirección de la vida del sujeto le da pleno sentido a la idea zambraniana del nacimiento. Dice la autora que “nacer es haber de atravesar una envoltura que contiene al sujeto, dentro de la cual no puede permanecer y no ya a riesgo de su vida, sino de su ser. El haber de abandonar un lugar donde el ser está replegado sobre sí mismo, sumido en la oscuridad. Nacer, en el sentido primario y en todos los demás posibles sentidos, es ir a constituirse en la autonomía del propio ser.” (2010, 93). El concepto está plasmado en los términos del nacimiento biológico, pero se trata obviamente de una analogía: dejar el amnios no es sólo algo que le ocurre al cuerpo del individuo cuando “ve la luz del mundo” sino, figuradamente, un suceso anímico que le toca enfrentar innumerables veces durante su vida consciente y en su aspiración a ser persona; por lo pronto, el sujeto nace cada vez que despierta, cada vez que emerge del “mar interior de la psique” (1992, 89) a la superficie de la vigilia; nace también el individuo cada vez que sueña (*vid. supra* III, 4.2), en la medida en que al soñar transita de la pasividad de la duración a la peculiar actividad onírica de la atemporalidad, y con ello infunde conciencia en aquellas vivencias marginadas durante la vigilia “que contienen un conato de Yo” (*ibid.*, 113); por último, la peculiar escala zambraniana de los sueños (el ascenso de los “sueños de la psique” a los “de la persona” a través de los “monoeidéticos”) puede leerse como un nacimiento progresivo, toda vez que un sueño “despojada ya de su carga emotiva, desconectado de la acción y aun de la tensión elemental de la psique [...] prepara una especie más alta de sueño. Aquel que se produce como una visión que aparece en un medio claro que no es ya la caverna en

donde el sueño primario se engendra.” (*Ibid.*, 145). En suma, nacer, en el pensamiento de la andaluza, es la denominación metafórica de un enriquecimiento progresivo del sujeto, de un crecimiento que, en el plano del nootempo y en el lenguaje de la fenomenología, puede describirse como un proceso iterativo de actualización protencional. A propósito de este proceso, con muy buen humor, la autora apunta: “una vez que se ha nacido, sea delito o no, no hay más posible escapatoria que el acabar de nacer tanto como sea permitido” (2010, 90). Veremos más adelante que “acabar de nacer” es “morir”, y que a su vez “morir” no es fallecer, sino culminar el trabajo de *autognosis*, concluir la tarea de conversión de la psique *al* sujeto (como indiqué al final del capítulo anterior), recoger en el *kairós* los modos temporales dispersos (como sugerí en II, 4); pero me estoy anticipando, y no le da claridad al comentario la fuerza del anhelo.

En otros pasajes de los libros sobre los sueños Zambrano aborda el tópico de la orientación del sujeto hacia el futuro en términos menos figurados, y que llevan la marca de su archifamosa sentencia sobre el hombre como el “ser que padece su propia trascendencia” (1992, 18). Por ejemplo, se refiere al ser humano como un:

Sujeto que no es simplemente un soporte, un punto fijo, una cosa o un *ser* acabado y fijo, ya completo, sino como un núcleo viviente que va más allá de donde está, que tiende a ser más allá de lo que es, que se sobrepasa. Un alguien –ser y no-ser a un tiempo– que trasciende y aun se trasciende. Pues si no se trascendiera a sí mismo, no se habría de padecer a sí mismo, a su realidad. Y este inexorable trascender se le manifiesta a sí mismo como esperanza. (*Ibid.*, 22).

O bien, se refiere a una “necesidad del sujeto de recorrer su vida y la vida en donde la suya se alberga –que ninguna vida deja de estar albergada por la Vida–, por necesidad de vivirla lo más enteramente posible, de enseñorearla como verdadero sujeto de ella, a lo cual el término persona parece ser el más adecuado y conveniente.” (*Ibid.* 31). Esta tendencia a “ser más allá” marca todas las acciones humanas como algo “que está necesitado de un futuro para desarrollarse, y no sólo como suceso, sino como

cumplimiento y manifestación de un sentido. Sentido que procede de ser el hombre persona, es decir: un ser no sólo dotado de finalidad, sino *constituido esencialmente por ella*” (2010, 61-62; las cursivas son mías).

Más clara no puede ser Zambrano respecto al predominio del futuro. Ahora bien, si la orientación del recorrido temporal del individuo es teleológica, su fin no puede ser otro que el de vivir la vida “lo más enteramente posible, de enseñorearla como verdadero sujeto de ella”, según transcribí hace un momento. Ya adelanté que el proceso de constitución de la persona se cumple con la muerte, a la que la autora se refiere como “el sueño paradigmático, total, acabado, absoluto, insoluble. El sueño que no puede disolverse por ser lo ya vivido, la historia que queda, lo ya formado en nuestra vida [...] Por eso la muerte se presenta como un sueño, pues no hay sueños sino del pasado, del pasado desde el futuro” (1992, 157). Esto implica que la muerte se alcanza mediante la actividad onírica, en confirmación de lo cual la andaluza afirma: “Los sueños son, por su carácter absoluto, algo así como *el vaciado de la vida en la muerte*, como el movimiento en la inmovilidad” (*Loc. cit.*; las cursivas son mías). Estas ideas abren una nueva dimensión del estudio de la forma-sueño, pero antes de abordarla conviene explorar las afinidades y divergencias que, en el orden de la protención, muestra el pensamiento zambraniano con el de otros filósofos: Agustín, Scheler y Heidegger.

La idea que guiará el triple excursus que estoy por comenzar es la de la muerte como remate y compendio de la nootemporalidad; la nota más destacada de esta idea es la de la unificación de la continuidad del tiempo de la vida, un asunto por demás paradójico, pues la puntualidad del fin (la muerte) pretende recopilar y dar sentido a la distensión del trayecto (la vida).

En el caso de las *Confesiones* de Agustín, la muerte no se constituye como compendio de la vida, pues –aunque temible para los extraviados de la divinidad, que ven en ella el

límite absoluto— no es otra cosa que el paso de la temporalidad a la eternidad, de manera que es ésta y no la muerte la que asume la función totalizadora del tiempo vivido. El teólogo define la eternidad por la vía negativa, como aquello que el tiempo no es, como un presente fijo<sup>56</sup>: “en la eternidad nada es pasajero, sino que todo está presente. Al revés del tiempo, que nunca está presente en su totalidad” (XI, 11, 13). En la medida en que Agustín concibe el tiempo como *distentio animi* —esa disposición del espíritu como una extensión en la que tienen lugar las operaciones de la atención, la memoria y la expectativa— la clave de la relación entre el tiempo humano y la eternidad divina reside en la última de esas tres operaciones. En efecto, dice a Dios el autor en primera persona, mientras estoy encarnado no puedo más que aspirar a que “mis pensamientos, que son las íntimas vísceras de mi alma” y que ahora “se ven despedazados” alcancen “el día en que, purificado y derretido por el fuego de tu amor, me funda contigo” (XI, 29, 39). Esta aspiración modifica la consistencia íntima de la *distentio animi* (por lo general absorta en los negocios de la vida secular<sup>57</sup>) al hacer bascular la intencionalidad del sujeto

---

<sup>56</sup> En este orden de asuntos, Ricoeur señala: “Parece que el presente eterno es una noción puramente positiva gracias a su homonimia con el presente que pasa. Para decir que es eterno hay que negar que sea el paso, pasivo y activo, del futuro hacia el pasado. Es estable en cuanto no es un presente *atravesado*. También la eternidad es pensada negativamente como lo que no implica tiempo, lo que no es temporal. En este sentido, la negación es doble: es preciso que yo pueda negar los rasgos de mi experiencia del tiempo para percibir a ésta como en falta respecto de lo que niega. Es esta doble y mutua negación por la que la eternidad es lo otro del tiempo, la que, más que otra cosa, *intensifica* la experiencia del tiempo” (1998, 73).

<sup>57</sup> Como señala Heidegger en su estudio del libro X de las confesiones (así como el libro undécimo es una filosofía del tiempo, el décimo es una antropología filosófica), según Agustín la facticidad se vive como un *curare*, un “preocuparse por” los asuntos profanos, que implica un *in multa defluere*, es decir, dispersarse en muchas cosas. Esta *defluxio* “es un dejarse llevar orientado por y en la *delectatio* [deleite] que la vida mundana reclama en la multitud de sus aspectos llamativos” (1999, 60). Como explica Hannah Arendt, más intensa que la *delectatio* es la *cupiditas*, el “amor equivocado, mundano, que se aferra al mundo y así, al propio tiempo lo constituye” (2001, 33); a lo que añade: “El mundo se constituye en mundo terrenal no sólo en virtud de las obras de Dios, sino en virtud de ‘los que aman el mundo’, de los hombres y de lo que ellos aman. El amor al mundo es lo que torna a cielo y Tierra [*sic*] en el mundo como cosa sujeta a cambio. En su fuga de la muerte, el anhelo de permanencia se aferra a las mismas cosas que con toda seguridad se han de perder en la muerte. Este amor tiene un objeto equivocado, uno que de continuo decepciona su anhelo. El amor justo radica en el objeto justo. Pero el hombre mortal que ha sido puesto en el mundo —comprendido ahora como cielo y Tierra— y que debe abandonarlo, se aferra al mundo, y al aferrarse a él hace del mundo mismo algo que desaparece, que desaparece en la muerte [...] el amor justo, que busca la eternidad y el futuro absoluto, es llamado *caritas* [...] pero ambos amores, justo y equivocado (*caritas* y *cupiditas*), tienen algo en común: son deseo que anhela, *appetitus*.”

hacia el polo del futuro; el resultado de esta alteración es una especie de compresión o condensación prospectiva del tiempo interno, que evidencia el predominio de la protención. En palabras de Agustín, “nos dispersamos en el tiempo, confluimos en Dios”; o, más precisamente: “No distendido, sino en tensión, no con distensión, sino según la tensión, sigo tras la llamada de la palma celestial, donde oiré la voz de la alabanza y contemplaré tus delicias, que ni vienen ni pasan.” (*Loc. cit.*).

Como ha señalado Paul Ricoeur, en la autobiografía de Agustín la eternidad tiene el valor de una idea límite “puesto que la inteligencia ‘compara’ el tiempo con la eternidad. Y la incidencia de esta ‘comparación’ sobre la experiencia viva de la *distentio animi* es la que hace del pensamiento de la eternidad la idea-límite en cuyo horizonte la experiencia de la *distentio animi* se ve afectada, en el plano ontológico, por el índice negativo de la falta o del defecto del ser” (1998, 73). Esta “tristeza de lo negativo”, esta carencia de ser, es la que el obispo de Hipona vive como “desgarro del alma privada de la estabilidad del eterno presente” (*ibid.*, 75), y la que impulsa sus esfuerzos protencionales, es decir, su esperanza de fundirse en Dios después de la muerte. Efectivamente, “mientras que la *distentio* se hace sinónimo de la dispersión en la multiplicidad y de la errancia del hombre viejo, la *intentio* tiende a identificarse con la concentración del hombre interior” (*loc. cit.*).

En síntesis, en el caso de Agustín, el *orden prioritario* de la temporalidad antepone al futuro por sobre los otros tiempos. El sujeto ejemplar agustiniano (en la estela del propio autor) recoge la dispersión de su vida temporal mundana en la expectativa de la eternidad transmundana; aspira a la estabilidad del presente eterno, y se pone en tensión hacia el porvenir, con todo y que, como indica Ricoeur, “el deseo de permanencia se pronuncia todavía desde la experiencia de distensión”, porque “esta estabilidad sigue

---

De aquí la prevención que san Agustín formula: ‘Ama, pero cuídate de qué es lo que amas.’” (*Ibid.*, 33-34).

estando en el futuro, tiempo de la esperanza” (*ibid.*, 78). Valga añadir –y con esto cierro la reflexión sobre Agustín– que Hannah Arendt también supo ver el profundo desasosiego que hay a la base de esta esperanza, como puede apreciarse en estas líneas:

Es la propia vida, que nunca se “aquieta”, la que impide al hombre “vivir” en el presente atemporal. El bien que el amor anhela se encuentra allende todos los meros deseos. Si fuese únicamente cuestión de deseo, todos los deseos acabarían en temor. Y dado que aquello que hace frente a la vida desde fuera de ella como el objeto de su anhelar es buscado por mor de la vida misma (de una vida que vamos a perder), el objeto último de todos los deseos es la propia vida. La vida es el bien que debemos buscar, o sea, la verdadera vida, que es idéntica al Ser y por ello dura siempre. Este bien, que no cabe obtener en la Tierra, se proyecta a la eternidad y se convierte así, de nuevo, en lo que desde fuera está ante nosotros. Para el hombre la eternidad es el futuro; lo cual, mirado en la perspectiva de la eternidad, es desde luego una contradicción en los términos. (2001, 32).

Por otra parte, Max Scheler, en el opúsculo póstumo *Muerte y supervivencia* (publicado en 1933, pero escrito en algún momento entre 1911 y 1916), toma como base de sus reflexiones sobre la finitud humana un modelo fenomenológico de la temporalidad claramente deudor del de Husserl:

La estructura de cualquier fase (puntual) del proceso continuo de la vida y de su conciencia interior contiene *tres* peculiares *dimensiones* de su contenido. Estas dimensiones se llaman: ser presente *inmediato*, ser pasado *inmediato* y ser futuro *inmediato* de algo, *x*, *y*, *z* (contenido variable), y en ellas hay correlativamente tres especies de actos cualitativamente distintos: percepción *inmediata*, recuerdo *inmediato*, expectación *inmediata*. En toda posible aprehensión de una cosa, de un suceso, de un movimiento, de una variación de la naturaleza, pero también en toda experiencia interna de una de las llamadas vivencias psíquicas, se hallan contenidas estas tres dimensiones y sus respectivos actos. Son totalmente diferentes de toda percepción, recuerdo y expectación *mediatos* por razonamiento o por reproducción y asociación. El que tengamos un pasado, el tener futuro, no está deducido, o no es un simple juicio fundado en las funciones simbólicas de las llamadas ‘imágenes de expectación’ o ‘imágenes de recuerdo’, contenidas primariamente en el ‘ser presente’, sino que en cada momento indivisible de nuestro proceso vital vivimos y vemos ‘algo que escapa’ y ‘algo que se acerca’. Además, tanto el contenido del recuerdo inmediato como el de la expectación inmediata, está dado, desde luego, como *actuando* en nuestra vivencia presente, (no como representación). (2001, 21-22) .

Puede verse que Scheler ha reorganizado de modo por demás económico la concepción husserliana, simplificándola y respetándola en lo esencial: el campo del tiempo comprende las dimensiones de lo inmediato presente, pasado y futuro (estos dos últimos

ligados a manera de ingredientes a la vivencia del presente, respecto del cual actúan como umbrales retencional y protencional, respectivamente); en tanto que el campo de la reproducción comprende y vertebra las retenciones y protenciones de segundo grado, que el autor llama recuerdo y expectativa mediatos. Ahora bien, la vivencia cabal del tiempo comprende la interacción entre las dimensiones inmediatas y mediatas del mismo conforme el proceso de la vida transcurre dentro de cuerpo, en virtud de lo cual la “extensión total de lo vivido” (*ibid.*, 22) —es decir, la experiencia dinámica completa de lo inmediato y lo mediato temporal que se da a la conciencia mientras el cuerpo dura— comprime al sujeto cada vez más contra el límite último de cualquier expectativa, esto es, la posibilidad de morir, misma que se deja sentir en la forma de un gradual acortamiento del horizonte protencional:

con el progreso objetivo del proceso vital, esta extensión total *se reparte de nuevo* en una *dirección* característica que representa a su vez un dato específico de vivencia. La extensión del contenido en la dimensión del pasado y la posteficacia inmediata, vivida, de este contenido de pretérito *crece* más y más mientras *decrecen*, también cada vez más, la extensión del contenido, en la dimensión del inmediato futuro, y la preeficacia de este contenido. Pero la extensión del presente ‘se comprime’ cada vez más, por así decirlo, entre ambas extensiones. Con el conjunto de la vida dada como vivida en cada momento y su posteficacia, *disminuye*, por tanto, el conjunto de lo que podemos vivir, tal como existe en la expectativa inmediata de la vida. Las extensiones del presente fenoménico disminuyen, por esto, de un punto del tiempo objetivo a otro, por mucho que crezca su contenido total. (*Ibid.*, 22-23).

Dicho de un modo menos técnico: envejecer no es nada más un proceso físico del cuerpo sino una experiencia anímica del tiempo; mientras en la juventud el ámbito de las cosas por vivir (de ahí su “preeficacia”) es más espacioso y prometedor que el entonces todavía breve de lo ya vivido y recordable (de ahí su “posteficacia”), en la ancianidad la ecuación se invierte, y el sentimiento interior del tiempo acusa recibo de la divergencia entre lo mucho vivido y lo poco por venir. Así pues, en cada uno de los momentos de la vida, podemos ver:

*en qué dirección va el cambio* de amplitud en las dimensiones de una creciente extensión total de la vida. Y esta dirección es un continuo *apurar* lo vivible, como vida dada en el futuro, por la vida vivida y su posteficacia. Por tanto, la dirección es un crecimiento de la extensión de lo pasado a costa de la extensión de lo futuro, y una progresiva conciencia diferencial de ambas extensiones a favor de la extensión del pasado. En esta estructura esencial de todo momento vivido de la vida se halla la vivencia de este cambio, y a ella puede también llamarse *vivencia de la dirección de la muerte* (*ibid.*, 24; las cursivas son de Scheler).

A esta “conciencia diferencial” (que por lo demás la imaginación occidental ha asociado desde el medioevo al funcionamiento de los relojes de arena<sup>58</sup>) el autor la llama también *certeza intuitiva de la muerte*. A diferencia del pensamiento de Agustín, en Scheler el tiempo humano no encuentra su límite en la eternidad, sino en su propia constitución; de ahí la relevancia de la muerte como instancia garante del sentido de la vida<sup>59</sup>; acerca de esto, transcribo un pasaje más, y con ello cierro la revisión del opúsculo scheleriano:

La muerte no es, por tanto, simplemente una parte empírica de nuestra experiencia, sino que es de *esencia* de la experiencia de toda vida, inclusive de la nuestra propia, el hallarse dirigida hacia la muerte. La muerte pertenece a la forma

---

<sup>58</sup> Según esta analogía, cada persona es un vaso de tiempo: la arena del tiempo cae de la ampolla del futuro, fluye por la estrecha cintura del presente y se deposita en la ampolla del pasado; especialmente interesante es notar que, sin importar la distribución del tiempo en las ampollas, su cantidad es siempre la misma, y aún lo es más el hecho de que el vaso inferior retiene al tiempo como pasado, por lo que la arena de la vida no se pierde, sino que se conserva. El desarrollo detallado de estas ideas puede apreciarse en *El libro del reloj de arena*, de Ernst Jünger, del que entresaco sólo dos pasajes: “El verbo alemán *verrieseln*, “deslizarse”, es el que mejor patentiza el concepto de un tiempo cuyos átomos van perdiéndose o, también, amontonándose como pequeños granos de arena, plástico y corpuscular cada uno de ellos, y no dinámicos y funcionales, como en nuestro mundo de segundos” (1998, 154). “En el prólogo de su obra [*Nuova Scienza di Orologi a Polvere, che suonano e mostrano distintamente tute le Hore*, Roma, 1665] Radi compara las gotas de los relojes de agua a las lágrimas con que lloramos la fugacidad del tiempo y ve, por el contrario, en la arena de las ampolletas un medio de oponer un dique a la carrera del tiempo, para que éste no nos lleve de golpe y porrazo a la muerte. El reloj de arena, dice Radi, ha sido inventado ‘por el genio de la edad más reciente, siempre amigo de las novedades’. Pero él, añade, ha hecho todavía más admirable ese invento al añadirle el sonido. En adelante ya nadie podrá quejarse de que el tiempo le ha echado arena a los ojos, pues será despertado por un claro sonido.” (*Ibid.*, 212).

<sup>59</sup> No puedo estar de acuerdo con Carmen Revilla cuando dice sobre Zambrano que “su reflexión se apoya en una teoría de la persona en la que [...] incorpora un elemento clave y nuevo respecto al desarrollo scheleriano: el tiempo” (2008, 31). Para empezar, es obvio que Scheler considera al tiempo como elemento fundamental de su antropología; pero además no me queda duda de la lectura atenta que hizo la andaluza de *Muerte y supervivencia*, cuyos ecos resuenan claramente en este pasaje de *El sueño creador*: “Sin el tiempo que fluye dentro de la conciencia del hombre, ¿cómo sería percibida la muerte, la desaparición, el perecer de lo vivo y el desgaste y desaparición de lo vivo? Mas, a su vez, sin muerte y sin destrucción, ¿existiría el tiempo en este su aspecto de simple fluir, con sus tres dimensiones primarias: pasado, presente, porvenir? La destrucción exige que exista el pasado, como lugar adecuado para ir a alojarse en él, salvándose así, en cierto modo, de ser destrucción total. Y en cuanto a la muerte, ella exige, al par que el pasado, la muerte de los otros o de lo otro [...] El crecimiento y el hacerse son la actualización del porvenir en el presente, el devenir. El devenir es el movimiento por el cual el pasado queda absorbido inmediatamente sin apenas ser discernible del porvenir que se hace presente” (2010, 60-61).

y a la estructura únicas en que nos está dada cualquier vida, la nuestra como otra cualquiera, y esto *desde dentro y desde fuera*. No es un marco casualmente añadido al cuadro de cada uno de los procesos psíquicos o fisiológicos, sino un marco que pertenece al cuadro mismo, y sin el cual no sería el cuadro de una *vida*. Por un experimento mental sustraigamos de una fase cualquiera de nuestra vida la *certeza intuitiva de la muerte*: resultará inmediatamente una actitud frente a todo futuro que no tiene la menor semejanza con nuestra actitud efectiva; veríamos entonces nuestra propia vida ante nuestros ojos como un proceso que va siempre más allá, siempre abierto por naturaleza, y cada una de nuestras vivencias empíricas tendría *distinto aspecto*, al faltarle esta perspectiva de nuestra expectación. (*Ibid.*, 27; las cursivas son de Scheler).

Por lo que toca a Heidegger, sería el colmo del absurdo que yo pretendiera sintetizar en unos cuantos renglones el modelo de la temporalidad expuesto en *Sein und Zeit* (1927). Me limitaré a rozar el contenido de dos párrafos –el 50, “Diseño de la estructura ontológico-existencial de la muerte”; y el 65, “La temporalidad, sentido ontológico de la cura”– en los que el autor afirma el predominio del polo protencial en la experiencia humana del tiempo<sup>60</sup>.

Para este filósofo, al menos tres notas definen el concepto de la muerte: su carácter inminente; su radicalidad como posibilidad existencial de esa peculiar instancia temporal encarnada que es el “sujeto” heideggeriano, el *Dasein* (el “ser ahí”, en la traducción de Gaos); y el hecho de que se trata de una experiencia adventicia del límite último de la no-temporalidad (y no del fallecer empírico del *Dasein*). A propósito de las primeras dos características, Heidegger apunta:

“El haber llegado al fin” quiere decir existencialmente: “ser relativamente al fin”. El extremo “aún no” tiene el carácter de algo *relativamente a lo cual se conduce* el “ser ahí”. El fin es inminente para el “ser ahí”. La muerte no es algo que aún no es “ante los ojos”, no es “lo que falta” últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una “inminencia” [...] Inminente puede ser por ejemplo una tempestad, el hacer obras en la casa, la llegada de un amigo, entes, según esto, que son “ante los ojos”, “a la mano” o “ahí con”. La muerte inminente no tiene un ser de esta forma [...] La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el “ser ahí” mismo. Con la muerte es inminente para el “ser ahí” él mismo en su “poder ser” *más peculiar*. En esta posibilidad le va al “ser ahí” su “ser en el mundo” absolutamente. Su muerte es la posibilidad del “ya no poder ser

<sup>60</sup> En mis glosas, me apego además en todo lo posible a la terminología del autor según la primera traducción de *Sein und Zeit* al castellano. Me apoyo también en el “Índice de traducciones” (119-150) de Gaos 1971.

ahí”. Cuando para el “ser ahí” es inminente él mismo como esta posibilidad de él, es referido *plenamente* a su “poder ser” más peculiar. Así inminente para sí mismo, son rotas en él todas las referencias a otro “ser ahí”. Esta posibilidad más peculiar e “irreferente” es a la par la extrema. En cuanto “poder ser” no puede el “ser ahí” rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del “ser ahí”. Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable*. En cuanto tal, es una señalada *inminencia* (1971, 274).

En cuanto al tercer rasgo, antes de citar al filósofo, y en aras de entenderlo, es preciso advertir que, en su caso, los momentos de la nootemporalidad tienen nombres técnicos que indican su adscripción a lo existenciarío (*existenziell*<sup>61</sup>), es decir, que señalan el carácter indisoluble del tiempo y el modo de ser del *Dasein*. Así las cosas, la atención se llama “presentar” (*gegenwärtigen*, “hacer presente”); la retención, “ser-sido” (*gewesen sein* –el alemán conjuga las formas compuestas del verbo ser con el propio ser como auxiliar, no con *haben*, haber–), y la protención, “advenir” (*zukommen*, literalmente “venir desde”). En este orden de asuntos, Heidegger afirma que la radicalidad experiencial de la muerte es la que otorga a la temporalidad humana un sentido consustancial de su desenlace, una inclinación protencional predominante (estructuralmente llamada “ser relativamente a la muerte” –*sein zum Tode*–) que, cuando se asume a cabalidad, pone al existente en un estado de resolución (*Entschluss*)

---

<sup>61</sup> Término que se opone a “existencial” (*existentiell*). Dicho en forma muy simple: la diferencia entre lo existencial y lo existenciarío puede analogarse a la distinción kantiana entre lo empírico y lo trascendental. Así, el ámbito de lo existencial es el de los asuntos fácticos concretos de la vida que el *Dasein* tiene que afrontar, postergar, evadir, sobrellevar, resolver, gozar, etc.; en tanto que el campo de lo existenciarío es el de las condiciones de posibilidad generales de la existencia empírica del *Dasein*, es decir, el terreno de las estructuras ontológicas que lo configuran como el peculiar existente que es, entre las que Heidegger postula, por ejemplo: el “estado de yecto” (*Geworfenheit*), el “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), el cuidado o “cura” (*Sorge*), el “ser relativamente a la muerte” (*Sein zum Tode*), etcétera. Importa notar que, según Heidegger, el vivir habitual del *Dasein* en el campo de lo existencial obedece espontáneamente a las pautas de lo existenciarío aun cuando el propio *Dasein* no se dé cuenta de ello; no obstante, dicha percatación está al alcance de cualquiera, pero exige el ejercicio del análisis fenomenológico (y bastante seso, si se la quiere convertir en un libro como *El ser y el tiempo*). Como dice el propio autor en el parágrafo 3 del tratado: “La cuestión de la existencia es una ‘incumbencia’ óptica del ‘ser ahí’. Para liquidarla no se ha menester de ‘ver a través’ teóricamente de la estructura ontológica de la existencia. El preguntar por esta estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. El complejo de estas estructuras lo llamamos la ‘existenciariedad’. La analítica de ésta no tiene el carácter de un comprender existencial, sino ‘existenciarío’. La posibilidad y necesidad de una analítica existenciaría del ‘ser ahí’ se halla prefigurada en la constitución óptica de éste.” (1971, 22).

ante el morir, resolución que se vivencia como un “precursar” (*vorlaufen*) la posibilidad del propio fin; todo esto lleva al autor a referirse al *Dasein* como un ser “advenidero” (*zukünftig*). A propósito de este “precursor estado de resuelto”, dice Heidegger que:

cosa semejante sólo es posible si el “ser ahí” *en general puede* advenir a sí en su posibilidad más peculiar y en este “poder advenir a sí” mantiene la posibilidad como posibilidad, es decir, existe. El poder “advenir” a sí en la señalada posibilidad, manteniéndola, es el fenómeno original del “ad-venir”. Si es inherente al ser del “ser ahí” el propio o impropio “ser relativamente a la muerte”, éste a su vez sólo es posible como “advenidero” en el sentido acabado de indicar y que se ha de determinar más todavía. “Advenir” no mienta aquí un ahora que *aún no* se ha vuelto “real”, pero que *llegará a ser*, un buen día, sino el venir en que el “ser ahí” adviene a sí en su más peculiar “poder ser”. El “precursar” hace al “ser ahí” *propiamente* advenidero, pero de tal suerte que el mismo “precursar” sólo es posible en tanto que el “ser ahí” *en cuanto siendo* en general adviene a sí ya siempre, es decir, es advenidero en su ser en general. (*Ibid.*, 353).

El análisis de la protención en Heidegger podría afinarse más y más, pero éste es un texto sobre María Zambrano, así que vuelvo a ella.

A todas luces hay afinidades entre las ideas de la andaluza sobre el futuro y la muerte, y las de los tres filósofos recién reseñados. En vista de ellas, surge una pregunta: ¿cuál es la tesitura anímica del pensamiento zambranio sobre la muerte? “Padecer la trascendencia”, dice la autora, y eso remite a los tópicos más pesarosos de su antropología, a los “infernos del alma” (1955), a las “heridas de la psique” (1992), a la “pobre vida que se arrastra” (1991); pero Zambrano también dice “nacer”, y en ese concepto cifra el predominio de la trascendencia sobre el sufrimiento. Por eso, aunque en su filosofía la temporalidad no tiene otro horizonte que el de la muerte –y en ello está del lado de Scheler y de Heidegger–, su concepción del impulso protencional que mueve al ser humano hacia el morir es ajeno a la aridez estoica del enfoque de Heidegger<sup>62</sup> y más afín a la serenidad con que Scheler aborda el fenómeno, pero sobre

---

<sup>62</sup> A pesar de que el texto publicado de *El ser y el tiempo* constituye sólo la primera parte de la obra, esto es, la analítica existencial del “ser-ahí”, cuya función es propedéutica respecto de un estudio de la temporalidad del “ser de todos los entes” –estudio que nunca salió a la luz con el título explícito de segunda parte de dicho libro, si bien el curso del semestre de verano de 1927 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*) aborda en su última sección, bajo el acápite “Capítulo primero. El

todo está teñido de esperanza agustiniana<sup>63</sup>: también la andaluza anhela desde la *caritas* alcanzar la plenitud que la noción de muerte anuncia, porque se trata de una muerte

---

problema de la diferencia ontológica”, el estudio de esa temporalidad ontológica fundamental (razón por la que se lo considera la “segunda mitad” de aquella obra)—; y a pesar de que Heidegger se rehusó a que se interpretara la primera mitad en los términos de una antropología filosófica y no en los de una ontología pura, con todo y eso, *El ser y el tiempo* fue leído en muchos casos desde las coordenadas de tal antropología. En este orden de cosas, un hermeneuta tan avezado como Ricoeur no ha pasado por alto el hecho de que la centralidad del “ser respecto a la muerte” en el ámbito de la vivencia del tiempo no es asunto ideológicamente neutro: “se hace difícil disociar, en el centro de la anticipación resuelta, lo que depende aún de lo existencial, en línea de principio comunicable, de lo existencial, es decir, de una opción personal del hombre Heidegger. Lo he dicho ya anteriormente: otras concepciones existenciales, las de Agustín, Pascal, Kierkegaard, Sartre, se encuentran descartadas en nombre de un tipo de estoicismo que hace de la resolución frente a la muerte la prueba suprema de autenticidad. Es cierto que la elección de Heidegger es válida en el plano de una ética personal, pero coloca todo el análisis del ser-integral en una especie de neblina conceptual difícil de atravesar” (1999, 1008). Sobre las peripecias editoriales y recepcionales de *Sein und Zeit*, véase: von Herrmann 1997, 29-36, y Safranski 2003, 181-207 y 387-427. En otro orden de cosas: a propósito de la toma de distancia de Zambrano respecto a Heidegger, Moreno Sanz piensa que es análoga a la que Hannah Arendt hiciera, y también que, en lo fundamental, está fundada en el disenso de la andaluza respecto de la preferencia otorgada por el filósofo al ser sobre los entes, a lo ontológico sobre lo óntico, preferencia que implica un alejamiento, e incluso un cierto desprecio, por la condición humana sumergida en el ámbito concreto de la vida; según esto: “el apartar la mirada del hombre y dirigirla tan sólo a lo abierto del ser, le lleva a Heidegger a ver al hombre sólo como un *ente*. [...] La *diferencia ontológica* destruye las reales *diferencias existenciales*, que son todas *diferencias vivenciales* en sus múltiples estratos y estados que es como no sólo los hombres reales sino todos los vivientes salen a nuestro encuentro, en la co-implicación que venimos viviendo.” (*Op. cit.*, vol. IV, 231. Las cursivas siempre son suyas). Dicho en términos más enfáticos, y de la mano de una crítica al solipsismo: “nuestro ser-en-el-mundo significa poder compartir y configurar un mundo junto con *otros muchos*. La autenticidad sólo se obtiene dentro de la experiencia de la pluralidad de la condición humana. De manera que [...] el pensamiento que desacredita a los muchos y no acepta las exigencias de la pluralidad, hablando sólo del hombre singular, constituye una traición de la filosofía a la política. De modo similar a como Zambrano busca salvar las apariencias y las circunstancias sumergidas en la propia ‘caverna’ platónica, así también Arendt rehabilita las ‘habladurías’ (según Heidegger) de los encadenados a la caverna.” (*Ibid.*, 239). En suma, según este autor: “el centro de sus críticas [de Zambrano] a Heidegger está en la concepción de la raíz del hombre, no en un *manejar* ni en un *proyectar*, al fin, del yo erecto [*sic*], sino de [*sic*] una *anticipación* que hunde sus raíces en lo más oscuro de la condición humana donde está ‘enroscada’, en sus propias necesidad, hambre y esperanza, su misma libertad.” (*Ibid.*, 253). Por su parte, Sergio Sevilla reconoce que: “Zambrano comparte con Heidegger la conciencia de la limitación de una razón teórica que recorta la presencia del mundo a la medida del *Logos apophantico*: un modo de producir realidad conceptual que sacrifica la multiplicidad, la singularidad de las experiencias, a la regularidad y seguridad de un discurso conceptual, cuya constitución requiere la violencia contra la dispersión sensible, guiada por un propósito central: descubrir el mejor medio de gobernar el alma y la república. (1997, 93); pero, de forma similar a Moreno Sanz, precisa: “La vigencia en Zambrano de instancias como ‘el sujeto’ y ‘la vida’, dejadas atrás por Heidegger, lleva a valorar su posición como más próxima a Ortega y a Husserl, es decir, como posición consciente de los límites de la razón teórica, pero dispuesta no a condenarla sino a completarla con una razón de la vida que, en sus manos, se convierte en razón poética. Hay crítica del sujeto y de la razón, pero no hay voluntad de disolverlos sino de insertarlos, a través de la razón poética, en la corriente de la vida.” (*Ibid.*, 100).

<sup>63</sup> Como señala María Teresa Russo: “Zambrano pone de manifiesto un aspecto fundamental del pensamiento agustiniano: la dialéctica tiempo-eternidad, ya presente en la confesión. Esta no trae consigo una alternativa: la eternidad inculca al tiempo, lo ‘recapitula’, le da sentido, pero no lo borra ni lo hace inútil, así como lo divino no anula lo humano.” (2001, 74). En efecto, en *La confesión: Género literario*, la andaluza describe y dirime este conflicto de la temporalidad con base en la “desesperación” y la “esperanza” existenciales del hombre agustiniano, y lo hace en términos plenamente mundanos. A la primera categoría se refiere como una “revelación de lo que el hombre siente cuando nada tiene, cuando sale de sí: horror del nacimiento, vergüenza de haber nacido; espanto de morir; extrañeza de la injusticia entre los hombres. Y así tiene que ofrecer remedio a estos males o esperanza de remedio; tiene que

positiva, de una hipóstasis de la trascendencia en la inmanencia; y esta idea –que morir es acabar de nacer (tan paradójica)–, sólo se cumple como sueño, y gracias a las operaciones de la forma-sueño.

### 3. *La forma sueño y la “triple mimesis”*

#### 3.1 *La índole de la narratividad onírica*

Antes de entrar en materia, debo hacer ciertas observaciones sobre el estatuto problemático de la diégesis en el ámbito de la forma-sueño. Veremos en el próximo subinciso la certeza con que Zambrano afirma que la experiencia cabal del nootempo es narrativa y que la vida sólo se vive humanamente si tiene un “argumento” (2010); también comprobaremos su adscripción al postulado de que la actividad onírica opera en su nivel fundamental configurando algo parecido a relatos –los “sueños de la psique” son “historias” (1992), e incluso los “monoeidéticos” se explican por referencia a la “historialidad” de los primeros–. Pero todo esto comparece en el discurso de la filósofa como aserciones simples, como hechos de pensamiento dados, y en ningún lugar se ocupa Zambrano de especificar en qué consiste el carácter diegético de los sueños. De lo que se desprende un resultado paradójico, por no decir confuso: que soñar es “escribir” o “contar” historias sin lenguaje; es decir, que la de la Forma-Sueño es una estructura narrativa donde hay mimesis sin diégesis o, más precisamente, una mimesis ligada a una diégesis no verbal.

Dada una situación tan desalentadora para mi trabajo como ésta, he tratado de hacer de la necesidad virtud, y defender el carácter narrativo de la Forma-Sueño, no sólo

---

hacernos aceptar el nacimiento, no temer la muerte y reconocernos en los demás hombres como iguales.” (1988, 20); sobre la segunda escribe: “Esperanza de una revelación de la vida, de que se disuelvan los tres horrores, de que la vida al descubrir algo más allá de ella encuentre al fin su figura, y deje de ser pesadilla. Y así el que una verdad sea asimilada por la vida tiene que verificarse a través de una conversión que le haga aceptar su nacimiento, no sentir espanto ante la muerte y permanecer tranquilo en medio de la injusticia.” (*Ibid.*, 21).

porque así concibe Zambrano el fenómeno (a pesar de la inconsistencia de su concepción), sino porque considero que teóricamente es posible sostener la idea de una diégesis no verbal, por mucho que con ello se violente tanto el sentido etimológico como el significado convencional del término diégesis. Afirmo entonces, e intentaré demostrarlo, que es dable pensar en los sueños como narraciones icónicas sin palabras (así como es posible imaginar en forma de relato una película *absolutamente* muda, sin siquiera subtítulos esporádicos), y lo hago porque se trata del único camino que el pensamiento zambraniano me deja para lograr una comprensión del asunto que concuerde con la naturaleza del mismo.

Mis argumentos al respecto los debo sobre todo a la interpretación que hace Ricoeur de la *Poética* de Aristóteles. Según esta lectura, en cualquier forma de *poiesis* o “composición poética”, los conceptos fundamentales y correlativos de *mythos* y *mimesis* se deben entender como “disposición de los hechos” (o, inclusive, “construcción de la trama”: en *P* 1447<sup>a</sup> Aristóteles habla de “construir las fábulas [*mythos*]”), el primero; y como “actividad representativa”, el segundo. En efecto, el estagirita dice a propósito de una de las especies de la *poiesis*: “la fábula es, por consiguiente, el principio y como el alma de la tragedia [...] La tragedia es, en efecto, imitación de una acción [*mimesis praxeos*]” (1450<sup>b</sup>, 3); y en un pasaje previo señala: “la imitación de la acción es la fábula, pues llamo aquí fábula a la composición de los hechos” (1450<sup>a</sup>, 5). Ricoeur comenta al respecto: “si reservamos a la *mimesis* el carácter de actividad que le confiere la *poiesis*, y si, además, mantenemos el sentido de la definición de la *mimesis* por el *mythos*, entonces no se debe dudar en entender la acción –complemento de objeto en la expresión: *mimesis praxeos* (50<sup>b</sup>, 3)– como el correlato de la actividad mimética regida por la disposición de los hechos (en sistema)” (1998, 85).

Es decir, lo que define a la *poiesis* y engloba todas sus especies –diversas entre sí “o por imitar con medios diversos, o por imitar objetos diversos, o por imitarlos diversamente y no del mismo modo” (1447<sup>a</sup>, 16-18)– es esa actividad intencional que Aristóteles llama *mimesis* y que se ocupa de representar, o mejor, de configurar noéticamente unos contenidos noemáticos (los “objetos diversos”) que, en el caso de la *poiesis* literaria, consisten en una secuencia de acciones articulada lingüísticamente en el dispositivo del *mythos*. Ahora bien, el acto configurante mimético opera desde un plano de generalidad superior al de los tres criterios valederos para especificar las formas poéticas, que son: 1) la naturaleza de los objetos imitados: en el caso de las acciones (objeto primario de la literatura), es asunto derivado el que hayan ocurrido fácticamente (como las que cuenta Herodoto) o bien que provengan de una tradición legendaria (como las que reelabora el drama trágico); 2) los medios concretos utilizados en el acto configurador: ellos permiten distinguir, por ejemplo, a la *mimesis* épica (lingüística), de la danzística –en la que los bailarines “mediante ritmos convertidos en figuras, imitan caracteres, pasiones y acciones” (1447<sup>a</sup>, 27-28)–, y 3) los modos miméticos empleados por un mismo medio: “es posible imitar las mismas cosas unas veces narrándolas (ya convirtiéndose hasta cierto punto en otro, como hace Homero, ya como uno mismo y sin cambiar), o bien presentando a todos los imitados como operantes y actuantes” (1448<sup>a</sup>, 22-23).

En este orden de cosas, entonces, en la medida en que objeto imitado, medios y modos imitativos no determinan en lo esencial a la *mimesis*, también la noción de *mythos* adquiere un grado de generalidad que depende no tanto de su aspecto lingüístico como del sistémico o disposicional. En palabras de Ricoeur:

La universalidad que comporta la trama proviene de su ordenación; esta constituye su plenitud y su totalidad [...] La conexión interna es el inicio de la universalización. Sería un rasgo de la *mimesis* buscar en el *mythos* no su carácter de fábula, sino el de coherencia. Su “hacer” sería de entrada un “hacer”

universalizante. Aquí se contiene en germen todo el problema del *verstehen* narrativo. Componer la trama es ya hacer surgir lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o lo verosímil de lo episódico. (1998, 96).

Es en virtud de este aspecto disposicional del *mythos* que el francés afirma: “La equivalencia entre *mimesis* y *mythos* reside en el ‘qué’. De hecho, en el orden del argumento, la epopeya sigue las reglas de la tragedia, con una sola variante, la de su ‘extensión’, que puede obtenerse de la propia composición y que no tiene por qué afectar a las reglas fundamentales de la disposición de los hechos. Lo esencial es que el poeta –narrador o dramaturgo– sea ‘compositor de tramas’ (51b, 27)” (*ibid.*, 87-88); lo que lo lleva a agregar: “No caracterizaremos la narración por el ‘modo’ –por la actitud del autor– sino por el ‘objeto’, ya que llamamos narración exactamente a lo que Aristóteles llama *mythos*, la disposición de los hechos [...] distinguiremos la narración en sentido amplio, definida como el ‘qué’ de la actividad mimética, y la narración en el sentido estricto de la *diégesis* aristotélica, que llamaremos [...] ‘composición diegética’” (*loc. cit.*). El mismo autor concluye: “Se debe, pues, poder hablar también de relato dramático y así conceder al término relato (narración) un carácter genérico con respecto a sus dos especies (dramática y diegética)” (*loc. cit.*).

He traído a colación todo lo anterior en mi esfuerzo por legitimar la narratividad del soñar y de los sueños en el pensamiento zambraniano. En efecto, si lo que distingue a la actividad narrativa es su capacidad de articular orgánicamente un conjunto de hechos, independientemente de que su resultado modal sea por ejemplo, en el plano literario, una epopeya (“relato diegético”) o una tragedia (“relato dramático”); y si Aristóteles admite incluso la posibilidad de una *mimesis* danzística, esto es, una imitación de acciones que difiere de la *poiesis* literaria ya no por el modo, sino por los medios –en este caso, usando “ritmos convertidos en figuras”, y no palabras–, ya no resulta tan disparatado imaginar la actividad intencional de la forma-sueño zambraniana como una

*mimesis* de contenidos vivenciales inconscientes que se traman o configuran, no como un *mythos* de carácter lingüístico, sino más bien como “relatos oníricos”, si vale la expresión, esto es, como secuencias organizadas y orgánicas de imágenes dinámicas, unos relatos “icónicos” a los que, laxamente, la andaluza llama “historias”.<sup>64</sup>

El resto de mis argumentos defensivos proviene de la *Traumdeutung*. No obstante la distinción psicoanalítica entre sueño soñado, sueño recordado y sueño relatado, Freud concibe el sueño soñado como una especie de texto que traduce o transforma ciertos contenidos inconscientes latentes en contenidos manifiestos; para lograrlo, la *Traumarbeit* –“trabajo de sueño”, o “elaboración onírica”– pone en juego una cuarteta de operaciones configuradoras –“condensación”, “desplazamiento”, “cuidado de la representabilidad” y “elaboración secundaria”– que se conducen respecto a la materia prima del sueño en términos análogos a como la *mimesis* narrativa articula sus contenidos en el *mythos*. Desde luego, la lógica del relato no es la misma en un sueño que en una novela realista (por decir algo); con todo, la elaboración onírica: “rinde su tributo a la innegable coherencia de todos los elementos del contenido latente, reuniéndolos en una síntesis, situación o proceso.” (Freud 1900, 537).

Con toda seguridad, de las cuatro funciones de la *Traumarbeit* es la última, la “elaboración secundaria”, la que se comporta de manera más parecida a como lo hace, según Ricoeur, la *mimesis* narrativa: articulando sintéticamente una secuencia

---

<sup>64</sup> Soy consciente de lo riesgoso de mi afirmación; es decir, tengo presente el salto cualitativo que implica pasar del ámbito de los modos al de los medios. Como he señalado ya, la diferencia modal entre los relatos “dramático” y “diegético” es intralingüística; en cambio, resulta un tanto forzado construir el *mythos* con recursos no verbales, como son las imágenes oníricas zambranianas. Con todo, creo que la violencia hermenéutica implícita en la idea de una “narración icónica dinámica” se amortigua si se pone atención a las sutiles diferencias que los diversos medios miméticos conllevan; la clave de esto, creo, radica en el tipo de “objeto” que a cada medio poético le es dable imitar: así, tanto en el caso de la literatura como en el de la danza, Aristóteles habla de *mimesis* de acciones, mientras que en el de la pintura señala que las personas “con colores y figuras imitan *muchas cosas* reproduciendo su imagen” (1447<sup>a</sup>, 19; las cursivas son mías), y no son lo mismo “cosas” que “acciones”, especialmente en el contexto de la narración, pues *únicamente* con simples cosas ni un Robbe-Grillet podría hacer una trama. Es decir, en el caso de la *mimesis* onírica zambraniana, pese a que su exclusión de lo lingüístico la aleja del campo de la narración, el carácter dramático y dinámico de sus contenidos vuelve a acercarla a dicho campo.

meramente episódica de acciones. A propósito de dicha “elaboración”, Freud destaca su conducta “aglutinadora”:

Un más detenido examen nos permite distinguir en el discurso onírico dos clases de elementos: unos precisos y compactos [las condensaciones y las instancias hipercatectizadas por desplazamiento] y otros que sirven de aglutinante entre los primeros y que han sido probablemente agregados para llenar un hueco, como agregamos al leer letras o sílabas que un defecto de impresión ha dejado en blanco. El discurso onírico presenta así la estructura de una argamasa constituida por grandes trozos de materias homogéneas unidas entre sí mediante un fuerte cemento. (*Ibid.*, 601).

Sobre lo mismo, añade: “esta función procede, en efecto, como maliciosamente afirma el poeta [Heine] que proceden los filósofos; esto es, tapando con sus piezas y remiendos las soluciones de continuidad del edificio del sueño. Consecuencia de esta labor es que el sueño pierde su primitivo aspecto absurdo e incoherente y se aproxima a la contextura de un suceso racional.” (*Ibid.*, 645). Y también comenta: “Nuestro pensamiento despierto (preconsciente) se conduce, ante cualquier material de percepción, del mismo modo que la función de que ahora tratamos con respecto al contenido manifiesto. Es inherente a su naturaleza *ordenar dicho material, establecer relaciones e incluirlo en un contexto inteligible.*” (*Ibid.*, 651; las cursivas son mías). Valga aclarar que, según el enfoque de Freud, los sueños sí admiten contenidos lingüísticos, pero no son esos contenidos, como puede verse, los que les confieren narratividad, sino la actividad de las funciones del trabajo del sueño, un trabajo mimético que configura productos, a fin de cuentas, tramados como relatos.

He aquí pues los elementos a favor de la solvencia del concepto de narratividad en el ámbito del onirismo zambraniano.

### 3.2 Mimesis I. Los componentes vivenciales y temporales del sueño

Piensa la filósofa andaluza que el tiempo de la vida sólo adquiere sentido si se lo vive como una historia. Dice, por ejemplo:

Una consecuencia de la específica situación del hombre en la vida, el no ir deslizándose simplemente por ella, es que el pasar de la vida, y el nacimiento y la muerte que de común tiene con todo lo viviente, se configura ante su conciencia y aun antes en su sentir en un argumento. [...] Ya que el transcurrir y el nacimiento y la muerte no se dan vacíos, y el mismo pensamiento, por abstracto que sea, introduce en ellos un qué, un algo que por la vida pasa y con la muerte acaba o se transforma. El tiempo es el medio de aparición y de realización de este argumento, el medio de su explicitación acabada. (2010, 59).

Lo cual concuerda con uno de los postulados básicos de la antropología filosófica de Paul Ricoeur: el carácter medular de la narratividad en el proceso de autocomprensión del sujeto<sup>65</sup>:

Entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural. Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal. (1998, 113).

Esta asunción del tiempo de la vida como paulatino desarrollo de un relato –de uno que se “escribe” protencialmente, pero sólo a condición de que se vaya resignificando mediante una “lectura” retencional–, idea común a ambos pensadores, es la que da

---

<sup>65</sup> El libro zambraniano más afín a la “antropología narrativa” de Ricoeur es, sin duda, *La confesión: Género literario*. En sus páginas, la autora define la confesión como “el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto tal. No son sus sentimientos, ni sus anhelos siquiera, ni aun sus esperanzas; son sencillamente sus conatos de ser. Es un acto en que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y confusión.” (1988, 16) Como puede apreciarse, aunque aquí no hable de los sueños, la función que le otorga al discurso confesional es isomorfa a la del onirismo, y está ligada al mismo proyecto vital que los sueños: el padecimiento de la propia trascendencia, el devenir-persona; sobre ello, la andaluza escribe: “La confesión comienza siempre con una huida de sí mismo. Parte de una desesperación. Su supuesto es como el de toda salida, una esperanza y una desesperación; la desesperación es de lo que se es, la esperanza es de que algo que todavía no se tiene aparezca. Sin una profunda desesperación el hombre no saldría de sí, porque es la fuerza de la desesperación la que le hace arrancarse hablando de sí mismo, cosa tan contraria al hablar.” (*Ibid.*, 19); así como también: “se manifiesta en la Confesión el carácter fragmentario de toda vida, el que todo hombre se sienta a sí mismo como trozo incompleto, esbozo nada más, trozo de sí mismo, fragmento. Y al salir, busca abrir sus límites, trasponerlos y encontrar más allá de ellos su unidad acabada. Espera, como el que se queja, ser escuchado; espera que al expresar su tiempo se cierre su figura; adquirir, por fin, la integridad que le falta, su total figura.” (*Ibid.*, 22). Sobre las ideas zambranianas en torno a la confesión, María Teresa Russo anota: “es justamente la trama narrativa la que permite volver a encontrar la propia identidad perdida, porque permite reconfigurar una experiencia temporal confusa y aforme [*sic*]. La narración organiza y llena de sentido la experiencia pasada, permitiéndole conectarse con la presente” (2001, 71). Por su parte, Stefania Tarantino piensa que “el problema aquí [en su propio artículo] indagado relaciona la dispersión del tiempo y la incapacidad e inquietud de vivir el tiempo como posibilidad; San Agustín para salir y superar esa falta coloca el tiempo en el ánimo del hombre, María Zambrano parece aludir aquí a una práctica que atañe a la persona entera, un cuerpo y una psique ya de siempre herederos de algo, pertenecientes a una historia.” (2001, 78).

cuerpo cabal al proyecto epistemológico de los dos: una filosofía de la reflexión (Ricoeur), o bien de la “autognosis” (Zambrano), esto es, de un conocimiento de sí, que no puede darse formalmente en el ámbito abstracto del *Ego cogito cogitare*, sino sólo por la vía del recorrido simbólico de la conciencia por el campo de la experiencia, o, como diría Zambrano, de las vivencias. Ya en su libro sobre Freud –1965–, Ricoeur deslindaba su entendimiento de dicha filosofía de la reflexión de sus fuentes canónicas (Descartes, Kant, Fichte), al afirmar:

Reflexión no es intuición o, dicho en términos menos positivos: la reflexión es el esfuerzo por volver a captar al Ego del Ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos. Ahora bien, ¿por qué la posición del Ego debe volver a ser captada a través de sus actos? Precisamente porque no está dada ni en una evidencia psicológica ni en una intuición intelectual ni en una visión mística. Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad –*existo, pienso*– queda tan abstracta y vacía como irrefutable; debe ser “mediatizada” por las representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetivan; es en esos objetos, en el sentido más amplio del término, donde el Ego debe perderse y encontrarse. (1990, 41).

Exactamente ese mismo 1965 Zambrano publica en *El sueño creador* su propia crítica a la idea de que el *Ego cogito* formal –“el soberano yo”, como lo llama ella, el que ejerce su dominio durante la vigilia, en el modo temporal sucesivo y en la actitud intencional de la atención– pueda hacerse cargo de la riqueza vivencial de lo que adviene al sujeto, y mucho menos enseñorear el complejo dispositivo anímico que constituye al individuo. En términos distintos que Ricoeur, pero con la mirada puesta en el mismo tópico, esto es, con la certeza de que el autoconocimiento no equivale a la apercepción (certeza de sí), Zambrano da cuenta del trabajo negativo, excluyente, del *Ego cogito*:

La atención, aquella que vigila con toda la fuerza que de su soberano emana, no ejerce un simple observar, ese que permite descubrir la irrealidad en el modo que más peculiar le sea. La atención fija, alza una barrera provista, como ésta, de conceptos, juicios y, bajo y sobre ellos, de un espacio-tiempo establecido, permanentemente válido. La vigilia de la atención así armada, antes que observar rechaza, condena. Y por ello sólo las realidades que se acuerdan con las exigencias de esta vigilante atención pueden en principio penetrar así en el recinto de la visibilidad. Algunas solamente aparecen según una ordenada perspectiva en la línea del horizonte. (2010, 40).

Acorazado de tal manera, vuelto casi impermeable, monolítico, continuamente atento pero embotado en la atención, un sujeto que sólo se comportara como el *cogito* cartesiano, lograría todo menos la autognosis cabalmente humana que se desea: “La continuidad de este género de atención ejercida sin desfallecimiento alguno mantendría al sujeto bajo su innegable actividad en una situación de pasividad. Su actividad sería un simple estado, y su vivir, por tanto, un estar en la vida sin más, al modo de un alga en la mar, según creemos que el alga está desde la orilla de lo humano.” (*Loc. cit.*).

El camino de la autognosis exige la apertura del sujeto al tiempo, hacia lo que adviene del tiempo y hacia lo que se retiene de él, pues se trata de resignificar continuamente lo vivido conforme nuevas vivencias alimentan la capacidad de resignificación; sólo de este modo se logra la mediación simbólica que Ricoeur exige al *cogito* para no ser un *cogito abortado*; sólo así el sujeto deja de ser alga y logra volverse persona. Y este camino del conocimiento de sí a través del tiempo se hace transitable gracias a la narratividad, que otorga a lo vivido acceso a la representación y lo configura como trama. Dicho de otro modo, la vida humana puede configurarse como relato porque está temporal y culturalmente predispuesta a ello; es decir, es una “historia potencial”:

La historia de una vida procede desde historias no contadas e inhibidas hasta historias efectivas que el sujeto podría hacer suyas y considerarlas como constitutivas de su identidad personal. La búsqueda de esta identidad personal asegura la continuidad entre la historia potencial o incoativa y la historia expresa cuya responsabilidad asumimos [...] Esta “prehistoria” de la historia es lo que une a ésta con un todo más amplio y le proporciona un “segundo plano”. Este segundo plano se hace con la “imbricación viva” de todas las historias vividas, unas dentro de otras. Así pues, es necesario que las historias narradas “emerjan” [...] de este segundo plano. Con esta “emergencia”, el sujeto implicado emerge también. (Ricoeur 1998, 144-145).

Con esto último nos encontramos cabalmente en el territorio de lo que el francés llama *mimesis I*, es decir, de los elementos pre-narrativos de la experiencia: las estructuras y procesos –e incluso los esquemas temporales– del “mundo de la vida”, de los que se

alimenta el *mythos* de cualquier relato. En la medida en que, de la mano de Aristóteles, Ricoeur concibe al *mythos* como *mimesis praxeos*, elabora un repertorio de dichos elementos pre-narrativos dividido en tres apartados: 1) el de la *semántica de la acción*, compuesto por los ingredientes que conforman la praxis humana –fines, motivos, agentes, circunstancias y resultados–; 2) el de las *mediaciones simbólicas de la acción*, es decir, los códigos culturales que actúan como interpretantes de ciertas conductas “físicas” de los seres humanos (gestuales, protocolarias y rituales; hábitos y costumbres), y 3) el de los *caracteres temporales de la acción*, esto es, “el modo como la praxis cotidiana *ordena* uno con respecto al otro el presente del futuro, el presente del pasado y el presente del presente. Pues esta articulación práctica constituye el inductor más elemental de la narración.”<sup>66</sup> (*Ibid.*, 125).

En el caso de Zambrano, el repertorio de los elementos pre-narrativos es menos complejo, pero, antes de bosquejarlo, es indispensable no perder de vista a la forma-sueño. Lo que quiero decir es que, pese a la afinidad de la andaluza con Ricoeur en el terreno de la antropología filosófica, hay una diferencia significativa entre los dos: la injerencia de la actividad onírica en el ámbito de la identidad narrativa. Para Ricoeur, las mediaciones simbólicas por las que el sujeto transita –y que apuntalan su trabajo de auto-realización y conocimiento de sí– se viven desde la vigilia, por mucho que la imaginación, y no nada más el intelecto, contribuya a cumplir la tarea de actualizar la “historia potencial” y lograr que el sujeto “emerja” a la conciencia de la mano de la trama de su propio relato. En Zambrano, en cambio, la mediación simbólica primordial, indispensable, es la actividad onírica, lo cual quiere decir que es en el taller de trabajo de la forma-sueño donde se echa mano de los elementos pre-narrativos de la experiencia para configurar esas “historias” que son los sueños, y que en el caso de Zambrano

---

<sup>66</sup> Ricoeur interpreta este tiempo de lo cotidiano en los términos de la *intra-temporalidad* (*Innerzeitigkeit*) heideggeriana, misma que he caracterizado ya (*vid. supra* II, nota 17).

tienen el pleno valor reflexivo que Ricoeur concede, en el plano de la vigilia, a las que él llama “historias efectivas”, esto es, las que actualizan discursivamente la “historia potencial”. En suma, y adelantando un poco los contenidos del siguiente subinciso, la configuración narrativa cabal –*mimesis II*– no ocurre mientras el sujeto zambraniano está despierto (a menos que esté “soñando despierto”).

Hecha esa advertencia, estamos en condiciones de recorrer el repertorio zambraniano de los elementos pre-narrativos, es decir, la materia prima del sueño. Por lo que toca al ámbito de la semántica de la acción, Zambrano toma en cuenta los agentes, los motivos y los fines; apenas considera las circunstancias, y no se fija en los resultados. Es decir, lo que le interesa de los sueños no es su atmósfera ni su desenlace concreto, sino las otras tres cosas: el modo en que un agente –la propia persona (a veces muy mal o muy falsamente representada por un intermediario al que ella llama “personaje”)– movido por un impulso –sanar una “herida de la psique” (en el peor de los casos), o bien obedecer al imperativo de “padecer la propia trascendencia” (en el mejor escenario posible)– aspira, ya a eliminar un contenido psíquico doloroso, ya a asimilarlo en la conciencia y enriquecerse con él. Pero es preciso agregar dos cosas. En primer lugar: estos tres elementos –agentes, motivos, fines– comparecen en el pensamiento de la autora ligados al concepto de vivencia, o mejor aún, de vivencia inactual. Conocemos ya (*vid. supra* II, 3.2 y 3.3) el mecanismo según el cual estas vivencias se adormecen en el lecho de la duración y son despertadas por la forma-sueño en la atemporalidad del onirismo; también nos es familiar la conducta energética de dichas vivencias (*vid. supra* III, 4.1 y 4.2); ahora podemos agregar que ese mecanismo y esa conducta representan el paso de *mimesis I* a *mimesis II* (esto es, a la configuración narrativa del sueño como tal). En segunda instancia: el aspecto pre-narrativo dominante de las vivencias inactuales es sin lugar a dudas el teleológico, lo cual por cierto ilustra, como si de una sinécdoque

particularizante se tratara, la tendencia general del sujeto zambraniano hacia el polo futuro del nootempo. De este indiscutible dominio de la teleología en la materia prima del sueño da testimonio este pasaje:

A la luz de la situación del Yo podemos ir ya sorprendiendo la finalidad del sueño: es producto de [...] las vivencias de cierta zona de la psique que apetecen manifestarse, que contienen un conato de Yo, en torno al cual se podrían organizar y vivir con un Yo que les perteneciera y las despertara. Pueden ser zonas arcaicas, abandonadas, correspondientes a estadios de la historia ya superados, sueños prehistóricos. Sueños de liberación. Sueños de una vida mejor, de zonas de la psique inhibidas y que darían una zona más alta, más clara, más pura. Inhibidas por la necesidad de la *lucha por la vida*. (Zambrano 1992, 113-114; las cursivas son de ella).

Pero volvamos al repertorio de elementos pre-narrativos. Por lo que toca al ámbito de los códigos culturales que actúan como interpretantes de las acciones no verbales, Zambrano no los tematiza como ingredientes de la actividad onírica; sin embargo, los usa como herramientas hermenéuticas en todos sus ejercicios de onirocrítica, es decir, en los casos en que interpreta ciertas obras literarias como si fueran sueños.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Si es que no se trata de ejercicios idiosincrásicos de sobreinterpretación. Por ejemplo, sobre la tragedia griega, la autora dice: “existe una simbiosis entre el autor y el protagonista de la tragedia a través del tiempo: el autor ofrece el tiempo sucesivo donde la historia puede desarrollarse [...] El autor trágico ofrece al monstruoso personaje, embrión envuelto en su sueño, el tiempo de su increíble historia” (2010, 99), lo cual la lleva a expresar que “Sófocles podría haber dicho ‘Yo soy Antígona’” (*ibid.*, 103). De acuerdo con esta asimilación “sucede que el personaje según el acercamiento de su inicial sueño a la libertad, participe de la condición del autor y venga a ser autor de sí mismo o coautor”, en cuyo caso, por obra de un singular biografismo que liga los rasgos de los héroes con los de los tragediógrafos, habría que admitir que Sófocles proyecta en la ceguera moral de Edipo las dificultades de su propio proceso de devenir-persona: “En el nacer, el ser se lanza más allá del límite que envuelve a la situación en que está y de su horizonte. En el instante de nacer no, de los naceres, no hay horizonte, como no lo hay cuando se traspasa un umbral. El movimiento consume la visión; se nace siempre ciego. Mas no fatalmente ciego se nace. La ceguera se establece por un fallar del ser en ese decisivo instante, por detenerse en él o por un error de dirección [...] así lo vemos en *Edipo Rey*. Edipo había de nacer, era cosa de un instante. No lo logró y quedó apegado a la placenta oscura, cosa que el autor de su fábula no pudo figurar sino haciéndolo casarse con su madre, lo que en la realidad de una historia puede, en efecto, suceder y más aún, ser como si sucediera, según el ya famoso complejo de Edipo. Mas, en realidad, se trata de una inercia; la inhibición de un movimiento esencial o existencial [...] la inercia que arrastra desviando, eso sí, de su dirección trascendente al *eros*.” (*Ibid.*, 95). Otro ejemplo del curioso modo de leer textos literarios por parte de Zambrano es el ensayo “*La Celestina*: una semitragedia” (*ibid.*, 109-121). En él, la andaluza interpreta el pasaje del primer auto en que Calixto y Melibea se encuentran en el jardín de ella, habiendo entrado él ahí en pos de un azor, como “el sueño de amor de la doncella y el pájaro. El pájaro, imagen real del amor, amor puro o puro amor, amor sin más. Irrumpe en un instante cuando ella está sosegada en su huerto. Entra el pájaro y detrás llega Calixto a recogerlo, puesto que suyo era: un ave de presa, un halcón.” (*Ibid.*, 113). Si se admite que este supuesto sueño, teñido de doncellez, preside el destino de Melibea, habrá entonces que reconocer –forzadamente creo yo– que toda la obra de Rojas se resuelve en sus primeras páginas, que el resto del texto es un mero “alargamiento”, y sobre todo que “Melibea no tenía más ‘Ser’ que el de ser doncella. El amor la eligió para consumirlo enteramente, en un

Por último, en lo tocante a los caracteres temporales de la acción, cabe decir que la autora hace intervenir como ingrediente, en la trama de los sueños, al tiempo sucesivo. Recuérdese la peculiar naturaleza de la atemporalidad que priva durante la actividad onírica (*vid. supra* II, 3.3): se da ahí un “movimiento sin tiempo”, que sólo es concebible a partir de la referencia a la sucesión, una referencia que la andaluza concibe, en términos bastante poco claros, como “una representación del tiempo”, o “un sentir del transcurrir temporal”.

Estos son, entonces, los componentes pre-narrativos que nutren los relatos de los sueños: las vivencias inactuales teleológicamente orientadas, y el esqueleto decursivo de la sucesión. Lo que hace con ellos la forma-sueño cuando fabrica sus productos es materia del siguiente subinciso.

### 3.3 *Mimesis II. El trabajo de la forma-sueño con el tiempo*

Si bien en diversos momentos de la exposición de la triple mimesis Ricoeur se permite reflexiones de orden antropológico a propósito del carácter diegético de la vida humana, ahora que entramos al terreno específico de *mimesis II* no hay que perder de vista que, cuando el autor se refiere aquí a la “construcción de la trama” está pensando en los relatos *tout court*: en entes discursivos; que estos entes tengan una proyección extratextual es asunto aparte, que el autor también considera, pero que no anula el carácter lingüístico de los productos de *mimesis II*. Dicho esto, podemos comenzar así:

---

instante. Amor y muerte estaban unidos en el simbólico pájaro cuya visión la raptó. Y así, en cierto modo, murió en la doncella, en el instante en que se consumía. El amor se cumplió en la virginidad junto con la muerte. Este fue su sueño originario, al que el autor dio un alargamiento, un margen.” (*Ibid.*, 114). Frente a esta clase de licencias hermenéuticas, no puedo sino estar de acuerdo con estos dos asertos de Ana Bundgård: “Nuestra autora no busca la objetividad del texto, sino que postula de antemano que en el texto existe una ‘verdad’ que proviene del ‘sueño creador de la persona’, sueño válido tanto para el autor, dice, como para uno o alguno de los personajes ficticios” (2004, 25). “Esto es lo que ha hecho Zambrano con la *Tragicomedia de Calixto y Melibea*, ha borrado al autor, ha borrado a Celestina y ha transfigurado el amor carnal, sensual y pasional de Melibea en un amor místico en el que arde la doncella virgen, Melibea. Zambrano no es fiel al texto, es fiel a sus presupuestos, pero ello no es suficiente para considerar su interpretación como ‘magistral’, pues su lectura exegética es reflejo de una construcción, ajena a toda voluntad hermenéutica.” (*Ibid.*, 29).

Ricoeur concibe el proceso de configuración narrativa, o construcción de la trama, llamado *mimesis II* como un cuádruple trabajo mediador.

En primer lugar, se da una mediación entre el “antes” y el “después” de la configuración, es decir, entre el universo pre-narrativo de *mimesis I* y el post-narrativo de *mimesis III*, dos universos que en cierto sentido son el mismo –el del “mundo de la vida”– y en otro sentido no lo son, toda vez que la instancia que los vincula, esto es, el mundo discursivo del *mythos*, no está cerrado sobre sí mismo, y en virtud de eso el relato apunta, por la vía de la recepción, a provocar un efecto de sentido sobre la *Lebenswelt*, efecto que el francés concibe como un enriquecimiento de la experiencia mundana de quienes se apropian de los relatos y refiguran su trato con esa *Welt* a partir de lo leído; así las cosas, no “se ve con los mismos ojos” la “realidad” antes que después de leer un relato. Como es obvio, esta primera mediación permite que dos ámbitos se comuniquen: el “campo textual” (Ricoeur 1998, 131) y el extratextual, el orbe discursivo del relato y el orbe fáctico de la experiencia humana; también es evidente que esta mediación pone en juego el dispositivo entero de la transmisión literaria, es decir, presupone a la instancia autoral –en el paso de *mimesis I* a *II*– y a la instancia lectora –en la proyección de *mimesis II* a *III*– por mucho que Ricoeur prefiera atenuar lo más posible esas instancias a favor de mostrar los vínculos entre el relato y el mundo desde dentro del relato mismo, y enfatizar el hecho de que *mimesis I* y *III* son también momentos o aspectos conceptuales constitutivos de *mimesis II*, y no nada más elaboraciones extrínsecas a la diégesis, empíricas y contingentes, o sea, ligadas al hecho concreto de que alguien escriba y alguien lea una narración.

En segundo lugar, el *mythos* “media entre *acontecimientos* o incidentes individuales y una *historia* tomada como un todo. A este respecto se puede decir equivalentemente que extrae una historia sensata *de* una serie de acontecimientos o incidentes (los *pragmata*

de Aristóteles); o que transforma estos acontecimientos o incidentes *en una historia*” (*ibid.*, 132). Esta segunda forma de mediación es puramente intradiscursiva, por más que los ingredientes de la trama puedan tener un lazo extrínseco de referencia con el campo extratextual, o bien carezcan de él y tan sólo estén elaborados al interior del relato según cierto “parecido de familia” con los acontecimientos empíricos (un lazo de analogía, aún más extrínseco, si cabe, con el campo extratextual). Como dice Ricoeur, lo importante aquí es que “la construcción de la trama es la operación que extrae de la simple sucesión la configuración.” (*Loc. cit.*).

Las últimas dos formas de mediación también ocurren estrictamente dentro del campo del texto, y explican el trabajo de la configuración narrativa misma. La tercera tiene el carácter de síntesis de lo diverso: “la construcción de la trama *integra* juntos factores tan *heterogéneos* como agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados, etc.” (*Loc. cit.*). Lo más destacado de esta labor de integración es que asume la forma, literalmente, de una puesta en discurso, y ello en los términos en que la lingüística estructural concibe la actualización de la lengua como habla, es decir, como el acto de “*seleccionar* determinadas entidades lingüísticas y *combinarlas* en un nivel de complejidad más elevado” (Jakobson 1967, 75). En palabras de Ricoeur: “la narración pone de manifiesto, en el orden sintagmático, todos los elementos capaces de figurar en el cuadro paradigmático establecido por la semántica de la acción. Este paso de lo paradigmático a lo sintagmático constituye la transmisión misma de *mimesis I* a *mimesis II*. Es el fruto de la actividad de configuración.” (1998, 132).

Por último –y aquí es donde el concepto de *mimesis II* alcanza su mayor rendimiento filosófico– el *mythos* ejerce también una mediación de naturaleza temporal:

El acto de construcción de la trama combina en proporciones variables dos dimensiones temporales: una cronológica, otra no cronológica. La primera constituye la dimensión episódica de la narración: caracteriza la historia como hecha de acontecimientos. La segunda es la dimensión configurante propiamente

dicha: por ella, la trama transforma los acontecimientos *en* historia. Este acto configurante consiste en “tomar juntas” las acciones individuales o lo que hemos llamado los incidentes de la historia; de esta variedad de acontecimientos consigue la unidad de la totalidad temporal [...] Al mediatizar los dos polos del acontecimiento y de la historia, la construcción de la trama [...] extrae una figura de una sucesión. (*Ibid.*, 133).

La interacción entre estos dos planos temporales, el cronológico y elacrónico, el rapsódico y el unitivo, puede apreciarse mejor desde la perspectiva del “punto final” del relato, “aquel desde el que puede verse la historia como una totalidad” (*ibid.*, 135); según esta óptica:

La reconsideración de la historia narrada, regida como totalidad por su manera de acabar, constituye una alternativa a la representación del tiempo como transcurriendo del pasado hacia el futuro, según la metáfora bien conocida de la “flecha del tiempo”. Es como si la *recolección* invirtiese el llamado orden “natural” del tiempo. Al leer el final en el comienzo y el comienzo en el final, aprendemos también a leer el tiempo mismo al revés, como la recapitulación de las condiciones iniciales de un curso de acción en sus consecuencias finales. (*Loc. cit.*).

En suma, es el cuarto aspecto mediador de *mimesis II* el que sostiene una de las tesis de fondo de todo *Tiempo y narración*: que sólo la racionalidad narrativa es capaz de ofrecer una salida poética a las aporías de la temporalidad, mismas que, en el contexto “de la fenomenología pura del tiempo serían el precio a pagar por cualquier intento de *mostrar el tiempo mismo*, ambición que define como pura a la fenomenología del tiempo.” (*Ibid.*, 157). Desde luego, los relatos no resuelven conceptualmente esas aporías —en el caso que aquí nos ocupa, la de la simultánea diversidad y unidad del tiempo— pero sí logran hacer visibles en el discurso las polaridades que las conforman y, en esa medida, pueden incluso reconciliar, en el plano de la ficción, los ingredientes contradictorios del tiempo.

Una vez realizado este recorrido por los cuatro aspectos de *mimesis II* se puede apreciar que un doble juego de tensiones dialécticas los recorre. Me explico. Uno de estos juegos se manifiesta en el ámbito de la primera forma de mediación: la *Lebenswelt*

alimenta al relato y se alimenta de él; es origen y destino de la configuración narrativa, y en virtud de ello, el comercio entre las historias y el mundo parece adquirir la forma de un círculo, tal vez vicioso. Para Ricoeur se trata más bien de un círculo virtuoso, o, mejor, “de una espiral sin fin que hace pasar la meditación varias veces por el mismo punto, pero a una altura diferente” (*ibid.*, 141), y ello es así justamente porque la racionalidad narrativa refigura la experiencia del tiempo: en efecto, los relatos proveen de unidad poética a un decurso temporal que en la vida fáctica se deja sentir sobre todo como pura diversidad sucesiva; en su propio campo ponen de relieve el carácter concordante de una anécdota completa por sobre la heterogeneidad episódica de sus partes, pues dejan ver la organicidad con que la sucesión rapsódica de las partes se integra en el todo de la historia. Ahora bien, en el tiempo de la vida predomina lo episódico, entre otras, por las sencillas razones de que el propio comienzo se hunde en la niebla de la primera infancia –somos más viejos que nuestra memoria– y de que el propio fin no se puede experimentar, sino solamente prever, y la previsión del desenlace siempre es confusa, inclusive si uno alcanza la *Entschluss* o “resolución” heideggeriana: ello sólo representa la asunción de la posibilidad inminente de morir, y de ninguna manera una prognosis de las circunstancias concretas de la muerte. Con todo, la frecuentación de los relatos provee al ser humano de las herramientas simbólicas adecuadas (por ejemplo, la vivencia imaginaria o literaria de un principio y de un final) para interpretar el campo de la experiencia dispersa del tiempo de la vida a la luz de la posible y relativa unidad de una trama. Por este motivo no es vicioso el que Ricoeur llama “círculo de la mimesis”.

El segundo juego se despliega en el recorrido por los otros tres aspectos de la mediación mimética. En efecto, Ricoeur los ordena así: A) transformación de los acontecimientos en una historia; B) despliegue sintagmático de un paradigma virtual, y

C) recolección del despliegue sintagmático en la unidad del relato. Puede verse que los momentos inicial y final son sintéticos, y que el segundo es analítico, pero el primero y el tercero no son idénticos. Se comienza reuniendo los elementos de *mimesis I* en una historia virtual, “aún no escrita”, es decir, se integra esa historia como paradigma; en seguida, se la despliega como sintagma; pero ese despliegue no es mera dispersión de lo antes reunido porque el tercer momento del proceso rescata la virtud unitiva del primero y la usa como guía para elaborar el segundo, es decir, para construir la diégesis desde la perspectiva de su acabamiento; en virtud de esto último, la historia “ya escrita y terminada” no es la misma que la historia virtual; o sí lo es, aunque de nuevo a la manera de la espiral ricoeuriana: “en el mismo punto pero a una altura diferente”. Así, justo por obra de una manipulación conceptual en el más abstracto plano del tiempo –tanto del cronológico como del acrónico– *mimesis II* puede cumplir su cometido configurador en el más concreto plano del discurso. Además, me parece que hay una clara relación inclusiva entre estos juegos de tensiones dialécticas: el segundo está comprendido en el primero; mejor todavía, el segundo *reproduce* la conducta del primero en el corazón de *mimesis II*.

Ahora bien, extrapolar estas ideas de Ricoeur al ámbito de la forma-sueño conlleva algunos arreglos expositivos. En aras de la claridad, repartiré el trabajo en tres campos: el de este subinciso, el del próximo, y el del inciso entero que sigue. Por el momento, me interesa explicar juntos dos fenómenos: la forma en que Zambrano concibe el paso de *mimesis I* a *mimesis II*, y el hecho de que el resultado de este tránsito está pensado en términos análogos a los que emplea Ricoeur cuando aborda el último aspecto de la mediación mimética: como síntesis de una temporalidad acrónica y otra cronológica. Esto implica que sólo me ocuparé de aclarar el entendimiento zambraniano del nexo entre *mimesis II* y *III* en el subinciso posterior, y también que daré cuenta de la

dimensión propiamente diegética de *mimesis II* apenas en el inciso próximo; en él (IV, 4) intentaré hacer, además, una interpretación de las tensiones dialécticas implícitas en la triple mimesis desde la perspectiva de la forma-sueño.

Por lo pronto, me queda por decir que la andaluza propone una comprensión ecléctica de la formación de los sueños a partir de la “entrada en conciencia” de las vivencias inactuales (cf. *supra* III, 4.1): por un lado, aduce razones metapsicológicas; por otro, provee una explicación del orden de la fenomenología de la temporalidad. Aunque, en realidad, la distribución que acabo de señalar (por un lado... por otro...) es producto de mi racionalización; los testimonios textuales indican una solidaridad entre los dos asuntos. Por ejemplo:

En los sueños todo se da como si ante un estímulo ignoto se desatara la aparición de un grupo de vivencias sumergidas que al no estar bajo el imperio del Yo, en la fijeza de la temporalidad se coligan entre sí de modo inerte, sin límite, tendiendo cada una a expandirse cuanto le es posible, sin más límite que el impuesto por aquello que el sujeto puede aportar o la vida que este grupo de vivencias posee por sí. (1992, 119-120).

O bien:

Comienza el soñar despegándose del lecho de la simple duración, a solas sin realidad, postrado el sujeto. Su inacción no le permite conducir esa vida que se despega, que se despierta al tiempo, al medio temporal donde filtra y ordena. Todo sueño tiene carácter, al par, de emanación y de insurrección. De ahí el carácter fluyente; el sueño fluye y es posible sorprender su formación como un humo que se desprende de un lago quieto y que queda sin atmósfera pesando sobre él, traído por él, que recae en él y vuelve a levantarse. (*Ibid.*, 74-75).

Según la autora, la génesis de los sueños conlleva más o menos este procedimiento: las vivencias inactuales emergen de la “oscura continuidad” (*ibid.*, 47) de la duración; son agentes de esa “tendencia, que como tentáculo se sale, emerge de la psique” (*ibid.*, 135); las habitan “sentires y sentimientos” que “comienzan a reaparecer” (*loc. cit.*); se trata de vivencias sobrecatectizadas –las “más cargadas de emotividad, lo que no tuvimos tiempo de sentir” (*ibid.*, 141)– que se agrupan por “expansión” y “coligación” e irrumpen en el espacio de la fantasía onírica a la manera de las condensaciones

freudianas, es decir, como instancias en las que “el contenido manifiesto del sueño demuestra hallarse *superdeterminado* y múltiplemente representado en las ideas latentes” (Freud 1900, 520). Ésta es su valía energética.

Con todo, la “superficie” a la que asoman esas vivencias, lo que acabo de llamar “espacio de la fantasía onírica”, es justo el ámbito de la atemporalidad, la estructura del nootiempos que conjuga la fijeza con el devenir, esa especie de eternidad ligada al espectro de la sucesión, concepto el más contradictorio de todos los que conforman el repertorio de la fenomenología zambranaiana del tiempo; he aquí dos botones de muestra: “En los sueños el Yo es arrastrado en una situación que *no es reposo ni movimiento*, como sucede al que está en un lugar inadecuado; tiene ese torpor del que entra en un lugar extraño. Pero es más aún; es falta del medio adecuado donde poder moverse; en suma, la atemporalidad.” (Zambrano 1992, 116). “La totalidad del universo de los sueños abarca ser y realidad. Atemporalidad completa, atemporalidad donde aparece un átomo de tiempo. Atemporalidad con el sentir del transcurrir temporal, con la representación del tiempo” (*ibid.*, 65). Extraña “ausencia de tiempo” la de esta atemporalidad que rige la mimesis onírica, y que para estar completa necesita “la representación del tiempo”; extraña, sí, pero también ¡qué parecida al tiempo mixto que caracteriza *mimesis III!*: por un lado, la acronía, la ausencia de flujo temporal; por otro, la progresión cronológica, inserta dentro de la fijeza.

Pero hay algo más paradójico, y con ello retomo y cierro el asunto de la solidaridad entre los órdenes metapsicológico y fenomenológico del pensamiento zambranaiano. La autora llega a afirmar que cada vivencia inactual ligada al sueño, no es sólo una magnitud energética, sino “una isla enquistada de atemporalidad” (*ibid.*, 141). La frase es equívoca, pero con ella la autora parece no sólo proponer que el trabajo configurador de la forma-sueño se nutre de una magnitud endopsíquica que luego se manifiesta como

representación en el ámbito de la experiencia del tiempo, sino afirmar que la condensación libidinal es a la par una condensación de tiempo, un “quiste” de atemporalidad.

Este empalme de planos conceptuales tan disímiles como lo son el de la energética psicoanalítica y el de la fenomenología del tiempo, se antoja reacio a la intelección, pero es enormemente sugestivo, pues da a entender que Zambrano llegó a imaginar una especie de identidad entre la “materia” psíquica y el nootempo, peculiar modo de ver las cosas que hace pensar en el penúltimo apunte de Freud, del 22 de agosto de 1938, la víspera de su muerte: “La espacialidad podría ser la proyección de la extensión del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es probable. En lugar del *a priori* kantiano, las condiciones de nuestro aparato psíquico. La psique es extensa, pero nada sabe de ello” (1938, 3432). En el caso de la andaluza se trataría más bien de que las modalidades de la nootemporalidad fueran “proyecciones hidráulicas” de la psique, esto es, patrones o ritmos de flujo de energía libidinal, irreconocibles como tales para el sujeto empírico; pero ahora no es momento de seguir este camino: retomaré esta idea tan atractiva en el capítulo V.

### *3.4 Mimesis III. La sutura entre el sueño y la vigilia.*

Con *mimesis III* el proceso de transmisión del texto narrativo alcanza su destino. Sólo en la lectura puede el relato manifestar a una conciencia su trabajo de configuración mimético-diegética, y sólo a través de esta actualización puede causar un efecto refigurativo en el ámbito de la experiencia fáctica. En la reflexión de Ricoeur sobre este asunto el argumento más fuerte para demostrar el potencial de modificación del “mundo de la vida” que la narración posee consiste en que la referencia del texto narrativo tiene alcance extratextual; es decir, que, pese a reconocer la validez descriptiva de un análisis

fenomenológico inmanente de la obra literaria –como el de Roman Ingarden (quien sostiene la vigencia de la *epojé* o “suspensión” de la función referencial en el caso de los textos fictivos, de donde se desprende la idea de que el texto literario no alude al mundo fáctico, sino que proyecta un “cuasi-mundo” ideal, intradiscursivo<sup>68</sup>)– el filósofo francés afirma la facultad trascendente que tiene el relato para generar una referencia de segundo grado<sup>69</sup>, justo a través de la apropiación lectora. En palabras distintas: un relato es semánticamente autónomo en el plano locutivo de *mimesis II*, pero se abre pragmáticamente a la *Lebenswelt* en virtud de la coerción ilocutiva<sup>70</sup> que ejerce en quien lo lee: “Lo que se comunica, es, más allá del sentido de la obra, el mundo que proyecta y que constituye su horizonte. En este sentido, el oyente o el lector lo reciben según su

---

<sup>68</sup> La idea de que la obra literaria ejerce una referencia intencional “pura”, es decir, suspendida, o desconectada de la “realidad”, y que por ello no alcanza el horizonte de los entes fácticos sino sólo el de sus correlatos ideales, la sustenta Ingarden en la tesis de que los enunciados del texto de ficción no son juicios con valor posicional (en otros términos: no denotan), sino “cuasi-juicios”. Según el autor, en el caso de los enunciados literarios: “el factor direccional intencional del sujeto de la oración no apunta, por vía del objeto intencional correspondiente, hacia el objeto existente ópticamente independiente, sino precisamente hacia el objeto puramente intencional como tal” (1998, 196); en el caso de un tejido de enunciados literarios que conformen, por ejemplo, una descripción: “a pesar de la caracterización existencial, el desarrollo intencionado del conjunto de circunstancias *se suspende como si estuviera en el aire; no está ‘enraizado’ en ninguna esfera óptica que sea ópticamente independiente de la proposición afirmativa*” (*loc. cit.*; las cursivas son mías). En suma: “la proposición aseverativa que aparece en la obra literaria tiene el *habitus* externo de la proposición judicativa, aunque las proposiciones aseverativas no son proposiciones judicativas genuinas ni pretenden serlo.” (*Ibid.*, 197). (Sobre el concepto husserliano de “posición” (*Setzung*), *vid. supra* II, nota 29). Con mejor estilo dice lo mismo el teórico literario chileno Félix Martínez Bonati: “sólo la frase literaria tiene una situación imaginada sin determinaciones accesorias. Literatura es el puro desarrollo de la situación inmanente a la frase. La situación concreta de *lectura* literaria, puede ser definida como una situación concreta de ‘lenguaje’ o comunicativa, en que sólo hay pseudofrases” (1983, 128-129).

<sup>69</sup> Ricoeur elabora a fondo por primera vez esta importante noción en el séptimo estudio, “Metáfora y referencia”, de *La metáfora viva* (2001, 287-336). Ahí, el autor indica que todo enunciado metafórico implica una impertinencia semántica (llevada al discurso gracias una analogía) que vuelve nula, por equívoca, su referencia primaria; pero la metáfora adquiere una referencia de segundo grado porque exige el trabajo de discernimiento de la equívocidad por parte del intérprete, labor que consiste en contrastar dos lecturas del tropo: una que disuelve la analogía y lo neutraliza, remontándolo a su posible grado retórico cero; y otra que fortalece la disonancia predicativa, proyectándola al horizonte de lo empírico en la forma de una “redescipción” del mundo. La llamada “referencia metafórica” emerge de la valoración de la segunda lectura sobre la primera: “la autodestrucción del sentido, por la acción de la impertinencia semántica, es sólo el reverso de una innovación de sentido desde el punto de vista de todo el enunciado, obtenida por la ‘distorsión’ del sentido literal de las palabras. Precisamente esta innovación de sentido constituye la metáfora viva” (*ibid.*, 304). Nótese que aquí, como en *mimesis III*, la referencia de segundo grado no emana espontáneamente del plano locutivo del texto, sino que exige la participación hermenéutica del lector. A este respecto, véase también Astey 2010, 44-48.

<sup>70</sup> Sobre la diferencia entre locución (contenido proposicional) e ilocución (pregnancia, o fuerza pragmática del discurso), véase: “La estructura de los actos ilocucionarios”, en Searle 2001, 62-79.

propia capacidad de acogida, que se define también por una situación a la vez limitada y abierta sobre el horizonte del mundo” (Ricoeur 1998, 148). A propósito de la idea de que la referencia proyectiva del texto de ficción es una mera ilusión denotativa, Ricoeur señala:

Las “ilusiones referenciales” no son cualquier efecto de sentido del texto. [...] Es cierto que se puede incluir la misma noción de horizonte en la inmanencia del texto y considerar el concepto de mundo del texto como una excrescencia de la ilusión referencial. Pero la lectura plantea de nuevo el problema de la fusión de dos horizontes, el del texto y el del lector, y, de ese modo, la intersección del mundo del texto con el del lector. (*Ibid.*, 151).

Si se admite el argumento de la referencia proyectiva que sostiene a *mimesis III* puede verse entonces la relevancia antropológica del acto de apropiación del relato, pues, como dije más arriba, la frecuentación de textos narrativos provee al ser humano de instrumentos simbólicos para interpretar su vida. En palabras del filósofo francés:

Comprender estos textos [los poéticos] es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que, de un simple entorno (*Umwelt*) hacen un mundo (*Welt*). En efecto, a las obras de ficción debemos en gran parte la ampliación de nuestro horizonte de existencia. Lejos de producir sólo imágenes debilitadas de la realidad; “sombras”, como quiere el tratamiento platónico del *eikón* en el orden de la pintura o de la escritura (*Fedro*, 274e-277e), las obras literarias sólo pintan la realidad *agrandándola* con todas las significaciones que ellas mismas deben a sus virtudes de abreviación, de saturación y de culminación, asombrosamente ilustradas por la construcción de la trama. (*Ibid.*, 152-153).

María Zambrano no podría sino coincidir con lo dicho en la cita inmediatamente anterior, aunque ella agregaría que no sólo los textos literarios tienen ese poder refigurativo, sino que también esas peculiares “obras de ficción” endopsíquicas que son los sueños poseen la virtud de ampliar el horizonte de nuestra existencia, en la medida en que, de modo similar a los relatos, pueden comprimir el tiempo y saturarlo de sentido, pues la forma-sueño también sabe tejer apretadas tramas vivenciales y proveerlas de esa *ampliación icónica* que las vuelve, como dice Ricoeur “una ‘ventana’ cuya estrecha abertura da a la inmensidad de un paisaje” (*ibid.*, 153).

Ahora bien, en el caso de la andaluza, *mimesis III* –ese proceso de refiguración– (y, por cierto, todo el trabajo de la triple mimesis) ocurre en el territorio del sujeto, y no en la interacción de éste con un texto ajeno. Es la “psique novelera” (1992, 132) la que trama relatos oníricos con el material de las vivencias desatendidas, la que “con su sólo padecer –su herida– urde historias, produce una historia múltiple, abigarrada, confusa” (*loc. cit.*), una historia “inmanente” o “emanación de la que sólo y no siempre –en cierta especie de sueños– logra desprenderse algo, atravesando la envoltura de la atemporalidad” (*ibid.*, 75). Este “algo” que a veces nace al “afuera” de la sucesión traspasando el amnios de la atemporalidad es el sentido del sueño, el fruto de *mimesis II* en el plano de *mimesis III*, o bien, el recuerdo del sueño en la posterior vigilia: “A través del despertar, en el desprendimiento que es el despertar, el sueño sin más, cae. Cuando de él persiste algo, comienza su entrada en el tiempo de la vigilia. En ella, en su fluir, hay una constitución del pasado. Mas ningún sueño se constituye en pasado sin más; si así sucede es tras una elaboración de la conciencia.” (*Ibid.*, 58). Según esto, ciertos sueños acceden a la refiguración (“elaboración”, dice Zambrano) en la vigilia –una refiguración que no puede ser más que rememoración sucesiva, diegética (en el sentido icónico-dinámico señalado en IV, 3.1), de lo que se gestó en la matriz de la atemporalidad– y todos los otros, no. Entonces, ¿según qué criterio algunos productos oníricos gozan del privilegio de completar el recorrido de la triple mimesis? ¿Será por obra de las intensas magnitudes energéticas que condensan? ¿O por la naturaleza de los incidentes o acontecimientos que traman?

En un pasaje de *Los sueños y el tiempo* la autora ofrece una explicación circunstancial que francamente no está a la altura de la complejidad del fenómeno. Dice ahí que “multitud de sueños atraviesan el dormir sin que aparezcan en el recuerdo más tarde, en la vigilia. Sólo los que anteceden al despertar de la mañana o lo provocan en cualquier

*momento* alcanzan la presencia” (*Ibid.*, 75; las cursivas son mías). “O lo provocan en cualquier momento”, reza el texto. Tal vez por el camino de este enunciado se llegue a una mejor comprensión de esos sueños privilegiados que, tras penosa labor de parto, ofrecen una “vida de segundo grado, vida resucitada.” (*Ibid.*, 33). Hay que preguntarse entonces por qué provocan un despertar intempestivo, por qué logran coserse a la vigilia.

La respuesta está en el plano de *mimesis II*, y la elaboro en el próximo inciso, pero adelanto que el “privilegio” radica en el trabajo con el tiempo, en una especiosa articulación narrativa de la sucesión en la atemporalidad, en el juego dialéctico entre esos dos planos del nootempo zambraniano, el cronológico y el acrónico.

#### 4. *La escala de los sueños.*

##### 4.1 *El ascenso*

Si existe algún pasaje de *Los sueños y el tiempo* que compendie, con los característicos eclecticismo y densidad conceptual de la escritura zambraniana, el pensamiento de la andaluza sobre la actividad de la forma-sueño, tal vez sea éste:

Hay sin duda [...] un viaje del sujeto humano en sueños a través de todas las regiones de su vida y de los confines de su vida. Un viaje que no es sólo rememorar sino explorar; una exploración de los confines, un otear y un avanzar a ver, un interno retroceder y un hundimiento. La totalidad del universo de los sueños abarca ser y realidad. Atemporalidad completa, atemporalidad donde aparece un átomo de tiempo. Atemporalidad con el sentir del transcurrir temporal, con la representación del tiempo. Y la específica suspensión del tiempo que caracteriza a la aparición de los sueños fantasmas del ser. Y todo ello envuelto por la función representativa. (*Ibid.*, 65).

Comparecen aquí todos los tópicos que he tratado de desmenuzar: la constitución propiamente humana de la temporalidad en la dimensión narrativa del soñar; la labor de autognosis que el onirismo faculta; el vaivén retencional-protencional de la conciencia; el mecanismo del resurgimiento de los fragmentos de vida desatendidos; el engarce de

la atemporalidad con la sucesión durante la *Traumarbeit*, y la función mimética de la fantasía onírica. Todo esto confirma que la actividad onírica es la clave de la construcción de la persona zambrana, una labor que se despliega sobre la marcha del tiempo de la vida y aspira a revelar en ese devenir la naturaleza íntima del sujeto según el esquema de la alternancia entre los lapsos de sueño y de vigilia:

Cuál sea esta realidad propia de lo humano es cosa que puede perseguirse, irse vislumbrando en el aparente laberinto de los sueños; laberinto que resulta ser viaje, aunque fragmentario, interrumpido, interferido y recurrente. Se trata pues de perseguir una línea y, más que línea, una dirección unitaria a través del mundo de los sueños que se dan en discontinuidad, a los cuales falta la continuidad de la vigilia, siendo ello por principio la nota que distingue a los dos estados polares de la vida humana, el hemisferio de la claridad y el de la sombra –sombrio por privado de tiempo. (*Ibid.*, 15-16).

En efecto, la actividad gnoseológica de la forma-sueño es solidaria de una cierta discrecionalidad, la de la *síncopa* (*ibid.*, 44) que escande una y otra vez los periodos del estar despierto, el dormir puro y el soñar, de acuerdo con un ritmo del biotempo que podríamos llamar circadiano, pues, a decir de la filósofa, “es el dormir, soñando o no, lo que determina este disponerse a vivir un hoy, un presente, afrontar una unidad de tiempo: el día como una unidad de presente, el hoy.” (*Loc. cit.*).

Concedida esta intermitencia con que se dan en la vida del sujeto las “sesiones” oníricas, es dable preguntarse por la forma en que el trabajo del sueño colabora con el proyecto epistemológico del autoconocimiento. Se vuelve relevante entonces la distinción zambrana entre los “sueños de la psique”, los “monoeidéticos” y los “de la persona”.<sup>71</sup> Veremos en un momento que hay una gradación de los tres, ordenada según

---

<sup>71</sup> En *El sueño creador*, Zambrano dedica sendos capítulos a los sueños de la psique y a los sueños de la persona. En cambio, en *Los sueños y el tiempo*, dice: “Pues que tenemos tres especies de sueños: el sueño historia, emanación de la psique en pasividad. El sueño que contiene una imagen real que puede darse dentro de una historia o libre y sola en forma moneidética. El sueño en que el sentido parece evidente” (1992, 58). Pero además, en ambos libros aparecen diversas menciones de otras clases de sueños que nunca son recogidos en una taxonomía, como los sueños de obstáculo o los sueños de *orexis*. El hecho de que, pese a su publicación tardía, los textos de *Los sueños y el tiempo* sean previos a los que conforman el otro libro –y el que la misma Zambrano haya escrito en el prólogo de 1965: “El presente volumen *El sueño creador* (*los sueños, el soñar y la creación por la palabra*) es un aspecto de la investigación acerca de los sueños y el tiempo emprendida por quien esto escribe hace ya algunos años [...] Es pues lo primero

su menor o mayor contribución a la autognosis. Pero antes, conviene tener presente que la lógica que rige este escalonamiento involucra las dimensiones cronológica y acrónica de la mimesis onírica; la autora postula que la efectividad epistemológica del soñar es inversamente proporcional al grado de despliegue sintagmático de la fantasía, es decir,

---

que de este largo pensar ve la luz” (2010, 37)– ha llevado a buena parte de la crítica a dar por válida la más cómoda y confiable dupla formada por los sueños de la psique y los de la persona. Pero es notoria la falta de consenso entre los exégetas. Pongo algunos ejemplos. Según Chantal Maillard, la andaluza “distingue claramente entre los *sueños de la psique*, entre los cuales pueden distinguirse a su vez el sueño de obstáculo y el sueño de *orexis*, o de deseo, y los *sueños de la persona*, o de la realidad, también llamados sueños de finalidad o del destino.” (*Op. cit.*, 86). Por su parte, Pérez-Borbujo reconoce que “junto a este tipo de sueño [el de la psique] existen los ‘sueños de la persona’” (2004, 62), a los que añade, como cúspide de la tríada, los monooidéticos: “en esta escala progresiva de los sueños, desde los ‘sueños de la psique’ a los ‘sueños monooidéticos’, en esta tipología de los diferentes sueños en relación con la persona Zambrano ha llegado a concebir la vida onírica como un ‘deportar progresivo’, como un desvelamiento del ser propio, dormido, a la conciencia.” (*Ibid.*, 63). Se da el caso también de quienes no han entendido nada del onirismo zambraniano y afirman: “toman forma, en Zambrano, dos tipos de sueño: los sueños de la psique (vulgarmente llamados pesadillas [?!]) y el sueño creador (o también, sueño de la persona).” (Bigardi 2007, 11). O el de insignes intérpretes que inventan tipos de sueño en los que Zambrano nunca pensó, y después añaden que no, que aquello no es propiamente soñar; éste caso es el de Moreno Sanz: “la escala de los sueños [...] se muestra completa en sus cuatro pasos: sueños *físicos* (los restos de Freud), *psíquicos* (los presuntamente compensatorios de Jung), de la persona (o hacia ella desde el amplio abanico de los sueños reales que en su penúltimo estadio, los sueños *monooidéticos*, pueden ir a dar a ese sueño blanco ya sin sueño alguno que es el *sueño vigilante* de un sujeto que ya se vive en unidad consigo mismo, con la historia y con el Cosmos), y al fin *comunitarios*, que serían, de lograrse, el fin mismo del hombre, el que aparece guiando todos los sueños como el ‘argumento’ de la historia, que no acaba de pasar a la historia verdadera y por tanto no logra realidad” (*op. cit.*, vol. IV, 366). Sobre los supuestos sueños ‘físicos’ (que, según su residualidad freudiana, serían propiamente psíquicos: evacuatorios de montantes libidinales), en otro lugar de su libro Moreno escribe: “primer tipo de sueños: los sueños físicos o *prenatales* [...] un estar apegado a la duración, al que corresponde más un *ensoñar* que propiamente soñar” (*ibid.*, 388). ¿Por fin? ¿El sueño ‘físico’ es freudiano, o un ‘ensoñar, o –según mi opinión– un profundo dormir, previo a todo onirismo? En cuanto a los sueños ‘comunitarios’, justo es reconocer que en *Persona y democracia* Zambrano dice: “si se conociera mejor la historia íntima de las personas creadoras o simplemente de las personas que han aceptado serlo de verdad –lo cual es creación también– aparecería un sueño, figura más o menos enigmática de una fe que es voluntad. Y en *estos sueños proféticos* –porque son voluntad– *individuales o colectivos*, aparece el pasado tanto como el futuro” (1996, 163. Las cursivas son mías), pero esto en ningún momento lleva a la autora a incardinar la noción de *sueño profético* en la economía de la forma-sueño; como señala Ana Bundgård: “si el sueño creador de la persona tiene carácter individual, si es un sueño que exige el despertar trascendente de la persona, la cuestión que queda pendiente sería la siguiente: ¿cómo se integra el sueño creador individual de la persona con el sueño colectivo de la tradición intrahistórica? Esta cuestión Zambrano no la ha resuelto porque no se la ha planteado ella misma.” (2004, 26). ¿Cómo salir bien librado de este lío? A mi juicio, intentar poner orden aquí exige transigir con el eclecticismo zambraniano pero sin ceder del todo a él. Bien dice la misma Bundgård: “Cualquier estudioso del pensamiento de María Zambrano con voluntad de comprender, explicar y contrastar su pensamiento con otras formas de pensamiento humanista, no dudaría en reconocer que, a pesar de una posible originalidad, las ideas formuladas por nuestra autora sobre la forma sueño, así como la tipología de los sueños que ella propone, son inconsistentes y resultan arbitrarias al carecer de fundamentación. Declararlo no es restarle valor al pensamiento zambraniano, decirlo es emitir un juicio crítico pertinente” (*ibid.*, 22). Tomando todo lo anterior en cuenta, he optado por validar la clasificación del pasaje de *Los sueños y el tiempo* que cité al inicio de esta nota, así como por adoptar para el tercer tipo de sueños, que allí Zambrano llama “sueños en los que el sentido parece evidente”, el nombre más claro, breve y frecuente en su escritura: sueños de la persona.

que la posibilidad de que un sueño culmine el recorrido de la triple mimesis depende de la comprensión acrónica de lo soñado:

Sentido e historia parecen estar en sentido inverso en los sueños. Desde los sueños de la psique, en que el Yo está plenamente sumergido, hasta los sueños monoeidéticos, se tiende una escala en que, a medida que el sentido aparece más claro, la historia se va consumiendo hasta llegar a desaparecer, hasta ser sustituida por un acto que el sujeto cumple –máxima libertad– o que ante él se cumple. Suceso único –o acción– destacado, con sentido pleno, del que podrían derivarse multitud de historias o [sic] sin historia posible: sueños de acción en los cuales se goza de un instante, de un instante regalado. (*Ibid.*, 131).

Según esto, la consunción del aspecto diegético del sueño determina la aptitud del sujeto para aprovechar en su favor el contenido o el sentido de lo soñado, y ello según un recorrido que culmina en esos sueños “de acción” que Zambrano también llama “de la persona”. Ahora bien, este proceso de adelgazamiento diegético, o de adensamiento mimético de lo sucesivo en lo puntual, tiene un comienzo: la comparecencia de las vivencias desatendidas en el campo de atención de la conciencia representativa; y esta comparecencia hay que pensarla en los términos en que Ricoeur concibe el paso de *mimesis I* a *mimesis II*: como la actualización sintagmática de un paradigma virtual.

Según la andaluza:

Bajo la conciencia alienta una oscura continuidad; sentires y sentimientos comienzan a reaparecer, entran en escena como personajes, pero la escena es ya otra, lo sería sólo porque tienen que entrar. Y la situación se desmenuza así, se analiza espontáneamente. Y este análisis espontáneo es ya una operación del tiempo, del tiempo natural. El análisis, la separación que se opera siempre en lo vivido cuando ha pasado el tiempo –y basta para ello que haya pasado alguna cosa–, al establecerse la continuidad, lo que fue vivido como un conjunto indiscernible deja ver su composición: se discierne y clarifica. El tiempo separa. Separa al revelar o revela separando. Extrae del oscuro fondo que forma la continuidad del vivir sucesos y vivencias a ellos [sic] correspondientes. Los hace nacer. (*Ibid.*, 47).

Este pasaje –un verdadero rompecabezas sintáctico– alude tres veces a la continuidad; es indudable que la primera y la tercera menciones aluden a la duración, al puro flujo indiscernible de donde emergen las vivencias soñadas. Pero la segunda no es tan clara; si prescindimos del inciso entre rayas, el texto dice, mediante aposición gramatical de

dos cláusulas adverbiales: “cuando ha pasado el tiempo [...] al establecerse la continuidad”. Interpreto así: el tiempo que “ha pasado” es el del acceso de las vivencias a la conciencia por el umbral presente y despierto de la atención (y digo acceso, en lugar de percepción, porque se trata de vivencias radicadas en el perímetro del foco intencional –o “rabillo del ojo”– de la conciencia, y que por ello no fueron atendidas), en tanto que la locución “al establecerse la continuidad” alude más bien al asentamiento de las vivencias en el “lecho” duracional; es decir, considero que también esta mención de la “continuidad” se refiere a la duración. Queda entonces franco el paso a lo que de veras importa: en la emergencia de los “sentires y sentimientos” en el ámbito de la fantasía onírica, la forma-sueño actúa como un cedazo que desglosa la “carga emotiva” vivencial (el paradigma) en una secuencia o sintagma: de ahí el “análisis espontáneo”.

De la mano de lo anterior se puede aclarar un poco (sólo un poco) un concepto que toqué tangencialmente en II, 3.3: el “presente ensanchado”, la instancia en que se yuxtaponen la fijeza y la sucesión en el ámbito de esa atemporalidad “completa”, cuya integridad incluye “el sentir del transcurrir temporal [...] la representación del tiempo” (*ibid.*, 65). Sobre este peculiar “presente”, Zambrano dice que en él “el instante parece ceder y diversificarse, como si dentro de ese ancho presente se esbozara una complejidad que deshace su unidad” (*ibid.*, 85). No puedo más que asociar la naturaleza del presente ensanchado al paso de *mimesis I* a *mimesis II*, esto es, a la entrada del paradigma vivencial en el sintagma que compone la Forma-Sueño, por más que se trate de un sintagma contenido por la dimensión acrónica de la atemporalidad; y decir que “no puedo más que...” no es un giro retórico, sino el reconocimiento de un límite hermenéutico.

Si las cosas son así, puede verse entonces que el trabajo de la forma-sueño con la temporalidad exhibe una tensión dialéctica similar a la que muestra la instancia *mimesis*

*II* en el pensamiento de Ricoeur: hay un paso de la unidad a la dispersión, que reconducirá a la unidad (una vez recorrida la escala de los sueños). Es decir: la meta del “bien soñar” –la depuración de los sueños de la psique en los de la persona a través de los moneidéticos– indica que el punto de partida para llegar a ella –las vivencias inactuales en bruto, recogidas sobre sí mismas– es cualitativamente distinto del resultado, que también se entrega recogido sobre sí mismo, pero como “vida de segundo grado”, modificada gracias al proceso de su despliegue sintagmático y posterior recolección unitiva.

Retomo el tópico de la escala de los sueños. Según la autora, “sentido e historia parecen estar en sentido inverso en los sueños” (*ibid.*, 131). Ahora bien, el modo en que la Forma-Sueño activa el recorrido ascensional por la escala –el adelgazamiento de la diégesis– implica, por parte de Zambrano, un uso idiosincrásico de las nociones psicoanalíticas de desplazamiento y condensación. Me explico. Para Freud, en la medida en que los contenidos manifiestos del sueño sólo revelan los contenidos inconscientes latentes bajo la férula censora de la *Traumentstellung* –deformación o dislocación onírica–, los mecanismos del trabajo de encriptación onírica son solidarios entre sí y actúan en vista del fin común de desahogar un deseo reprimido a pesar de la censura onírica. En cambio, en el caso de Zambrano, la condensación está ligada a los sueños monoeidéticos y “de la persona”, mientras que el desplazamiento se afilia a los sueños de la psique; esta distribución, por cierto, implica una valoración positiva del primer mecanismo y otra, negativa, del segundo, como veremos en un momento.

En el primer peldaño de la escala, el de los sueños de la psique, impera la diégesis onírica, pues la forma-sueño busca liberar al sujeto de una “densa carga emotiva” mediante la elaboración de una “historia”; en ellos:

hay una actividad historizante primaria. Una necesidad irreprimible a encontrar la representación del sufrimiento. Y un sufrimiento primario anterior a todo suceso

que haga sufrir, un padecer *a priori*. Un padecer *a priori* por el hecho de estar vivo como hombre –y aun de estar vivo–. Luego un suceso hiere, provoca un conflicto, no hace sino actualizar la herida primaria, el padecer de la psique pasiva que ha de ser ir, ir más allá, distenderse cuando ella sólo quería vivir agazapada, quieta y ávida, llevando la realidad a así, indiferenciadamente, tendenciosamente. (*Ibid.*, 134).

En términos del psicoanálisis clásico, estos sueños obedecen a la lógica evacuatoria del proceso primario: expulsan una magnitud libidinal en la forma de una proyección alucinatoria. En el lenguaje zambraniano, disuelven una vivencia hiriente desplegándola como historia, y agotan en ello su energía; no logran transformar el sufrimiento, sólo lo aquietan; por intenso que sea en ellos el trabajo configurador de *mimesis II*, predomina una estéril distensión episódica:

Cuanto más se *espesa* la atemporalidad, más se espesa y complica el producirse historizante; más la psique engendra historias según se acentúa su inmovilidad bajo la pasividad impotente del Yo. La psique se hunde en la atemporalidad cuanto más herida está por algo, por una herida permanente –abierta un cierto tiempo– o sufrida durante el día anterior. En el sueño, la psique herida se hunde y refugia en un primer habitáculo, retorna cuanto le es posible a su modo *natural*, y se hace, se convierte en puro sentir, se entrega a su llanto, a su resentimiento, a su padecer cualquiera que éste sea. (*Ibid.*, 131-132).

La narratividad de este primer tipo de material onírico pone en juego el mecanismo del desplazamiento, ese que Freud define como “un poder psíquico que despoja de su intensidad a los elementos de elevado valor psíquico, y crea, además, por la *superdeterminación* de otros elementos menos valiosos, nuevos valores, que pasan entonces al contenido manifiesto” (1900, 534). Según la andaluza:

Los sueños considerados en tanto que historia, en tanto que argumento, son historias sin autor y en busca de él. Pues todo sucede como si esta multitud de vivencias sin Yo tendieran a buscarse un centro, un capitán responsable. A veces lo logran y aparece un protagonista extraño, desconocido. ¿Quién es? Para responder a esta pregunta, o a lo menos para que pueda aparecer su alcance, es necesario examinar la contextura del Yo, al atisbar alguno de sus caracteres, o de su conducta más bien. Y atisbar también la conducta de la psique cuando campa sin Yo. Y parece imposible que la psique ante el Yo desposeído no trate de crear otro. No puede formar otro Yo de naturaleza igualmente *abstracta*, ha de ser por tanto no el Yo neutro, indiferente, sino un Yo de contenido concreto, un personaje. Un protagonista receptáculo de alguna vivencia especialmente activa, por esencia, trascendente. [...] Sólo ellos pueden engendrar un pseudo-Yo, que en

ocasiones –en los sueños de la persona– pueden [*sic*] ser un Yo más verdadero, un Yo que diseña una persona más íntegra. (1992, 121).

Si se lee con atención el pasaje, puede verse ya la crítica negativa de Zambrano a los sueños de la psique: lo aparentemente más digno de rescatarse en ellos –la construcción de un protagonista (o “capitán responsable”) por la vía mimética de la prosopopeya (las vivencias emergentes se antropomorfizan) y la vía energética del desplazamiento (el personaje es un pseudo-Yo)– no logra que ese “receptáculo vivencial” aloje propiamente al sujeto, lo que sí ocurre en el caso de los “sueños de la persona”, que están en el otro polo de la escala. Dicho de otro modo, en los sueños de la psique se anuncia la posibilidad de la trascendencia –en la medida en que el contenido latente es “especialmente activo”–, pero la configuración del personaje frustra esa posibilidad porque, según Zambrano, el personaje equivale a un mero embrión del sujeto: “lo que se mimetiza y se pone en caricatura es justamente no el Yo mismo, sino la tensión por ser [...] En el anonadamiento del Yo la tensión por ser anárquicamente toma el poder y muestra su impotencia, sin ese guía constante de la vida que es el Yo.” (*Ibid.*, 123). Resuena aquí el eco de la esperanza agustiniana: “No distendido, sino en tensión, no con distensión, sino según la tensión, sigo tras la palma de la llamada celestial” (*C*, XI, 29, 39), por más que la llamada no provenga del cielo sino del apetito del sujeto zambraniano por “acabar de nacer”. No obstante lo anterior, y a pesar de toda la negatividad que los sueños de la psique presuponen, no hay que perder de vista que están integrados orgánicamente a la escala del soñar y al juego dialéctico que reconduce al onirismo, de la dispersión a la unidad: la mera “tensión de ser” manifiesta en ellos es ya el anuncio del peldaño siguiente:

Como la esperanza está en la base de la constitución de la persona, solamente partiendo de ella estos sueños pueden describirse, o más bien estos sueños que descubrimos ya aquí nos llevan más allá del Yo, a algo, a una realidad en formación, a aquello que se integra en nosotros y que llamamos persona. Y la

persona está prefigurada y caricaturizada por el personaje que el Yo ve alzarse ante sí. (*Ibid.*, 122).

Los sueños “monoeidéticos” y los “de la persona” comparten un rasgo esencial: en ambos casos la configuración mimética bascula de la dispersión episódica a la concentración acrónica, del desplazamiento a la condensación. No me canso de insistir en que ello no sería posible sin el trabajo previo realizado por los sueños “de la psique”. Esta labor, como sabemos, es doble: por un lado, metapsicológica, evacuatoria de magnitudes libidinales; por otro, mimético-diegética, articuladora de una trama sin la cual esas magnitudes endopsíquicas no habrían llegado al ámbito de la representación onírica –y sobra decir qué peligroso es para la salud anímica del sujeto no poder soñar a causa de una “indigestión psíquica” (cf. *supra*, III, 4.1)–. Ahora bien, lo que distingue a los sueños “monoeidéticos” de los “de la persona” es el grado de participación en ellos de la conciencia: en el primer caso, el sujeto es tan sólo testigo o “lector” de la comprensión de la trama episódica en una sola imagen; en el segundo, el sujeto participa en el trabajo de comprensión, se comporta “autoralmente” con respecto al sueño.

Sobre el sueño “monoeidético” dice Zambrano “que se produce como una visión que aparece en un medio claro que no es ya la caverna donde el sueño primario se engendra” (*ibid.*, 145), a lo que añade: “en los sueños de una sola imagen, de simple presentación, tenemos sin duda un símbolo. Y como tal una imagen de realidad. Una imagen real. Real como símbolo. En ella están concentrados, absorbidos, una pluralidad de sentidos” (*Ibid.*, 153). El carácter sintético de estos productos oníricos les confiere aquella “ampliación icónica”<sup>72</sup> de la que habla Ricoeur y los pone en la antesala de

---

<sup>72</sup> En opinión de Moreno Sanz, son los “sueños monoeidéticos donde toda la realidad y su unión con el ser y la vida se concentran en una sola imagen” (*op. cit.*, vol. IV, 381) los “más logrados, aquellos que en pura pasiva disponibilidad y abandono a [*sic*] sus secuencias imaginales, alcanzan a dar a ver una sola imagen que compendia el diapasón, el espectro completo del alma humana; en una sola imagen se fija lo que en la superficie de la conciencia vemos con el lenguaje de las oposiciones” (*loc. cit.*). Sobre la condensación icónica lograda en esta clase de sueños, en *Notas de un método* Zambrano escribe: “Se condensa la impresión fugitiva en una imagen; la imagen, que es el cuerpo de las cosas, el cuerpo mental.

*mimesis III*, y digo “en la antesala” porque en ellos apenas “se manifiestan como teorema los lugares de la persona, los *ínferos* de la vida personal, de donde la persona ha de salir a través del tiempo” (2010, 69), mas no existe ahí todavía un pleno salto al despertar; no hay una sutura, sino un conato de sutura con la vigilia.

En cambio –y aquí se llega a lo alto de la escala–:

La acción verdadera que los sueños de la persona proponen es un despertar del íntimo fondo de la persona, ese fondo inasible desde el cual la persona es, si no una máscara, sí una figura que puede deshacerse y rehacerse; un despertar trascendente. Una acción poética, creadora, de una obra y aun de la persona misma que puede ir así dejando ver su verdadero rostro, que puede ser visible por sí mismo, que puede llegar a ser invisible confundándose con la obra misma. (*Ibid.*, 71).

En suma, los sueños de la última especie son los que garantizan que el trance de “padecer la propia trascendencia” pueda llegar a buen puerto, pues son ellos los que gozan del privilegio de regresar junto con el sujeto a la vigilia, un retorno que, desde el punto de vista la experiencia mundana, es un mero hábito iterativo y circadiano; en cuyo campo, sin embargo, se va tramando un devenir más significativo y más pausado: el de la constitución de la persona a través del tiempo de la vida. Como dice la andaluza:

Si el hombre entra en la vigilia por el despertar es porque en el sueño inicial que parece ser su vida primera, parece no alcanzarse a sí mismo, a ser sí mismo. Porque si la vida es sueño, es sueño que pide despertar. Enajenación inicial de alguien que busca identificarse. Y de ahí la angustia subyacente bajo los sueños, aun los felices. Pues que el sueño pide realidad. Y el que sueña pide salir de ese estado en que, desgraciado o feliz, yace como larva en su capullo. (1992, 16).

Pero, ¿eso es todo? ¿Qué hay entonces del “absoluto de los sueños”, del sueño personal por excelencia, de la muerte como sueño?

---

Jamás una imagen puede ser enteramente diáfana sin que amenace borrarse. Puede ser así, puede inclusive disolverse y entonces, aquello de que era portadora, la carga emotiva, se deslíe en el medio de la visión, lo impregna y puede por ello mismo teñir todo el contenido, todo el campo de la realidad [...] La imagen conseguida por condensación tiene la virtud de custodiar el sentir y aun los sentimientos, pues que, en realidad, se forma sobre ese núcleo. Y disolverla por ansia de diafanidad amenaza la integridad del campo de la conciencia, su orden. Mas la imagen cargada de sentir, de sentimiento, irradia o absorbe. Y si irradia, ilumina. De la diafanidad se pasa así a la iluminación de aquello rescatado, convertido por condensación en imagen.” (1989, 86).

#### *4.2 La muerte como sentido del ascenso*

A lo largo de este capítulo, sobre todo en la primera mitad, me he empeñado en mostrar la orientación teleológica de la temporalidad zambraniana; he insistido en el predominio de la actitud proteccional del sujeto en el pensamiento de la andaluza, y he comentado el modo en que Paul Ricoeur, en su teoría de la narratividad, propone que una de las claves de la resolución poética de la aporía de la unidad del tiempo reside en el hecho de que el relato tiene un final. Ahora bien, ¿tienen los sueños un final, además de una finalidad? En la medida en que María Zambrano estudia la forma, y no el contenido, de los productos oníricos, sería inquirir en vano preguntarse por el final diegético de los sueños. Sin embargo, lo que sí parece tener un final es la propia escala del soñar. Así como Ricoeur, Zambrano también piensa que la narratividad no es tan sólo una actividad “discursiva”, sino un proceso que pone en acción al sujeto viviente. En el caso de la filósofa, la vida buena, la vida cabal, es siempre aquella que aprende a soñar, esto es, aquella en que la persona logra transformar sus fantasías oníricas de meros desahogos libidinales (los sueños del ello, según Freud) en instancias reflexivas (o sueños del yo) orientadas a “la solución de un conflicto, la eliminación de una deuda, la adopción de un propósito” (Freud 1938, 3394).

En este orden de cosas, se hace presente la idea de la muerte como el propósito supremo a adoptar, como el objetivo último del soñar. Sabemos ya que la fenomenología de la temporalidad zambraniana comparte con el pensamiento de Agustín, Scheler y Heidegger la idea del predominio del futuro sobre el pasado; sabemos también que un temple anímico de esperanza nutre esa idea protencional, y que para la autora el proceso entero del bien soñar es un “vaciado de la vida en la muerte” (1992, 158). Incluso afirmé que para la andaluza morir es acabar de nacer.

Creo que todo lo anterior conduce al pensamiento zambraniano a la vecindad de la psicología analítica de Jung. En efecto, para el psiquiatra suizo el objetivo último de la vida es la *Selbstverwirklichung* (desarrollo del sí mismo) o *Verselbstung* (conversión en sí-mismo), un proceso que exige la asunción por el yo de los contenidos del ello, que por eso es análogo al de la constitución zambraniana de la persona, y que involucra forzosamente a los sueños y a la muerte. Esta “conversión”, entonces, supone que “quien progresa por esta vía de realización de su mismidad inconsciente necesariamente traslada el contenido del inconsciente personal a la conciencia, con lo cual se amplía el ámbito de la personalidad” (Jung 2010, 35).

A diferencia de Freud, Jung piensa que el sueño no es la “realización disfrazada de un deseo reprimido” (Freud 1900, 445), sino:

un producto natural de la psique, altamente objetivo, de modo que de él cabe esperar por lo menos indicios y alusiones referentes a ciertas tendencias fundamentales del proceso psíquico. Ahora bien, puesto que este proceso –como todos los procesos vitales– no es un mero decurso casual, sino que está también orientado conforme a fin, pueden esperarse del sueño, que no es sino una imagen refleja del proceso vital psíquico, indicios tanto acerca de una causalidad objetiva como de tendencias igualmente objetivas. (2010, 26).

En la medida en que los sueños reflejan el proceso vital, y sobre todo en la medida en que se asume conscientemente su contenido –tal como los zambranianos “sueños de la persona”–, colaboran al proceso de individuación antes indicado:

A menudo resulta muy interesante ver cómo los sueños hacen aflorar –fragmento a fragmento, con finísima capacidad de selección– los puntos esenciales [del proceso de individuación]. Todo este material, agregado a la conciencia, da por resultado una ampliación fundamental del horizonte, un conocimiento profundizado de sí, que no podría sino considerarse más apropiado que ninguna otra cosa para hacer al hombre más modesto y más humano. (*Ibid.*, 35).

Y ese proceso encuentra cumplimiento cabal en la lidia con la certeza de la muerte y su posterior aceptación. Al respecto, Jung es tajante:

A partir de la mitad de la vida sólo sigue vivo aquel que quiere perecer con ella, pues en la secreta hora del mediodía de la vida se produce la inversión de la parábola [del camino del vivir], el *nacimiento de la muerte*. La vida de la segunda

mitad de la existencia no es ascenso, aumento, desarrollo, inmensidad, sino la muerte, pues su objetivo es el fin. No querer a la cima de su vida es lo mismo que no querer el fin. Uno y otro significa no querer vivir. No querer vivir equivale a no querer morir. Llegar a ser y perecer es una misma curva. (2005, 188-189).

Ahora bien, si mantenerse anímicamente vivo implica afrontar el proceso de individuación incluso en su aspecto más aterrador, es decir, su final; si alcanzar la integridad de la propia persona, “acabar de nacer”, significa asumir la *Entschluss* en la que Heidegger cifra la actitud “auténtica” ante la existencia, entonces el sujeto zambraniano es un ente cabalmente resuelto en la medida en que “sabe soñar” y anticipar en sueños, resueltamente, esa “posibilidad irrebasable” que es la de ya no ser. Es un hecho que María Zambrano no habla sobre el final diegético de los sueños, pero sí lo hace sobre el final del proceso de soñar, y ello en términos más jungianos que heideggerianos. Con ello, con la certeza de que la muerte “se presenta como un sueño [...] del pasado desde el futuro” (1992, 157), como “el sueño paradigmático, total, acabado, absoluto, insoluble” (*loc. cit.*) la andaluza asienta un postulado esencial de su antropología filosófica: que la vida es un relato que adquiere sentido en vista de su fin. Retomaré este asunto en las conclusiones de la tesis.

## V. La ipseidad del sujeto zambraniano

### 1. Aclaraciones preliminares

En este punto de la exposición es oportuno intentar una reformulación sintética de los asuntos hasta aquí revisados: la temporalidad, la metapsicología y la narratología de la forma-sueño. Para ello, he decidido colocar el desarrollo del presente capítulo bajo el rótulo de la ipseidad. Tomo el concepto en préstamo del pensamiento de Paul Ricoeur<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Distingue Ricoeur en *Sí mismo como otro* una “identidad-*idem*” de una “identidad-*ipse*”. Por lo que toca a la primera, las notas que la caracterizan son: a) la identidad numérica: “así, de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino ‘una sola y misma cosa’. Identidad, aquí significa unicidad” (1990b, 110); b) la identidad cualitativa: “dicho de otro modo, la semejanza extrema: decimos de X y de Y que llevan el mismo traje, es decir, atuendos tan similares que resulta indiferente intercambiarlos; a este segundo componente corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica” (*loc. cit.*); c) la continuidad ininterrumpida “entre el primero y el último estadio del desarrollo de lo que consideramos el mismo individuo; este criterio prevalece en todos los casos en que el crecimiento, el envejecimiento, actúan como factores de desemejanza [...] La demostración de esta continuidad [...] descansa en la seriación ordenada de cambios débiles que, tomados de uno en uno, amenazan la semejanza sin destruirla” (*ibid.*, 111). Llevadas al terreno de la identidad de las personas –y poniendo el énfasis definitorio del concepto en el criterio de la permanencia en el tiempo– Ricoeur compendia las tres notas de la identidad-*idem* en la noción de carácter, esto es, en “el conjunto de los signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. [El carácter] acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. De ahí que designe de forma emblemática la mismidad de la persona” (*ibid.*, 113). Frente a esta noción “fuerte” o convencional de la identidad, Ricoeur postula la identidad-*ipse*: una estructura de permanencia en el tiempo que ya no pasa por la constatación de los caracteres objetivos de certificación de la identidad-*idem*, sino que atañe exclusivamente a las personas y no a las cosas, ni tampoco a las habitualidades caracteriológicas de las personas, sino a su capacidad de establecer compromisos a pesar de la distancia temporal. Así, la identidad-*ipse* asume la figura de un “mantenimiento de sí”: “Existe, en efecto, otro modelo de permanencia en el tiempo aparte del carácter. Es el de la palabra mantenida en la fidelidad a la palabra dada. Veo en este *mantener* la figura emblemática de una identidad diametralmente opuesta a la del carácter. La palabra mantenida expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión de algo en general, sino, únicamente, en la del *¿quién?* [...] Una cosa es la continuación del carácter, otra, la constancia en la amistad” (*ibid.*, 118). Cabe observar que, aunque Ricoeur define aquí la ipseidad en el ámbito ético de la promesa –“aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, ‘me mantendré’” (*ibid.*, 119)–, ello no cancela sino que vuelve indispensable la exposición más bien estructural del asunto que ofrece en libros como *Freud: una interpretación de la cultura*: en efecto, el mantenimiento de la palabra dada, a pesar de las vicisitudes transformadoras de las esferas dóxica y volitiva ocurridas en el despliegue del sujeto a través del tiempo y en el mundo de la vida, presupone la condición formal que posibilita tales modificaciones: que el sujeto nunca es un *cogito* puro desmundanizado. Tal y como escribía Ricoeur en 1965: “reflexión no es intuición o, dicho en términos positivos: la reflexión es el esfuerzo por volver a captar al Ego del Ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente, de sus actos. Ahora bien, ¿por qué la posición del Ego debe volver a ser captada a través de sus actos? Precisamente porque no está dada ni en una evidencia psicológica ni en una intuición intelectual ni en una visión mística. Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad –*existo, pienso*– queda tan abstracta y vacía como irrefutable. Debe ser “mediatizada” por las representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetivan; es en esos objetos, en el sentido más amplio del término, donde el Ego debe perderse y encontrarse” (1990, 41).

y lo empleo en términos parecidos a como él lo hace, aunque desplazando el foco de interés de esa noción del ámbito de la ética intersubjetiva (asunto central de su libro *Sí mismo como otro*) al de la constitución formal del yo; es decir, entiendo el concepto de ipseidad como una categoría trascendental que da cuenta de la estructura de la subjetividad humana en cuanto que ésta no constituye su identidad por la vía de la apercepción inmediata del *cogito* –esto es, como resultado de una intuición intelectual ajena a las vicisitudes de una inserción del yo en la temporalidad y en el “mundo de la vida”– sino a la inversa: asumiendo esa inserción y el consiguiente efecto de duplicación y distancia que la entrada en el tiempo y en el mundo produce en el sujeto. En otras palabras, sostengo que el concepto identitario de ipseidad implica la disociación del yo en un ego noético relativamente unívoco, y un ego noemático que se multiplica en una diversidad de vivencias que le va proveyendo al noético contenidos concretos, a medida que la bina que forman juntos preside el paso por la existencia del individuo en que están encarnados; por cierto, esto ocurre de manera tal que el polo noemático de la ecuación logra afectar, dinamizar y transformar al yo noético, pues aunque este último constituya el punto de apoyo de la coherencia estructural del dispositivo, es capaz de una constante reconfiguración gradual por obra de su apertura sensible a, y su compromiso empírico con, los cambiantes contenidos de la experiencia vivencial; de ahí su univocidad relativa.

En el terreno de la filosofía de la forma-sueño hemos tenido ocasión de apreciar que el concepto de sujeto que comparece en ella no es de contextura monolítica, ni tampoco resulta de un acto de apercepción intelectual *a priori*. Admito que, en el marco de la subjetividad zambraniana, existe en efecto un acto de apercepción inmediata interna: la autoposición del yo en la psique durmiente en la figura del sentir originario; pero la conformación cabal del sujeto no se ejecuta con ese acto, que es apenas el punto de

partida de un trayecto que, por una parte, culmina con el surgimiento simultáneo de la conciencia y el estado de vigilia, y, por otra, no culmina del todo, pues devenir-persona es tarea vitalicia del individuo. Es decir, más que del hecho axiomático y simple de una autodonación plena, de lo que se trata en el pensamiento de la andaluza es de un proceso de autoconstitución del sujeto a partir de un embrión suyo dado, asunto al que en páginas previas me he referido con el término ontogénesis. En este orden de ideas, vale la pena insistir en que *Los sueños y el tiempo* no es solamente un ensayo de fenomenología “del sujeto privado de tiempo” (Zambrano 1992, 19), sino también un ejercicio de fenomenología genética de la subjetividad, esto es, un intento de explicar la manera en que la conciencia humana está fundada en un subsuelo anímico que, a su vez, está fundado en el soporte del cuerpo vivo; en otras palabras, ese texto es un intento de explicar la constitución de la conciencia a partir de una psique encarnada: como dice la autora, se trata de reconocer que: “si la vida es sueño, es sueño que pide despertar. Enajenación inicial de alguien que busca identificarse [...] Pues que el sueño pide realidad. Y el que sueña pide salir de ese estado en que, desgraciado o feliz, yace como larva en su capullo” (*ibid.*, 16).

Es justamente en el ámbito de esta constitución o génesis de la subjetividad que la noción de ipseidad se revela oportuna: si bien en su fondo último la subjetividad zambraniana ostenta, como diría Ricoeur, una identidad-*idem*, esto es, una identidad sin fisura ni distancia de sí misma, e inmune a las vicisitudes de la temporalidad, éste es apenas el punto de arranque de un trabajo de conformación de una identidad-*ipse*, dividida en una psique matriz y una conciencia emergente, y sometida a las exigencias de los diversos órdenes temporales que rigen la economía vivencial y existencial del sujeto; ello sin olvidar el papel del soñar como mediador narrativo entre las instancias tópicas y los modos temporales de aquél. Estamos ante una ipseidad dificultosa de

articular y de mantener: así como el yo freudiano tiene que lidiar con las exigencias del ello, del superyó y de la realidad, el yo zambraniano tiene que encontrar el equilibrio dentro de sí mismo, ejecutando en diversos modos temporales unas mediaciones tópicas y energéticas que lo mantienen en movimiento constante por los límites interiores (unos límites que son a la vez fisuras y suturas) de su identidad:

Jamás el alguien humano se ofrece visible en una total presencia. Ninguna claridad conocida lo baña por entero. Y una resistencia invencible lo retiene dentro: dentro de sí mismo, mirado desde otro; más allá de sí, sentido desde sí mismo [...] Su presencia es aparición, fenómeno, aun para sí mismo [...] Parece emerger de un remoto allá: estar viniendo, apareciéndose como si naciera, como si fuera a nacer del todo: deteniéndose y aun volviendo cuando parece va a lograrlo. Retenido en un lugar invisible sin darse del todo a luz: sin actualizarse nunca del todo. (*Ibid.*, 37).

Todo lo recién mencionado convoca una vez más a mi discurso la definición antropológica zambraniana del hombre como el ser que “padece su propia trascendencia”:

El hacer aparecer la realidad que le rodea es una función del ser hombre, la específica a lo que sabemos. Mas esa función es el cumplimiento de otra que la sostiene y subsiste bajo ella: el padecerla. Y el serla. El tratar con la realidad humanamente es padecer sus ocultaciones. Y en cuanto a la “realidad” que es el hombre, el padecerla y padecerse en ella y desde ella –desde lo que ocultamente padece– es lo que se le revela –la realidad objetiva– y lo que de sí mismo se actualiza y trasciende. (*Ibid.*, 42)

En efecto, y como espero mostrar en las páginas siguientes, las ideas de pasividad inmanente y actividad trascendente son las más comprensivas o abarcadoras para llevar a buen destino el trabajo de entender el modo en que la estructura de la temporalidad, la energética pulsional y la actividad onírica del yo zambraniano se interrelacionan en aras de articular la ipseidad.

Así pues, en lo que resta del capítulo haré un nuevo recorrido por el territorio del sujeto zambraniano según una partición del asunto en tres, que parece ingenua, pero resulta muy práctica: a) el “padecimiento” del yo; b) su “trascendencia”, y c) la implicación del trascender en el padecer. Por lo que toca a lo primero, me enfocaré en el

ámbito de la psique y en el régimen temporal de la duración (y cabe señalar que hablaré de inmanencia y de pasividad, más que de “padecimiento”, en aras de alinear el pensamiento de la filósofa con la sobriedad descriptiva de la fenomenología, y porque considero que los análisis zambranianos del padecer humano refieren el desvalimiento ontológico primordial del yo más que su disposición emocional al dolor); en cuanto a lo segundo, me concentraré en el ámbito de la conciencia separada de la psique, en el estado de vigilia y en el régimen temporal de la sucesión; y en lo tocante a lo tercero, daré prioridad al ámbito mixto de la conciencia absorbida por la psique en el modo atemporal y durante la actividad onírica. En todos los casos, recurriré una vez más a la confrontación del pensamiento de la andaluza con el de otros fenomenólogos y, como ya dije, buscaré ligar los hallazgos de los capítulos previos en un discurso unificador.

## 2. *La inmanencia psíquica*

Una de las características más llamativas de la indagación fenomenológica que hace María Zambrano en *Los sueños y el tiempo* a propósito de la subjetividad es que la autora se afana una y otra vez en presentar a la conciencia en *status nascens*, es decir, no como una instancia constituida sino en vías de constitución. Según este enfoque filosófico, el a priori del proceso es la psique: el fondo o soporte anímico en el que se apoya, o de donde emerge, el sujeto intelectual. Ahora bien, con todo y que la andaluza remite a su vez al alma a un soporte orgánico último —el del cuerpo—, sería desafortunado interpretar esta doble implicación genética en los términos de un discurso fisicalista que pensara la instancia psíquica como producto de la interacción neuronal del cerebro humano. No hay que perder de vista que, por ecléctico que sea el léxico filosófico zambraliano, y por mucho que ella coquettee con el vitalismo y hasta con el biologismo, su pensamiento sobre el soñar es de corte fenomenológico, y eso aquí

significa que tanto el cuerpo como la psique de los que habla son instancias fenomenalizadas, es decir, tomadas en consideración desde la conciencia misma, como constructos intencionales presentes a ella. Dicho de otro modo, las instancias anímica y corpórea que facultan la constitución de la conciencia sólo son descifrables en el discurso teórico de una conciencia ya constituida: “pues lo que inicialmente sorprendemos del sujeto humano es también fenómeno” (*ibid.*, 19).

En este orden de asuntos, la autora se refiere a la experiencia fenomenológica de lo psíquico como a una “enajenación inicial de alguien que busca identificarse” (*ibid.*, 16), como a un “estado de inmanencia, que no parece ser propio de la vida humana” (*loc. cit.*), y que no lo parece porque equivale a:

una pre-vida donde [el sujeto] no se puede valer, donde la realidad no se le presenta, donde sólo se siente a sí mismo, a su propia respiración, al latir de su corazón, al delicado esfuerzo de sus vísceras, donde sólo tiene el rumor inaudible de sus entrañas; la tensión que es consustancial a toda vida y ese apretarse sobre sí mismo en la unidad que es el ser humano, ese recogerse sobre sí y ese flotar en un océano sin contornos que no es la realidad sino la vida. (*Ibid.*, 66).

El rasgo dominante de la instancia psíquica es entonces la pasividad que experimenta el sujeto absorbido por ella, pero se trata de una pasividad de contextura muy peculiar. Primeramente, hay que decir que estamos ante una pasividad activa o, en palabras menos contradictorias, ante una pasividad manifiesta en forma de disponibilidad intencional aún no llevada al acto. A decir de Zambrano:

la pasividad se le revela al hombre porque no está simplemente, porque no consiste en un yacer, en un inmutable estar ahí que se muestra y se hace presente [...] Porque tal pasividad se manifiesta, se hace presente porque se mueve. Es el sujeto quien la hace moverse. Es movida, su estado *natural* no es de reposo tampoco; por sí misma si no se mueve, se agita, está en tensión, en apetencia. La pasividad se da en la psique ante todo; allí yace el sujeto. (*Ibid.*, 25).

Una segunda nota distingue a la pasividad psíquica: su experiencia plena no se da en la vigilia sino en el dormir puro, sin sueños, lo cual lleva a la filósofa a concebir el estado del sujeto durmiente, esto es, su inmanencia anímica absoluta, como un análogo

fenomenológico del punto de arranque del desarrollo de la conciencia. Esto es: cada vez que, al dormir, el yo suspende la actividad noética orientada hacia los objetos trascendentes del mundo, adopta entonces esa configuración pasiva –vacía de contenidos vivenciales, aunque disponible como foco de irradiación intencional– que Zambrano concibe como la forma embrionaria del sujeto. Es por ello muy conveniente apreciar en términos antropológicos la relevancia de una afirmación que parece mera constatación empírica por parte de la andaluza: “el hombre duerme” (*ibid.*, 43).

En efecto, el hombre duerme todas las noches, e incluso parte del día (si la suerte lo favorece), pero además es una criatura que proviene del sueño profundo, cuya conciencia se abre a la trascendencia del “mundo de la vida” desde el *factum* originario de la pasividad activa, ese estado de latencia intencional. Así las cosas, por el hecho fenomenológico constitutivo de que el hombre duerme, ocurre que en su dormir empírico “padece su propia ocultación, su inmanencia o estar, hasta hundirse en ella” (*loc. cit.*).

Pero eso no es todo. La pasividad psíquica, el estado de inmanencia, también es el sustrato del principio de individuación. Según Zambrano, para el yo: “dormir es una caída en una zona sobre la que emerge la vigilia. Es una pasividad que le retrotrae a la comunidad de los vivientes de la que se ha separado” (*loc. cit.*), a ese “océano sin contornos que no es la realidad sino la vida” (*ibid.*, 66), en donde “acciones tan elementales, que de tan elementales son funciones, como respirar” (*ibid.*, 55) se captan en una radicalidad vivencial que no es la de la apercepción del sujeto en vigilia, sino “algo más primario aún que ellas para el hombre: el sentir originario, cuyo diseño marcaría la estructura del vivir propiamente humano. El *a priori* de todo sentir, de todo sentimiento” (*loc. cit.*).

Estamos aquí en el corazón del concepto zambraniano de pasividad. No se trata solamente de una experiencia que remite al sujeto a su prehistoria como mera tensión noética vacía, sino más aún, que lo disuelve o lo integra en un plano de sensibilidad donde no existe, salvo quizá sólo como esbozo, la distancia fenomenológica que define a la intencionalidad y faculta la individuación del sujeto como conciencia. Dicho de manera más radical, en el plano de la inmanencia absoluta no hay siquiera conciencia potencial, sino pura apercepción sensible, por extravagante o impensable que a estas alturas de mi análisis semejante afirmación pueda parecer. Lo único que puedo añadir por el momento es que la autora concibe esta dimensión última y radical de la pasividad como una experiencia inmediata de la carne, de:

Lo que la vida tiene de cuerpo, sustraído con frecuencia tanta a la consideración del pensamiento en su rigor, como olvidado también, ya que el haber un cuerpo permite el olvido de ello, cuando el sujeto asciende a su máxima actividad pensante, pues también aquí encontramos que la máxima actividad humana se ejerce a costa de la negación, del olvido. Y el cuerpo a solas, dejado, se despierta, llama soñando, se presenta en sueños: el animal, el simple viviente, y aun dentro del animal, el cuerpo material, el cuerpo hecho, integrado en lo que se llama “materia”, integrado por organismos que obedecen y se ocultan en la unidad del organismo animal, del sujeto biológico. Y en ellos, la “materia” que de común con lo vivo tiene lo no vivo –lo no vivo ya o lo no vivo todavía–: la comunidad con lo que hay, con lo que la vida descubre y el tacto sugiere, con esa “materia” que se ofrece pasiva y extraña, distante, y que de algún modo el viviente arrastra, la materia sustraída a ese depósito, a esa remota arcilla, a esa inicial mezcla. El viviente arrastra esa mezcla y entre todos, el que vela, el hombre, sujeto activo sobre todos, impar, participa por ella, y no sólo por el conocimiento, en todo el universo. Y viviendo a costa de ella también, la olvida, la olvida con solo estar vivo. Llevar hasta ella la autognosis, sería llegar a las puertas de la muerte. (*Ibid.* 35).

Lo que es preciso retener de este pasaje es que la noción de cuerpo, de materia pasiva, no es de naturaleza física sino fenomenológica: el cuerpo zambraniano es el ámbito de donación de veras mínima del sujeto, el de la experiencia aperceptiva básica, una experiencia dada en el umbral de la conciencia y de la individuación.

Conviene ahora contrastar los asertos zambranianos sobre la pasividad con otras formas de pensamiento fenomenológico, en aras de despejar los remanentes de

oscuridad que ha arrojado esta primera aproximación. Comencemos con el aspecto meramente psíquico del asunto.

### *2.1 El componente anímico de la inmanencia*

En el segundo libro de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl estudia detalladamente no sólo la constitución de la realidad trascendente como sistema de correlaciones intencionales en la conciencia, sino también (y esto es lo relevante para entender a Zambrano) la forma de la constitución de la conciencia misma. En este ámbito temático, el filósofo moravo reconoce la existencia de una actividad del yo según la cual se ejecutan operaciones preconcientes que no alcanzan a cumplir el estándar de la intencionalidad plena:

En la esencia de la conciencia no radica, empero, que en ella tenga que ser necesariamente ejecutado un *cogito* actual. Nuestra “conciencia en vigilia” puede ser interrumpida a trechos por una conciencia durmiente, completamente sorda, en la cual no hay diferencia entre campo actual de la mirada y fondo oscuro. Todo es ahora fondo, todo es oscuridad. Al despertar del sueño sordo podemos llevar hacia atrás la mirada reflexiva, captar lo recién pasado en su ensordecimiento y abandono del yo: su abandono del yo activo, el que puede concebir, pensar, padecer-en-vigilia, etc. (2005, 144).

Cabe señalar que Husserl no relaciona necesariamente esta “conciencia sorda” con el estado al que llega el sujeto cuando duerme, pues basta que cese el esfuerzo intencional de aprehensión plena que caracteriza a la atención despierta para que ningún contenido vivencial se articule de manera activa, aun durante la vigilia; con todo, es claro que en el estado de indiferenciación aprehensiva que el autor describe hay un evidente isomorfismo con la idea zambraniana de que el sujeto que vela no es capaz de captar por completo “la masa de vivencias no elegidas para ser elevadas a sentires, percepciones y pensamientos” (Zambrano 1992, 81), de manera que un buen número de ellas son asimiladas imperceptiblemente y se depositan en el fondo de la psique.

Ahora bien, importa asimismo notar que el mecanismo de sedimentación inconsciente del modelo teórico de la andaluza es compatible, como ya se había indicado (*vid. supra* II, 3.2), con la estructura estándar de la conciencia husserliana –la que distingue un foco claro y destacado, de un horizonte desatendido de datos intencionales– aunque aquí se trata de algo de mayor alcance: la “conciencia sorda” de Husserl no es absorción inconsciente exclusiva de los correlatos intencionales residuales del fondo o segundo plano del campo perceptivo, sino más bien captación inconsciente de un tramo entero de contenidos vivenciales. Así las cosas, la idea zambraniana más conforme al concepto de “conciencia sorda” es la de cierta modalidad noética a la que en *Los sueños y el tiempo* se le dedica un mínimo pasaje: el “ensoñar”, una forma de actuar del sujeto según la cual “el contenido de la conciencia que no ha cesado es indiscernible, por no ser representativo. Es meramente sensible, huidizo y semitransparente, pues que no se trata de visión alguna, de modo alguno de ver, sea intuición de realidad presente, sea representación formada por recuerdo o intención” (*ibid.*, 93).

Ahora bien, si buscamos el fundamento o la condición de posibilidad de la conciencia pasiva husserliana llegamos a un a priori, el de la sensibilidad anímica, el “SUBSUELO OSCURO [...] de disposiciones primigenias y latentes, y [...] dependiente de la naturaleza” (2005, 324; las versalitas, en todas las citas de *Ideas II*, son de Husserl), sobre el cual, el autor apunta:

El haz de vivencias perteneciente al hombre no es meramente un haz de vivencias, o una mera “corriente” de conciencia en la cual nadan las vivencias; mas bien todo vivenciar es vivenciar de un yo, que no corre él mismo como sus vivencias. Y ahí está constantemente un subsuelo que el yo tiene predado, un múltiple estar-referido a ello o ser impulsado; un ejecutar de actos específicos y a una con ello un constante enriquecimiento de la corriente de vivencias que se logra desde el yo mismo: su imperar yoico se vuelve *eo ipso* vivenciar. (*Ibid.*, 325).

Este sustrato soporta la estructura de la *Zeitbewusstsein*, de la conciencia constituyente del tiempo sucesivo de la vigilia, y a la vez opera como depósito de los remanentes

periféricos de los actos intencionales cabalmente cumplidos, de manera que ahí, en el oscuro fondo del alma:

vivencias de cualesquiera especies, y justo o bien de aquellas que son “sedimentos” de actos de razón u obras de razón anteriores, o que, por “analogía” con aquéllas, se presentan como unidades aperceptivas sin estar realmente formadas por la acción racional, o bien de aquellas que carecen completamente de razón: la sensibilidad, lo que se impone, lo predado, el engranaje en la esfera de la pasividad. Ahí lo singular está motivado en el subsuelo oscuro, tiene sus “FUNDAMENTOS anímicos” POR LOS CUALES PUEDE PREGUNTARSE: ¿CÓMO LLEGÓ AHÍ?, ¿qué me ha llevado a eso? (*Ibid.*, 269).

Con lo dicho hasta aquí es posible hacerse una idea más clara de la adscripción del pensamiento de la andaluza, al menos en este orden de cosas, a la fenomenología canónica; se puede ver ahora que la condición de la psique zambrana se corresponde con la esfera de lo anímico “predado”<sup>74</sup>, en la que Husserl fundamenta la actividad del

---

<sup>74</sup> Algunos críticos han hecho observaciones sobre esta esfera anímica originaria, si bien en todos los casos le asignan la atemporalidad como modo temporal propio, y no la duración, como yo encuentro preferible hacer (en la medida en que, a mi entender, la atemporalidad surge cuando el sujeto sueña, es decir, en un momento menos pasivo que el del dormir profundo). Así, Antonio Castilla escribe: “La atemporalidad no está más allá, en lo eterno en cuanto sea superior al tiempo (supratemporal), sino ‘más acá’, en lo inferior o anterior a la razón; de ahí que ésta aparezca vinculada, no con la conciencia racional, sino con la vivencia inconsciente, cuya manifestación más reconocible es el sueño.” (2011, 24); en tanto que Sebastián Fenoy apunta: “Dada la ‘originalidad’, la ‘primariedad’, la ‘simplicidad’ del sueño no encontramos en él aún esa compleja maraña de diferenciaciones que son propias de la conciencia. Y es precisamente esta característica –su pureza preconciencial– la que posibilita esa ‘revelación precognoscitiva’, indiferenciada, aparentemente paradójica, mostradora de nuestra inicial constitución ontológica. Un diáfano ejemplo de esta peculiar condición del sueño lo encontramos en la distinción sujeto-objeto, que durante el sueño no existe.” (2004, 32). Por su parte, M<sup>a</sup> Carmen López es una de las escasas exégetas en avvicinar el pensamiento zambrana de lo pre-intencional a la pasividad husserliana: “La fenomenología, especialmente en su dimensión genética, ha tenido el valor de considerar filosóficamente ese nivel todavía no reflexivo y de entenderlo como un nivel originario; no como algo mítico llamado a ser sustituido por el *logos*, sino como verdadero germen de la razón y hasta como *logos* tácito. Husserl reconocía que la actividad de la reflexión se despierta sobre un fondo de pasividad, de manera que el yo reflexivo no surge de la nada, sino que ya está preconstituido en la esfera pasiva.” (2007, 18); en el caso de la andaluza: “La forma-sueño le permitirá a la filósofa desarrollar ese saber sobre el alma que rompe el cartesiano predominio de la conciencia y sus razones, para sumergirse en la *psique*. Ésta es inmediata para nosotros, una especie de conciencia pre-reflexiva en la vida espontánea. Así entendida, sólo permite al hombre padecer su realidad como algo dado que le concierne.” (*Loc. cit.* Las cursivas son suyas). Miguel Morey, por último, escribe sobre este tópico: “El ser del hombre se identifica con su *sentir originario*, que no es sino una suerte de núcleo de atemporalidad donde mora eso que más íntimamente somos y que nos acompaña a lo largo de toda la vida –al margen de ese tiempo que con su pasar y sucederse *arrastra* al ser, atándonos a los mundos del *estar*–. La primera aparición del tiempo, antes que de la sucesión, surge de la reiteración, de la fatalidad de la reiteración, de la reiteración para seguir estando, para seguir estándose ahí. Este sentir originario (que es lugar de gravitación del sujeto mismo y de todo peso que consigo porte, punto de gravedad donde sordamente yace el sentir originario, en el que el sujeto siente su propio peso, su propia condición [...]), este sentir originario no sería sino una hipótesis entre otras, igualmente especulativa, si no tuviéramos de él testimonio directo a través de su modo de manifestarse en nuestros sueños, y no en sus contenidos determinados, sino en su misma forma: en ese estar fuera del tiempo que, para nosotros, equivale a estar en nuestro centro.” (1998,

sujeto constituido como *cogito*. Recapitulando: en ambos casos se piensa que el funcionamiento intencional del yo en vigilia atenta presupone un ámbito de pasividad activa que opera, cuando menos, de tres maneras: a) como plano de aprehensión secundario de las vivencias inactuales que entran al campo perceptivo por la periferia del foco de atención; b) como sede de los actos de captación intencional “sorda” —el caso del “ensueño” zambraniano—, y c) como sustrato último de sedimentación de los contenidos noemáticos inactuales percibidos, ya por la conciencia convencional, ya por la conciencia “durmiente”. Empero, la correspondencia entre los dos modelos de inmanencia psíquica alcanza su mayor grado de visibilidad si se añade al análisis del asunto el fenómeno del tiempo.

Como expliqué en II, 3.2, resulta coherente concebir la forma básica del tiempo psíquico zambraniano, la duración, como análoga a la corriente temporal inmanente absoluta a la que Husserl llama “conciencia tempo-constituyente”. Dije también ahí que, en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, el filósofo lleva el estudio de la nootemporalidad a sus límites expositivos cuando afirma que no tiene más recursos para describir la naturaleza última de la *Zeitbewusstsein* que los que le ofrecen los objetos temporales ya formados al interior del decurso de la conciencia impresional-retencional, puesto que, en puridad, el “continuo constituyente de tiempo”, el “flujo de constante producción de modificaciones de modificaciones” (2002, 120), “es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada objetivo en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades de lo que en imagen designamos como ‘flujo’, ‘río’ [...] Para todo esto nos faltan los nombres” (*ibid.*, 95)

---

194). No niego que en sueños, bajo el imperio de la atemporalidad, el sujeto se comprima sobre sí mismo, entre en contacto con su sentir originario y alcance un grado de conciencia menos distendido que el de la intencionalidad de la atención despierta; simplemente afirmo que esa “fatalidad de la reiteración” que Morey concibe como “primera aparición del tiempo” es aún más primitiva que la atemporalidad onírica: se trata, en última instancia, de lo que he llamado biotempo (*vid. supra* II,3.), o tiempo del cuerpo, y, mejor aún, de su forma fenomenalizada: el tiempo anímico primario, la duración.

Ahora bien, en los análisis del segundo libro de *Ideas...* el moravo tiene que lidiar con la misma penuria conceptual y lingüística, y ya no sólo por las dificultades descriptivas que ofrece el fenómeno del nootempo, sino porque al estudiar el sustrato anímico de la conciencia “es difícil enviar miradas reflexivas al reino de las oscuridades y llegar a estar seguro de lo que en esa esfera se da” (2005, 144). Con todo, en este otro libro sobre la constitución de la subjetividad, el autor se esfuerza por articular de manera congruente el carácter temporal de la conciencia con el hecho de su fundamentación en lo anímico. Así, en un pasaje que cité más arriba, Husserl afirma que “todo vivenciar es vivenciar de un yo, que no corre él mismo como sus vivencias” (*ibid.*, 325) y que “ahí está constantemente un subsuelo que el yo tiene predado [...] y a una con ello un constante enriquecimiento de la corriente de vivencias que se logra desde el yo mismo” (*loc.cit.*) ¿Cómo entender estas proposiciones?, y ¿cómo conciliarlas con aquella afirmación sobre el continuo constituyente de tiempo como la *subjetividad absoluta*? Por principio de cuentas, notando que, al escribir que “el yo no corre como sus vivencias”, el autor no está pensando en el sujeto en los términos del *cogito* cartesiano, esto es, ajeno a la temporalidad, sino más bien en uno cuya temporalidad inmanente no tiene la contextura objetiva de las vivencias, justo porque él mismo es el acto de producir el nootempo, de articular de manera impresional-retencional cualquier vivencia; con lo cual no se dice que el yo último no fluya, sino solamente que no fluye como uno de sus contenidos (conclusión a la que también se llega en las *Lecciones...*). ¿Cómo es entonces que fluye? Husserl explica:

Yo soy siempre el mismo, pero en la corriente cambiante de las vivencias, en las cuales muy frecuentemente se constituyen motivos nuevos. Veo aquí por tanto una legalidad esencial del yo puro. Pertenece, en cuanto este yo idéntico, numéricamente uno, a “su” corriente de vivencias, que está constituida como una unidad del tiempo inmanente infinito. El yo puro uno está constituido como unidad con referencia a esta unidad de la corriente, esto es, puede hallarse como idéntico en su curso. Puede por tanto mirar atrás, en recuerdos, las cogitaciones anteriores y hacerse conciente de sí como el sujeto de estas cogitaciones

recordadas. Ya en ello hay una especie de consecuencia del yo. Pues un yo “estable y permanente” no podría constituirse si no se constituyera una corriente de vivencias estable y permanente, o sea, si las unidades de vivencias originariamente constituidas no fueran acogibles de nuevo, si no fueran capaces de presentarse de nuevo en recuerdos, y presentarse con la asunción de su cualidad de ser (como existentes en el tiempo inmanente) (*ibid.*, 150).

Es indispensable leer con cuidado ahora que entramos al territorio de la ipseidad husserliana. El yo es idéntico a sí mismo, pero no por invariancia de sus contenidos vivenciales, ni porque sea inmune a las modificaciones operadas en él por la experiencia del vivenciar, sino más bien porque se puede reconocer como el mismo (identidad-*ipse*, diría Ricoeur), *a pesar* de las modificaciones ejercidas en él por la diversidad de lo vivenciado; mejor aún, se puede reconocer como el mismo yo, porque sabe que su identidad última radica en que él tiene la forma estable, ininterrumpida, de su propio decurso temporal, o bien, como dice Husserl, porque “pertenece, en cuanto este yo idéntico, numéricamente uno, a ‘su’ corriente de vivencias”.

Lo decisivo, empero, está por llegar. De momento es un hecho que:

Todas las unidades de duración que se edifican en el flujo continuo del tiempo inmanente, se encadenan en la unidad de la corriente de conciencia monádica en constante devenir y crecer, con el yo puro inherente a ella. Aquí, este yo puro se fija mediante un *cogito* determinado cualquiera; se prolonga hacia la esfera total de lo que, en el sentido de la posibilidad ideal, es por él absoluta e inmanentemente perceptible, recordable, esperable, incluso fantaseable, según todos los modos temporales. (*Ibid.*, 157).

Ahora bien, también es un hecho que la “prolongación” de la conciencia impresional-retencional hacia los horizontes del pasado y del futuro sólo es ilimitada como mera posibilidad. Una “tempo-conciencia” ya no posible sino fáctica es incapaz de sostener los actos retencionales y protencionales en una continuidad sin fin; el “campo del tiempo” de la conciencia humana tiene un capacidad de retención y protención limitadas; es justo ello lo que faculta la constitución del recuerdo secundario –la rememoración– y de la expectativa teleológicamente orientada (*vid. supra* II, 3.3). Como dice Hans Blumenberg: “Esencialmente necesarias a una conciencia, para que sea

capaz de objetos, son sólo la retención y la protención, es decir, el presente modificado o ampliado, no el pasado o el futuro. En cambio, todo pasado, si es que aparece en una conciencia, está en el *contínium latente* de la retención; todo futuro, que sólo aparece si aparece el pasado, en el *contínium latente* de la protención.” (2011b, 134). A lo que añade:

Por esencia, la retención y la protención son infinitas. En tanto son necesarias para una conciencia en general, ésta es infinita en sus dos direcciones, o en todo caso sólo está limitada fácticamente según la analogía del horizonte, que también siempre sólo es relativo a un determinado punto de vista, pero del que nadie supone que allí se llegaría a un límite real. En la conciencia de un ser mundano (es decir, de lo que Heidegger llama estar-en-el-mundo), eso se nota en que directamente es imposible experimentar, recordar o esperar el inicio o el fin de la corriente de conciencia, ni siquiera es posible pensarlos. Del nacimiento y la muerte, el sujeto se entera indirectamente, por otros y de otros. (*Loc. cit.*).

En vista de todo esto cabe preguntarse una vez más cómo es posible la ipseidad husserliana, esto es, el reconocimiento del yo en la corriente de vivencias a la que es inherente, si mediante la conciencia no se puede abarcar en un solo acto retencional-protencional la totalidad de la corriente, sino solamente tramos suyos o recortes operados en ella, y ello nada más en virtud de actos discretos de intencionalidad secundaria, como lo son el recuerdo reproductivo y la expectativa planeada. Dicho de otro modo, si “el recuerdo es siempre una falta de autenticidad de la conciencia, su debilidad para ser completamente ella misma” (*ibid.*, 139), si la conciencia limitada y separadora del sujeto no puede garantizar la unidad de la corriente vivencial en la que se funda en último análisis la ipseidad del yo, ¿dónde es pese a ello dable a ese yo la experiencia del reconocimiento en la unidad de la corriente? La respuesta de Husserl es: en el subsuelo anímico, en la esfera de lo predado, ahí donde la temporalidad inmanente fluye sin interrupción, en una continuidad automática operada por las síntesis pasivas que el sujeto ejecuta en la protoforma de la actividad consciente. En palabras del filósofo moravo:

Por necesidad esencial, la vida del alma es un flujo; obviamente le falta, por ende, algo análogo a una forma espacial en cuanto forma de *realidades* existentes posiblemente inalteradas. Ahora bien, con la necesidad de la alteración de los estados está dada en el alma la NECESIDAD DE LA MENCIONADA ALTERACIÓN DE LAS PROPIEDADES ANÍMICAS mediante innovación de disposiciones: toda vivencia lega disposiciones y crea algo nuevo con respecto a la *realidad* anímica. Esta misma es, por ende, una *realidad* que constantemente se altera (*Ibid.*, 172).

A lo que vale la pena añadir esto otro:

A la esencia de la *REALIDAD ANÍMICA* pertenece el NO poder retornar por principio al mismo estado total: las *realidades* anímicas tienen precisamente una HISTORIA. Dos ciclos de circunstancias externas contiguos uno del otro afectarían de igual manera la misma alma, pero en el alma misma los cursos anímicos de los estados no podrían ser los mismos, porque el estado anterior determina funcionalmente al posterior. (176)

Así, es la constitución pasiva del subsuelo anímico *también como un flujo* –y como uno en el que por esencia no hay dos contenidos vivenciales idénticos– la que no sólo faculta la aptitud de la conciencia de acudir mediante actos separados a segmentos de su corriente vivencial, sino, a fin de cuentas, la que soporta el edificio completo de la ipseidad.

Este recorrido por los caminos de Husserl permite entender de una manera más técnica la realidad temporal de la inmanencia psíquica zambraniana, sobre todo en lo tocante a sus dos notas características: la continuidad sin fisuras de la duración, esa forma del nootiempos que “no es un transcurrir sino un seguir, una dilatación que no detiene la marcha del tiempo para quien a él está apegado” (Zambrano 1992, 72); y el hecho de que funcione como lecho de las vivencias desatendidas y, en suma, de todo el sedimento experiencial que forma el pasado del sujeto, pues la duración es un depósito dinámico en el que “queda lo no elegido por la claridad de la conciencia” (*ibid.*, 81). Estudié estos dos aspectos del tema en II, 3.2.; ahora considero oportuno añadir un asunto más.

Sabemos que el hecho de que la duración zambraniana forme un continuo ininterrumpido lleva a la autora a analogar el tiempo de la psique con el asfixiante

tiempo mítico del dios Cronos, que según el pensamiento pitagórico hubo de escandirse en unidades discretas para dar paso al tiempo sucesivo (*vid. supra* II, 2); según la autora, la partición del tiempo durativo en tiempo sucesivo por obra del número refleja, en ese pensamiento presocrático, el fenómeno de la génesis del tiempo de la conciencia como la ejecución de un corte en el flujo del tiempo del alma, un corte al que ella llama síncope y que posibilita el despertar o “nacimiento” del sujeto trascendente. Tenemos ya los elementos conceptuales necesarios para pensar este complejo asunto en términos fenomenológicos. Señalé un poco más arriba que la limitación retencional-protencional de la conciencia se debe a la facticidad humana, y que los actos discretos de la memoria y la expectación son el remedio a esa condición. Como dice Blumenberg: “el recuerdo y la expectativa serían directamente funciones sustitutas del hecho de que no se puede mantener el *contínuum* creado por la retención y la protención en torno al presente como impresión originaria” (2011b, 135). Lo que ahora me interesa destacar es el vínculo que hay entre la imposibilidad de una conciencia continua absoluta y la estructura de la distancia intencional; es decir, el hecho de que una conciencia que no tuviera necesidad de constituir sus recuerdos como entidades de segundo grado, como reproducciones discretas de tramos del flujo vivencial primario, tampoco sería susceptible de disociarse cabalmente en un polo noético y otro noemático, y permanecería inmersa en la esfera anímica de lo que Husserl llama “predado”, pues no tendría necesidad de ninguna donación intencional. En palabras de Blumenberg:

Esto no es más que la descripción circunstanciada del hecho de que la reflexión forma parte del recuerdo [...] porque en la reflexión la conciencia tiene que alejarse de sí para poder volver sobre sí misma, porque siempre vuelve sobre sí misma en la unión de *cogito* y *cogitatum*. Sólo una conciencia que también pudiera realizar la retención ilimitada de por sí no necesitaría o ni siquiera podría alejarse de sí ni volver sobre sí. (*Ibid.*, 133).

Esto es muy relevante en el contexto del pensamiento zambraniano, porque contribuye a entender la obsesiva reiteración de la andaluza, en el sentido de que el yo no puede

permanecer en la inmanencia psíquica si quiere ser sujeto pleno, despierto y consciente. En la medida en que la psique es la recolección continua de todo el nootempo de un individuo, cuando el yo duerme de alguna manera logra –así sea opaca o “sorda”, como dice Husserl– esa “retención ilimitada” que le impide alejarse de sí mismo, es decir, constituir la estructura cogitativa dual de la intencionalidad. Volveré a esto en V, 2.2 y V, 4; por ahora sólo convenía dejarlo ver.

### *2.2 El componente corpóreo de la inmanencia*

Atendamos ahora lo segundo que quedó pendiente: la dimensión corporal de la pasividad zambraniana. Es éste el ámbito más radical de la experiencia fenomenológica de sí mismo; una región a la que el sujeto accede obliterando su conciencia trascendente y fusionándose consigo mismo en la inmersión psíquica del dormir más profundo. Una vez ahí, el yo casi cesa de ser yo, es un mero conato; o, mejor aún, es la posibilidad de su propio conato, pues ni siquiera experimenta la apetencia de salir de sí, esa labilidad que lo dispone, incluso dentro del sueño, a despertar a la conciencia plena. La máxima cercanía del sujeto a su cuerpo se refleja sobre todo en la esfera de lo temporal. De acuerdo con Zambrano, la experiencia de la duración durmiente parece anularse como temporalidad psíquica en el sueño profundo y fusionarse por su límite inferior con el biotempo, el correspondiente al organismo, que ya no es siquiera un seguimiento anodino, vacío de contenidos intencionales, sino un mero ritmo metabólico:

Está sumido [el durmiente] en la vida, sin tiempo propio, en el tiempo de la vida misma si en ella lo hay. Mas si lo hay él no lo puede medir ni contar. Sólo puede contarse a sí mismo como mecanismo viviente, a los latidos de su corazón, a su tiempo visceral que no es un tiempo disponible. El tiempo visceral es el latir mismo de la vida, o a lo menos con él se confunde; es su manifestación. Y el hombre que se dispone a dormir funde todos sus tiempos en el tiempo de la vida. Su latir se torna manifestación del latir elemental de la vida, se reúne en el concierto de todo lo viviente. (Zambrano 1992, 68).

La autora entiende este biotempo o “tiempo visceral” como el sustrato último de la constitución del sujeto, como el plano originario que faculta su emergencia, en la medida en que la visceralidad rítmica es manifestación del cuerpo al que la psique está ligada, y también en virtud de que el subsuelo corpóreo tiene cierto grado de alteridad anónima: como dije en páginas previas, el cuerpo zambrano es el reino de la preindividuación; esto quiere decir que la “carne” es materia disponible para originar la subjetividad, mas no aún materia dispuesta (en el sentido activo del adjetivo) pues solamente la psique es la sede del conato intencional, la propensión hacia la conciencia –por mucho que se trate de una protoforma que no logra discernir en sí lo noético de lo noemático, si bien lleva en sí el germen de ese discernimiento–. En virtud de todo esto es que Zambrano puede afirmar que: “no se hunde el hombre en el sueño, sino que queda alojado en él, abrigado, recogido. Desnudo y envuelto. Envuelto en la última envoltura que es el tiempo físico que lo recoge sin devorarlo” (*ibid.*, 70).

Ahora bien, es preciso insistir en que este lenguaje fiscalista no deja de ser un recurso retórico, y en que debemos entender la experiencia del sujeto fundido al cuerpo como fenomenalizada, por contradictorio que sea concebir *stricto sensu* un hecho fenomenológico, ya no solamente digamos anclado en un polo noético suturado a su correlato fenomenal (como ocurre en la estructura de la psique), sino que ni siquiera en potencia distingue tal polaridad, por tratarse en el caso de la carne de la situación de inmediatez inmanente absoluta. Como dice Paul Ricoeur:

Que la carne es lo más originariamente mío y la más próxima de todas las cosas; que su aptitud para sentir se manifiesta por privilegio en el tacto [...] estos rasgos primordiales hacen posible que la carne sea el órgano del querer, el soporte del libre movimiento; pero no puede decirse que son el objeto de una elección, de un querer. Yo, en cuanto este hombre: ésta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier iniciativa. Alteridad significa aquí primordialidad respecto a cualquier intención. A partir de esta alteridad yo puedo *reinar sobre*. Pero la primordialidad no es reino. La carne precede a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario. Es cierto que podemos caracterizarla por el “puedo”; pero precisamente “puedo” no deriva de “quiero”, sino que le da raíz. La carne es

el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras (*Leistungen*): ella es la materia (*hyle*) en cualquier objeto percibido, aprehendido. En una palabra, ella es el origen de toda “alteración de lo propio”. De éstas resulta que la ipseidad implica una alteridad “propia”, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne. (1990b, 360).

Dejemos pendiente hasta mejor ocasión la valencia de lo corpóreo como otredad de la identidad, y como ingrediente conformador específico de la ipseidad. Por lo pronto, se puede estar de acuerdo en que la carne es primordial: es territorio mas no reino; sólo se puede “reinar sobre” cuando está constituida la distancia fenomenológica; por ello, paradójicamente, el cuerpo es lo más “mío”, pero es tan mío que no acaba de tener dueño; es la pasividad completa, y, sin embargo, Ricoeur asigna a la carne, como lugar de las síntesis pasivas, el mismo estatuto preconsciente que Husserl al oscuro sustrato anímico y la filósofa andaluza a la psique como tal. Es decir, Ricoeur habla del cuerpo como “la más próxima de todas las cosas”, y lo más próximo indica todavía distancia, aun cuando esa distancia se piense en los términos de la conciencia “sorda” husserliana, o en los de la inmanencia psíquica de nuestra autora; sigue por lo tanto pendiente esclarecer por completo la índole de la carne zambraniana. Este asunto parece acumular perplejidades, al grado de lo aporético; sobre todo ésta: ¿cómo conciliar el dato primigenio del cuerpo con su facultad de abrir la estructura dual de la conciencia si la carne parece refractaria a la partición? Con ayuda de la fenomenología francesa; en específico, del pensamiento de Michel Henry.

Según las inquisiciones fenomenológicas sobre la constitución de la conciencia de este filósofo (que va un paso más allá de Husserl), lo que Henry llama “cuerpo subjetivo” o “cuerpo originario” es la instancia fundacional última; más que instancia, habría que llamarlo acto constituyente. En efecto, este cuerpo es sobre todo el hecho de la apercepción inmediata interna; está “predado” en una radicalidad preconsciente total. Henry se refiere a él como a “algo anterior que es perfectamente autosuficiente y que en

modo alguno exige la intervención de un juicio que lo exprese para alcanzar su plenitud, que es, pues, lo absolutamente concreto, es la ‘intuición inmediata’ o ‘apercepción interna’, es decir, la experiencia interna trascendental<sup>75</sup>.” (2007, 47), y al respecto propone:

...que el cuerpo se nos da en una experiencia interna trascendental, que el conocimiento que tenemos de él es verdaderamente un conocimiento originario y, por consiguiente, que el ser del cuerpo pertenece a la región ontológica donde son posibles y acontecen tales experiencias internas trascendentales, es decir, a la esfera de la subjetividad. El ser fenomenológico (es decir, originario, real y absoluto) del cuerpo es, pues, un ser subjetivo. Con ello se afirma asimismo la *inmanencia absoluta del cuerpo*, afirmación que implica el rechazo de todos los análisis presididos por la presuposición de que el cuerpo sea en su ser originario algo trascendente, la cual casi siempre viene implícita, pues, entre las muchas afirmaciones que se dan por sentadas, ocupa sin duda un lugar de honor aquella de que el cuerpo es una cosa, una realidad constituida y una parte del mundo. (2007, 94-95).

Hasta aquí parece que no se ha ganado nada nuevo, pero lo decisivo reside en el hecho de que el autor concede a la carne una doble valencia: por una parte, como acabamos de ver, el cuerpo es elemento de la apercepción inmediata; pero Henry también postula que esa certeza de sí originaria está espontáneamente abierta a la trascendencia. Esto último puede apreciarse en pasajes como éste:

Hemos así determinado el ser originario del cuerpo como perteneciente a la región donde acontece la revelación a uno mismo de la intencionalidad en el seno de la experiencia interna trascendental. Dado que pertenece a esta región de verdad originaria, el ser del movimiento subjetivo es una revelación inmediata de uno mismo a uno mismo, sin que tal ser se manifieste ante sí, con la mediación de una distancia fenomenológica, en el elemento del ser trascendente [...] Pero toda conciencia es conciencia de algo: la experiencia interna trascendental es siempre además una experiencia trascendente. Si el movimiento es verdaderamente una intencionalidad, es porque este movimiento es el lugar donde acontece la verdad originaria y en tal acontecer se nos anuncia además algo en la verdad del ser

---

<sup>75</sup> Henry utiliza el término “trascendental” en sentido kantiano, esto es, como algo que, sin estar dado en la experiencia, es condición de posibilidad suya. En palabras del propio Kant: “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (*Crp*, A 12. Las cursivas son de Kant). En el caso que nos ocupa, los trascendentales fenomenológicos son los constituyentes de la conciencia, no sus objetos intencionales. Por otro lado, confío en que la acepción fenomenológica de los términos inmanencia y trascendencia se haya aclarado espontáneamente sobre la marcha de las páginas previas; de no ser así, valga también esta nota para decir que lo inmanente remite al ámbito de lo propio subjetivo, y lo trascendente al referente externo al sujeto hacia el que apunta el acto intencional y que, *intra muros*, se da como correlato noemático.

trascendente. Sólo entonces habremos estado en lo cierto al afirmar que el ser del cuerpo es realmente el ser del conocimiento ontológico, pues, en su propia revelación a sí, también el ser del mundo se le manifestará. (*Ibid.*, 112).

Y, con mayor determinación, en este otro:

Al mismo tiempo que una experiencia interna trascendental, nuestro cuerpo es una experiencia trascendente. Precisamente porque el saber de sí del cuerpo originario no es un saber temático, *porque el “sí mismo” y la ipseidad del cuerpo no son la conclusión sino la condición de tal saber*, este saber no está cerrado sobre sí, no es el saber *de* sí mismo, sino el saber del ser trascendente en general. Encontramos aquí de nuevo el ser de la subjetividad absoluta en su raíz y en su estructura más profunda. Puesto que tal ser no está constituido, es un poder de constitución; puesto que se da a sí mismo, sin que en ese acto de darse a sí mismo aparezca en ningún momento en el elemento del ser trascendente, tal región del ser trascendente queda libre ante él y algo puede serle dado en ella. (*Ibid.*, 139).

Según esto, la indiscernibilidad del yo respecto a sí mismo en la experiencia del cuerpo subjetivo es la condición de posibilidad de la distancia fenomenológica, y ello es así justo porque, al no ser la apercepción inmanente un hecho temático (es decir, objetivado como correlato intencional), puede fungir como fundamento de todos los hechos temáticos. En otras palabras: la conciencia de objeto no está fundada en una autoconciencia o conciencia refleja previa, con la que compartiría la estructura de la tensión intencional (en el primer caso orientada “hacia fuera”; en el segundo, revertida “hacia adentro”), pues de ser así las cosas, la conciencia de objeto no sería más que una variante de la conciencia refleja, y en ésta otra hallaríamos establecida ya desde el principio la forma de la intencionalidad, en cuyo caso no se daría ni la inmanencia radical (pues la apercepción inmediata sería ya reflexiva), ni la trascendencia plena (pues toda orientación hacia el mundo sería subsidiaria de una orientación de la conciencia hacia sí misma, y entonces el “saber temático” estaría “cerrado sobre sí”). Por el contrario, en el pensamiento de Henry es indispensable para que haya conciencia que antes haya cuerpo, y que el cuerpo no sea consciente de sí en absoluto; sólo en virtud de la autodonación inconsciente del cuerpo puede éste mismo manifestarse como conciencia intencional:

Los poderes de mi cuerpo sólo me entregan, pues, el ser del mundo a condición de pertenecer a la esfera de la inmanencia absoluta, a condición de ser conocidos dentro de un conocimiento donde no interviene el concepto de mundo. Ahora bien, el conocimiento del mundo por el cuerpo y el conocimiento originario del cuerpo por sí mismo no son dos conocimientos diferentes, dado que el segundo es la sustancia misma del primero. La experiencia trascendente es, es en sí misma, una experiencia interna trascendental: la experiencia originaria es una experiencia en la que nos son presentes el ser del mundo y el ser del cuerpo, aunque el modo en que se efectúa esta presencia sea radicalmente diferente en cada caso: el cuerpo, en la inmanencia absoluta de la subjetividad; el mundo, en el elemento del ser trascendente. (*Ibid.*, 140).

En su radicalidad, la experiencia subjetiva es la del cuerpo (inmanente) y, en la del cuerpo, la del mundo (trascendente). Para describir este fenómeno con más precisión, Henry desdobra el concepto de cuerpo en un cuerpo originario, del que he venido hablando, y un cuerpo orgánico, que no es otra cosa que la hipóstasis del momento o aspecto trascendente del primer cuerpo<sup>76</sup>. *De facto*, sólo hay un cuerpo, el originario, dado en sus dos aspectos de una misma vez; con todo y que dichos aspectos son inseparables, en el plano del análisis se puede distinguir el momento aperceptivo del momento intencional, para con ello mostrar que el segundo momento es una prolongación de los poderes del primero. Así, el llamado cuerpo orgánico es:

una zona de intercambio entre la subjetividad y el ser [...] Tal zona de intercambio, a la que hemos dado el nombre de distancia fenomenológica, efectivamente existe, pero sabemos que requiere un fundamento y que ese fundamento reside justamente en la esencia de la verdad originaria de la subjetividad. La subjetividad no es, pues, un término que en sí mismo fuese abstracto, sino que, lejos de que encuentre su realidad y culminación en el ser trascendente del cuerpo orgánico al que está inmediatamente unida conforme a una relación trascendental, resulta ser en cambio el fundamento de tal ser que, en cuanto término hacia el que se trasciende, se nos presenta como su límite, si bien un límite que aún le pertenece. (*Ibid.*, 183).

Queda sólo un elemento por integrar a este modelo teórico: la temporalidad. Henry distingue el biotempo del cuerpo originario del nootempo del cuerpo orgánico; esta

---

<sup>76</sup> De hecho, la teoría de Henry distingue tres cuerpos: el originario, el orgánico (que expondré enseguida) y el objetivo –del que no me ocupó en este texto–: “que es objeto de una percepción exterior y que puede ser tema de estudio científico, es el único que reconoce la tradición filosófica, y precisamente esta concepción objetiva exclusiva es la que ha dado lugar a multitud de falsos problemas –en especial al célebre problema de la unión del alma y el cuerpo–, así como a muchas otras teorías que se esfuerzan, sin demasiado éxito, en resolverlos” (2007, 189).

distinción implica una jerarquía: el segundo modo temporal está constituido por el primero, lo cual significa que la *Zeitbewusstsein* está fundada en un sustrato que ya no puede concebirse como flujo, ni siquiera como el del subsuelo anímico husserliano, sino tan sólo como un brotar el tiempo directamente de la apercepción inmanente:

Esta unidad de mi ser a lo largo del tiempo constituida por la memoria requiere un fundamento. Tal fundamento es el hábito, o si lo preferimos, el ser mismo de mi cuerpo que precisamente hace posible el acto de memoración y que no es sino el ser del conocimiento ontológico entendido como el ser real de la pura posibilidad. Explicar la unidad del ego o del cuerpo a partir de la memoria es cometer un paralogismo, es explicar la unidad originaria por una facultad que, justo al contrario, se funda sobre tal unidad. Dicho en otras palabras, la unidad de nuestro ser no está constituida, no está arrancada al tiempo gracias al poder de nuestras protenciones y retenciones, sino que es inmanente al ser de nuestro conocimiento ontológico, se confunde con él, es precisamente aquello que hace de este ser el ser de un conocimiento ontológico. (*Ibid.*, 148).

En su forma originaria, entonces, la experiencia del tiempo no es la de una conciencia del fluir impresional-retencional, sino la de un sentimiento del mero estar el cuerpo dado a sí mismo, es “el borboteo interior del saber en cuanto tal saber es una vida” (*ibid.*, 232).

Si volvemos ahora de la mano del pensamiento de Henry al tópico de la psique zambraniana podemos entender mejor su configuración. Así como el cuerpo originario es al mismo tiempo concentración absoluta del yo en sí mismo y apertura intencional como cuerpo orgánico, el alma, para la andaluza, presenta una dualidad aspectual parecida: por una parte, está ligada a la vida como a su último sustrato, encapsulada en ella, o, mejor, fusionada con ella; la apercepción del sujeto zambraniano toca aquí su límite inferior; sabemos que la experiencia de este límite se da en un estado de inconciencia radical, como un mero sentir originario del yo previo a cualquier tensión intencional; estamos también al tanto de que el medio temporal en que ocurre esta experiencia no puede llamarse propiamente fenomenológico: es el tiempo de las vísceras, que tan solo se anuncia al sujeto o en el sujeto como un pulso, sin articularse

aún como flujo ininterrumpido, esto es, como duración. Pero la psique tiene también un segundo aspecto, según el cual ya está conformada como instancia fenomenal, pues se siente a sí misma correr en el río de la duración; este sentir secundario puede interpretarse como análogo al cuerpo orgánico de Henry, en la medida en que la vivencia de sí mismo como un fluir por el tiempo presupone ya, aun cuando en forma embrionaria, la distancia fenomenológica: no se olvide que en el dormir durativo el sujeto percibe su propio “pasar” o “ir monótonamente” (Zambrano 1992, 72) por un “tiempo vacante, extensión temporal sin movimiento que la ocupe” (*loc. cit.*), es decir, por un tiempo sin contenidos vivenciales en el que sin embargo un polo noético está abierto a los correlatos noemáticos aunque ellos no se den; alcanza aquí la psique su límite superior, su apertura a la conciencia plena; en contacto con este segundo límite, el sujeto se sitúa en el umbral que separa a la duración de la sucesión, es decir, a la temporalidad vacía constituida por síntesis pasivas –el flujo anímico husserliano– de la temporalidad de las síntesis activas operadas concientemente.

A propósito del segundo aspecto de la psique, el que la análoga con el cuerpo orgánico de Henry, añadiré aún una última cosa antes de cerrar esta sección del capítulo. En los primeros párrafos de este apartado me referí a la disponibilidad de la psique como depósito vivencial, tanto de los contenidos llegados a la conciencia “por el rabillo del ojo” –esto es, formando el contexto o trasfondo del foco destacado de la atención–, como también de los que fueron captados en esa desatención completa que Husserl llama conciencia “sorda” y Zambrano “ensueño”. Sabemos ya que, en su carácter de lecho de sedimentación vivencial, la psique es genéticamente anterior a los actos de captación intencional de la conciencia, por la sencilla razón de que en el pensamiento zambraniano el sujeto nace del alma, y la vigilia surge del dormir (en consonancia con el a priori antropológico: “el hombre duerme”); esto significa que el

alma como receptáculo precede a los actos de recepción. Ahora bien, no otra cosa piensa Henry del cuerpo orgánico como instancia subjetiva anterior a toda dación intencional:

El problema crucial de la relación de nuestras impresiones con su sede, esto es, con un lugar, recibe aquí solución, en la medida en que entendamos: a) que este lugar no es originariamente el espacio exterior, sino la extensión interior del cuerpo orgánico, es decir, el medio trascendente que el movimiento subjetivo despliega y que constituye el término del mismo; b) que por tanto *este lugar es conocido antes que las impresiones que vendrán a ocuparlo*, dando por sentado que el conocimiento de tal lugar no es un conocimiento representativo ni teórico, sino que es inmanente al movimiento y que le pertenece –lo que equivale a decir que ese espacio no es el espacio exterior, sino la “extensión interior”–; c) que la inserción de las impresiones en este medio trascendente desplegado y abierto para ellas por el movimiento subjetivo sólo es posible porque tales impresiones no son masas ciegas e irreducibles –pues en caso contrario no entenderíamos por qué vienen a alojarse precisamente en tal medio trascendente–, sino que están constituidas, es decir, sentidas, y, como hemos mostrado, el poder que las constituye y que es nuestro poder trascendental de sentir no difiere del ser originario del movimiento subjetivo. Dicho en otras palabras, en un mismo y único acto, yo despliego el medio trascendente del cuerpo orgánico que es el término de mi movimiento, y percibo las sensaciones internas como localizadas en ese medio y como pertenecientes a él. (*Ibid.*, 189. Las cursivas son de Henry).

De manera semejante, el alma zambraniana opera como sede de las vivencias, por mucho que no sea ella la instancia encargada de ejecutar los actos que constituyen los contenidos de la conciencia; la psique no es conciencia intencional, pero es la protoforma de esa conciencia. Lo digo una última vez: el alma es pasividad, pero pasividad activa<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Es muy improbable que Zambrano haya leído a Henry. No obstante, sí encontró una concepción fenomenológica de, en sus palabras, “una pre-vida donde [el sujeto] no se puede valer, donde la realidad no se le presenta, donde sólo se siente a sí mismo, a su propia respiración, al latir de su corazón, al delicado esfuerzo de sus vísceras, donde sólo tiene el rumor inaudible de sus entrañas; la tensión que es consustancial a toda vida y ese apretarse sobre sí mismo en la unidad que es el ser humano” (1992, 66), en la noción de “impulso afectivo” de Max Scheler. Escribe al respecto el filósofo alemán: “El grado *ínfimo* de lo psíquico, o sea, de lo que se presenta objetivamente (o por fuera) como ‘ser vivo’ y subjetivamente (o por dentro) como ‘alma’, y a la vez el vapor que lo mueve *todo*, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales, suministrando la energía a los actos más puros del pensamiento y a los actos más tiernos de radiante bondad es el *impulso afectivo* sin conciencia, ni sensación, ni representación. Como la misma palabra ‘impulso’ indica, en él no se distinguen todavía el ‘sentimiento’ y el ‘instinto’ que, como tal, tiene siempre una orientación y finalidad específica ‘hacia’ algo, por ejemplo, hacia el alimento, hacia la satisfacción sexual, etc. Una mera ‘dirección hacia’ y ‘desviación de’ (por ejemplo, de la luz), un placer y un padecer sin objeto, son los dos únicos estados del impulso afectivo” (1997, 28. Las cursivas son suyas). Así como en Zambrano toda la energía del sujeto proviene de su más primigenio estrato psíquico, en el pensamiento de Scheler las formas complejas de organización de lo

### 3. *La trascendencia de la conciencia*

En este apartado recupero el tópico del tiempo sucesivo, estudiado en II, 3.1, con el propósito de pensar de nuevo las condiciones de la vigilia y de la conciencia consustancial a ese estado. Me interesa destacar dos asuntos: el carácter discreto de la sucesión respecto del continuo de la duración, y el hecho, asociado a esta separación, de que la conciencia zambraniana sostiene con la psique una relación ambivalente de oposición y asimilación, lo cual tiene consecuencias considerables en la estructura de la ipseidad de este sujeto que, alternativamente, duerme y se mantiene despierto.

#### 3.1 *El rango atencional de la conciencia*

En el estado de vigilia el yo comparece ante a la realidad gracias a que está constituido como conciencia, es decir, a que ha logrado la distancia fenomenológica que lo posiciona frente a y lo dirige hacia los objetos trascendentes que el mundo le ofrece y que él fenomenaliza en forma de vivencias, vivencias que se ordenan como una corriente que discurre en el cauce de la *Zeitbewusstsein*. Este fluir no resulta de una sola captación continua retencionalmente ilimitada, sino que es más bien una serie de actos impresionales-retencionales articulada en cadenas de contenidos noemáticos para las que cada acto constituyente es un eslabón. En la sucesión, el sujeto “vive estando presente, en un presente que es estar presentándose, sosteniéndose en ese presente que se reitera en actos ininterrumpidos: se sucede a sí mismo” (Zambrano 1992, 37). En la vigilia consciente, dice la autora, el sujeto “comparece”, es decir, emerge de la psique a la trascendencia del mundo, y ejecuta su comparecencia sostenidamente, mediante el

---

vivo extraen de la aparentemente modesta pero poderosa inferioridad del impulso vital su fuerza para existir. Como indica Moreno Sanz: “A través de esta visión de abajo hacia arriba Scheler enunciará su principio de la potencia primaria de los estratos inferiores de la vida y la *impotencia* e *inercia* de las formas superiores del ser y su total dependencia de las fuerzas inferiores.” (*Op. cit.*, vol. II, 388-389). Véase también: Revilla 2008.

ejercicio reiterado de la intencionalidad; su apercepción, ahora, ya no es inmediata ni “sorda”, en la medida en que implica la dualidad polar *cogito-cogitatum*, y el polo noemático se satura en cada uno de sus actos; de ahí esa “tensión para mantenerse en estado coherente, en una unidad que reúne y alza, que hace emerger su presencia como salida de un fondo donde naturalmente tendiese a volver” (*ibid.*, 37). Y, en efecto, periódicamente vuelve el yo a ese fondo, cada vez que duerme; empero, mientras se mantiene despierto, su lugar “ha de ser tal que permita el correr del tiempo sucesivo, que empuje a la conciencia a generarlo por un movimiento intermitente” (*ibid.*, 109). Con todo, este esfuerzo por comportarse intencionalmente está limitado por la contratendencia del yo a fundirse en la inmediatez de la psique; por ello, nunca hay para el sujeto zambraniano conciencia plena:

Es así la vigilia un equilibrio que amenaza perderse en cada instante, sostenido por la tensión y el esfuerzo del sujeto solicitado contemporáneamente por las dos zonas en que la claridad escinde su ser, el ser que tiene a su cargo. En ella el sujeto ejerce su función primaria de separar y oponer el mundo de los objetos –zona de claridad consciente– y el mundo que queda oculto, el mundo subjetivo. Y paradójicamente, cuando la claridad que arroja la conciencia sobre lo real se acerca más a la transparencia, a la diafanidad, la realidad parece representársele más por sí misma, con entera independencia, como objeto. El sujeto entonces se libera temporalmente de la adhesión y del peso de lo subjetivo, del mundo en sombra. Mas pasado un cierto tiempo se le agudiza el sentir de su diferencia con ello; lo ve cuanto más objeto más extraño, más opaco e incognoscible. Es el dintel del conocimiento, su drama. (*Ibid.*, 40).

Ocurre con el sujeto en vigilia algo muy peculiar: si intenta sostener la atención frente a un objeto temporal sin dejarlo escapar o difuminarse del campo del tiempo por la puerta trasera de la retención, parece comprometerse en un trabajo intencional para el que no está facultado, de lo cual derivan dos efectos: a) el enrarecimiento de la vivencia de dicho objeto, forzosamente sostenida en el presente, una vivencia que se desnaturaliza porque el yo trata de que no se convierta en sedimento, de que no “caiga” en la psique; b) el enrarecimiento del sujeto mismo respecto de su sustrato anímico, una

distorsión de su estructura integral motivada por la sobresaturación anómala del polo intencionado. Estos dos efectos merecen un análisis más detallado.

En primera instancia, en el caso del objeto “sobreatendido”, comprender la sobresaturación anómala de la conciencia temporal presupone tener presente la ley de constitución de los contenidos noemáticos. En palabras de Blumenberg:

Cada *cogito* tiene su *cogitatum*, está relacionado con él en el modo de la intencionalidad en tanto relacionado con la unidad de la multiplicidad de sus datos, afecciones, impresiones originarias. El *cogitatum* regula el proceder del *cogito* según sus requisitos inmanentes de sentido, en tanto objeto que pertenece a un tipo determinado y exclusivo de aprehensibilidad. Precisamente por eso es que acto y objeto, noesis y noema son correlativos a priori. Pero el sentido del objeto no sólo regula el procedimiento del acto de conciencia, sino también el “tramo” de conciencia del que se sirve para su constitución y que “llena” mediante una simetría coherente de retención y protención. El *cogitatum* es la regla que define qué se le presenta como dado a la conciencia, qué puede ser abarcado en su presente, simplemente porque “defiende” su requisito de sentido contra la corriente permanente de impresiones originarias frescas que “expelen” hacia el *ya no*, es decir, que lo mantiene en el *recién todavía*, y no deja que lo expelan de allí. (2011b, 132).

De acuerdo con esto, “un nuevo *cogitatum* [...] implica nuevos requisitos de sentido de la relación entre objeto y acto, entre noema y noesis. Pero eso forzosamente implica que la reflexión corte e interrumpa la retención a cuyo acto objetivo [...] se dirige” (*loc. cit.*). Así, una conciencia forzada a extender el horizonte retencional persistiría en una captación objetual presente que impediría la entrada de nuevos datos por el umbral impresional, y el resultado de ese taponamiento obstruiría el proceso de sedimentación o hundimiento de los contenidos ya captados; así, el yo deformaría el objeto en su afán por reconducirlo a la “entrada” de la conciencia.

Colateralmente, y en segunda instancia, un sujeto que procediera de este modo con sus objetos estaría tratando en vano de rebasar las fronteras de su campo temporal y, con ello, de comportarse no como una “conciencia limitada fácticamente según la analogía del horizonte” (*ibid.*, 133), sino como una susceptible de “retención ilimitada” (*ibid.*, 133). De ser éste el caso, en su intento de prolongación retencional infinita la

conciencia sobresaturada acabaría por fusionarse con el objeto “sobreatendido” y, en esa especie de arrobo, vería diluida la distancia fenomenológica y alcanzaría insospechadamente la condición de la inmanencia psíquica, aun cuando en plena vigilia.

Es justo por eso que María Zambrano advierte:

En la vigilia el sujeto está entre la zona de claridad y la de sombra: acechado por la una y un tanto ofuscado por la otra, participa en las dos sin anegarse en ninguna: emerge, sobresale como algo impar, amenazado, sí, mas que nunca podrá ser anulado. Por ello media y transmite, hace pasar claridad a oscuridad y a la inversa. Pero antes opone una a otra; distingue. Pues sin distinción la zona de claridad vendría a sumirse no en la oscuridad, como sucede cuando cae en el sueño, sino que conservando su claridad se cerraría el círculo mágico de la luz, como en el sueño se cierra el círculo mágico de la oscuridad. La vigilia total no sería vigilia sino una clase superior de sueño [...] Para mantenerse en la vigilia ha de mantener la oposición y sobre ella actuar mediando. Ha de contener la resistencia de la zona en sombra. (1992, 39).

Dicho en otras palabras: si el sujeto insiste en postergar la escansión iterativa de la intencionalidad que le da su contextura a la vigilia, el nootiempos sucesivo muta en la continuidad de la duración, y la conciencia desvinculada de la psique –negada a comunicar al alma el residuo periódico de sus captaciones vivenciales– comienza, irónicamente, a comportarse como si estuviera dormida. Bien lo decía Macedonio Fernández: No toda es vigilia la de los ojos abiertos.

Veamos ahora las implicaciones del hecho de que la conciencia se interrumpa de vez en vez, de que la vigilia dé paso al sueño. Se trata también de una escansión, aunque ya no de los contenidos atendidos, sino del dispositivo que constituye los contenidos. Con todo, hay un cierto isomorfismo entre las dos interrupciones: al dormir, la conciencia suspende un tramo de su actividad constitutiva de vivencias, suspensión que reproduce a gran escala la sucesión de actos discretos que forman la cadena atencional.

Para María Zambrano “el dormir no es sólo función, sino estado: el otro estado de la vigilia, su sombra. Sombra que pudiera muy bien ser su tiniebla originaria” (1992, 55).

En virtud de ello, volver a la vigilia desde la matriz psíquica equivale a un comienzo

abrupto de una nueva serie de actos de conciencia: “Entramos a la vigilia por el despertar, que es cosa de un instante. Irrumpimos en ella como si desde algún oscuro lugar alguien, algo, una mano desconocida nos hubiera hacia ella lanzado despegándonos, desprendiéndonos violentamente de un estado natural en el que quedaríamos sin ese impulso exterior” (*ibid.*, 56). Como indica Hans Blumenberg, despertar tiene algo de milagroso para un sujeto cuya conciencia, si bien no puede funcionar sin escansiones reiterativas del flujo impresional-retencional, al menos aspira a esa idealidad aunque sea en la forma de un sostenido permanecer en el tiempo sucesivo; una idealidad, digamos, insomne:

Emerjo del sueño como si yo nunca hubiese existido. Sólo una dudosa minucia me impide ser este neófito de la existencia: mis recuerdos y los de los otros sobre mí. Hay circunstancias, entorno, cosas que no se avienen a hacer como si yo hubiera aparecido por primera vez entre ellas. Yo las conozco, ellas me conocen. Por tanto, tiene su sentido que los demás me saluden, como yo a ellos, cuando nos encontramos por la mañana o a lo largo del día. Para ello sólo es necesario “formar parte” en el más lato de los sentidos, de ningún modo hay que tener una intimidad especial: para un ser como el hombre –que puede dormir tan profundamente que la conexión con su “vida anterior” no le parece evidente– la situación normal del haber-estado-ya precisa de la existencia de testigos. No se trata sencillamente de un etcétera. Se vuelve en sí: esto es increíble. Cada despertar es una resurrección, porque todo está en contra de que la conciencia se haya abandonado a su interrupción: se define por ser aquello que no soporta las interrupciones. Lo que se muestra como patología del insomnio es más bien la normalidad victoriosa de la existencia como “cura” de sí. (2002, 142).

Con parecido estupor, Zambrano constata que el sujeto “abre los ojos y ya está aquí despierto, nacido. No regresa de la muerte, regresa de algo anterior a la vida completa, de una pre-vida donde no se puede valer, donde la realidad no se le presenta, donde sólo se siente a sí mismo” (1992, 66). Ahora bien, este violento volver en sí, que se repite periódicamente, según la alternancia del dormir y el estar despierto, que reintegra al sujeto a su actividad consciente de vigilia después de un lapso de hundimiento en el subsuelo duracional de la psique, equivale cada vez a un nacimiento parcial, a un recomienzo reiterado de la vida despierta, lo cual pone en evidencia cuán frágil es la

estructura de la ipseidad del sujeto zambraniano, pues en ella se dan dos continuidades: la de la duración psíquica, ininterrumpida pero vivencialmente opaca, y la de la sucesión consciente, rica en contenidos pero sometida a desconexiones periódicas.

Respecto de su vida, dice la autora que el hombre se mantiene:

no habitándola por completo, no enseñoreándola por entero, enseñoreándola sí, para disponer de ella, para extraer de ella un asunto, un argumento, *una continuidad en suma bien diferenciada de la continuidad vivida: tratando a su vida como un continuo del que se extrae una continuidad establecida, lograda a través de la discontinuidad y aun de la alteración temporal.* (*Ibid.*, 28. Las cursivas son mías).

Vivir de esta manera significa entonces poder comenzar de nuevo con cada despertar y, a la vez, ser capaz de suturar cada recomienzo “diurno” con cada abrupto final “nocturno”. Estos comienzos, finales, cesuras y suturas le dan a la ipseidad del sujeto zambraniano su perfil particular.

### *3.2 Los límites constitutivos de la ipseidad*

El comienzo y el fin del sujeto empírico no pueden ser objetos de conciencia. Bien dice Blumenberg que “del nacimiento y la muerte, el sujeto se entera indirectamente, por otros y de otros” (2011b, 134); en la misma tesitura Ricoeur señala: “la memoria se pierde en las brumas de la infancia; mi nacimiento y, con mayor razón, el acto por el que he sido concebido pertenecen más a la historia de los demás, en este caso a la de mis padres, que a mí mismo. Y la muerte sólo será final en el relato de los que me sobrevivan” (1990b, 163). A fin de cuentas, el campo de la conciencia no sólo es incapaz de abarcar la extensión del territorio de la psique, sobre el que está montado, sino tampoco el ámbito completo de la vida del cuerpo.

La posibilidad de constituir un comienzo reside para la conciencia más bien en el espacio trascendental de la articulación del presente impresional-retencional dentro de su campo de tiempo, y esta posibilidad es independiente de los contenidos vivenciales

específicos hacia los que el sujeto esté orientado en cualquier circunstancia de su devenir: de cierta manera, la conciencia es siempre comienzo estructural de un “ahora”, mas de uno que se remite al “en cualquier momento” del decurso vivencial. Ese ahora, desde luego, no es un punto, sino el foco del campo de tiempo retencional-protencional, y está ligado a un antes y un después que forman su perímetro inmediato; sin embargo, su localización reflexiva en el decurso biográfico se supedita a los actos intencionales de segundo grado de la rememoración. Con todo, el sujeto no está enteramente en poder de su propia historia. Como señala Enzo Paci a propósito del pasado vivido:

Le passé est couvert: il faut le découvrir. Or, cette découverte est possible si l'analyse phénoménologique découvre l'histoire oubliée du sujet, de la monade. Cette histoire a son commencement dans la naissance que je ne peux jamais rappeler et représentifier en tant que commencement. Je ne me rapelle pas ma naissance et, par conséquent, je ne me rapelle pas la première liaison de mon “Ego” propre avec l'autre, ce que Husserl [...] appelle “la première Einfühlung”. L'originel –et cela doit être toujours rapellé mais ne l'est pas toujours par les phénoménologues– a donc deux aspects: 1<sup>o</sup> il est avant tout et primordialement le présent où le tout a son origine, car ce n'est que dans le présent que j'ai la conscience et parce que du présent seulement partent les lignes qui vont vers le passé et vers l'avenir; 2<sup>o</sup> il est l'origine temporelle individuée et précise dans laquelle, avec la naissance, une monade commence dans le temps. (1967, 160).

Desde el punto de vista fenomenológico, entonces, el yo tiene dos orígenes: uno absoluto y empírico, que lo liga al mundo de la vida a través de la “encarnación”; y otro, trascendental, que es un *presentificar iterativo*, constituido por el acto reiterado de la intencionalidad impresional-retencional, pero que se revela incapaz de abarcar en un solo acto noético el continuo completo de la corriente vivencial. Sin embargo, la conciencia cuenta con las “funciones sustitutas” del recuerdo y la expectativa para solventar el hecho de que “no se puede mantener el contínuum creado por la retención y la protención en torno a la impresión originaria” (Blumenberg 2011b, 135). La pregunta es ahora si estos sucedáneos están a la altura de lo que intentan remediar.

En ciertos pasajes de *Ideas II*, un Husserl “optimista” afirma que:

El yo puro uno está constituido como unidad con referencia a esta unidad de la corriente, esto es, puede hallarse como idéntico en su curso. Puede por tanto mirar atrás, en recuerdos, las cogitaciones anteriores y hacerse conciente de sí como el sujeto de estas cogitaciones recordadas. Ya en ello hay una especie de consecuencia del yo. Pues un yo “estable y permanente” no podría constituirse si no se constituyera una corriente de vivencias estable y permanente, o sea, si las unidades de vivencias originariamente constituidas no fueran acogibles de nuevo, si no fueran capaces de presentarse de nuevo en recuerdos, y presentarse con la asunción de su cualidad de ser (como existentes en el tiempo inmanente) (2005, 150).

De acuerdo con esto, las capacidades del recuerdo secundario garantizan la recuperación vivencial plena de lo dado en la captación primaria; en términos llanos, se le confiere a la memoria la facultad de regenerar sin déficit el pasado vivido. Sin embargo, en otros lugares de la obra, el filósofo enfoca las cosas de diferente modo:

Las vivencias en el flujo de conciencia tienen su esencia absolutamente propia, portan su individuación en sí mismas. ¿Pueden las vivencias ser iguales: pueden ser absolutamente iguales en un flujo de conciencia? [...] Una vivencia ahora y “la misma” vivencia después “meramente repetida”, ¿puede ésta ser la misma según su entera consistencia esencial? En el ahora, la conciencia tiene una consistencia vivencial originaria y un horizonte de lo pasado, de lo que en el ahora está representado en forma de un horizonte de vivencias del “recuerdo primario”, de la retención en sus continuas variaciones-interpenetraciones. ¿Es este medio vivencial indiferente para la vivencia que se presenta originariamente, por ejemplo, para un nuevo dato de sensación? Si no, entonces ahí tenemos ya una diferencia. Pues en el después este medio es distinto. (*Ibid.*, 349).

Si, según esto otro, cualquier vivencia está contextualizada en un horizonte retencional único e insustituible, no hay entonces dos vivencias iguales; si las vivencias son irrepetibles, en consecuencia ya no es dable la restitución completa de un tramo de la corriente vivencial en el acto de “representificación” (*Wiedervergegenwärtigung*) de la memoria, en la medida en que recordar o “reproducir” lo pasado es una forma de repetición (*Wiederholung*). Dicho de otra manera, toda captación impresional-retencional es intencionalidad de primer grado, y está estructuralmente ligada según el antes y el después al contexto de la corriente en que tal aprehensión se ejecuta; en cambio, la captación de segundo grado operada por el recuerdo selecciona y separa de

su contexto originario un tramo de contenidos, y por ello mismo no puede reproducirlo según las líneas de sentido que lo unían con su antes y su después originarios. Como señala Blumenberg:

Si se parte de la identidad formal, ésta hace evidente tanto para cada recuerdo como para el contínuum del tiempo no recordado que su sujeto no sólo no es idéntico al de cada uno de sus posibles recuerdos, sino también al de su pasado no recordado en tanto el suyo propio [...] aquel sujeto también es [formalmente] idéntico al de su futuro no articulado en expectativas, parcialmente ya imaginado [...] Ni este recurso ni esta anticipación cambian en algo el hecho de que no se puede “alcanzar” el recuerdo mediante la retención ni la expectativa mediante la protención, es decir que no puede haber transiciones ni producciones que recuperen contextos no discretos. (*Ibid.*, 129-130).

En suma, ni en el esfuerzo aperceptivo máximo de recordar “tal como fue” no sólo lo que se vivenció, sino cómo se asimiló reflexivamente entonces lo vivenciado, puede el sujeto recuperar íntegros los contenidos de su pasado: “La identidad trascendental es una identidad formal. En cada recuerdo puedo tener la certeza de que el yo recordado ha sido tan capaz de reflexión trascendental de su certeza de sí como el yo actual que recuerda [...] No obstante, el yo que recuerda no puede repetir esa reflexión, no puede presentizarla, es decir, no puede llevarla a cabo en lugar del yo recordado.” (*Ibid.*, 131). Así las cosas, la rememoración es un recurso deficitario comparado con la retención, y por ello Blumenberg se refiere a la primera como “una falta de autenticidad de la conciencia, su debilidad para ser completamente ella misma” (*ibid.*, 139). Con todo, este límite también significa para la conciencia “su capacidad de reconstruirse” (*loc. cit.*), en la medida en que la imperfección del recuerdo –y, por extensión, la de la expectativa– constituyen “la inmunidad por excelencia contra las variantes de lo siempre igual” (*ibid.*, 138).

De esta debilidad de la conciencia está María Zambrano muy al tanto cuando constata que inclusive los actos intencionales primarios, los del sujeto en vigilia, arrojan un residuo, una “masa de vivencias no elegidas [...] por la claridad de la conciencia, fuera

del tiempo, bajo el tiempo, en los infiernos de la temporalidad” (1992, 81); pero sobre todo por el hecho de que, en su filosofía, la rememoración no está confiada a la actividad noética del yo despierto –incapaz de recuperar a voluntad sus vivencias sedimentadas (contra lo que el filósofo moravo llegó a pensar), de “enviarle su mirada a todo lo que pueda precisamente recibir el rayo de la función-del-yo [...] hacia todo lo constituido en el flujo de la conciencia” (Husserl 2005, 145)– sino a la del yo que sueña. En el caso de la filósofa andaluza, el más apto rememorar es onírico, como veremos en el próximo apartado.

Antes de pasar a él, empero, debo volver a lo dicho al principio de este subinciso. Podemos entender ahora cómo la debilidad consustancial de la memoria revela con la mayor virulencia la imposibilidad de una autodonación completa del sujeto. No se trata nada más de que por los extremos fácticos del nacer y del morir el yo sea incapaz de alcanzarse, sino de que ni siquiera puede recrear un análogo biográfico cabal de su tiempo vivido. Con todo, el ser humano está estructurado como ipseidad: es susceptible de reconocerse, pese a la imperfección de la memoria, en los acontecimientos de su pasado, así como también tiene el poder de mantener su palabra o su promesa pese a las vicisitudes ocurridas entre el presente del prometer y el futuro del responder por lo prometido; aunque no esté en posesión de su principio ni de su final y tenga “mala memoria”, hay en el yo un grado de iniciativa, de afectarse a sí mismo (y a otros) mediante acciones ejecutadas en el mundo intersubjetivo de la vida: “La iniciativa, diremos, es una *intervención* del agente de la acción en el transcurso del mundo, que *causa*, efectivamente, cambios en el mundo” (Ricoeur 1990b, 101).

Tener iniciativa significa, en último análisis, ser capaz de empezar; entonces ¿cómo puede empezar algo un sujeto que no es dueño de su propio comienzo? Ricoeur aborda el problema desde una perspectiva kantiana:

Distingue Kant dos clases de comienzos; uno que sería el comienzo del mundo, y otro, que es un comienzo en medio del transcurso del mundo; este último es el de la libertad. Ahora bien, admite Kant que ahí está la fuente de un malentendido: ¿no hemos llamado, anteriormente, absoluta, es decir, no relativa, a la espontaneidad? ¿Cómo podemos hablar ahora de un comienzo “relativamente primero” [...] Respuesta: comienzo absoluto en consideración a una serie particular de acontecimientos, la libertad no es más que comienzo relativo en consideración a todo el transcurso del mundo. Kant precisa: “No hablamos aquí de un comienzo absolutamente primero desde el punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal” [...] Esta distinción entre comienzo *del* mundo y comienzo *en* el mundo es esencial para la noción de comienzo práctico tomada desde el punto de vista de su función de integración<sup>78</sup>. (95-96)

<sup>78</sup> En efecto, en la sección de la *Crítica de la razón pura* dedicada a la tercera antinomia de la razón pura –esto es, al conflicto trascendental entre la libertad y la necesidad– Kant contrapone la tesis de que “la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad” (A 444, B 472), a la antítesis según la cual “no hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (A 445, B 473). En defensa de la tesis, el autor afirma que, según el postulado de una legalidad natural exclusiva: “todo cuanto sucede presupone un estado previo al que sigue inevitablemente de acuerdo con una regla” (*loc. cit.*), lo cual anula la posibilidad de un comienzo absoluto por obra de una regresión al infinito; así, “si todo sucede, pues, sólo según las leyes de la naturaleza, no hay más que comienzos subalternos, nunca un primer comienzo. En consecuencia, jamás se completa la serie por el lado de las causas derivadas unas de otras” (A 446, B 474); en aras de evitar la regresión “debemos suponer una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental. Si falta ésta, nunca es completa la serie de los fenómenos por el lado de las causas, ni siquiera en el curso de la naturaleza” (*loc. cit.* Las cursivas siempre son de Kant). A favor de la antítesis, el filósofo explica que la idea de libertad o comienzo absoluto resulta incompatible con la de encadenamiento causal y conduce a una ausencia de legalidad, pues “una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias [...] no sólo comenzará [...] una serie en virtud de esa espontaneidad, sino la determinación de ésta para producirla. En otras palabras, comenzará absolutamente la causalidad, de suerte que no habrá nada previo que permita determinar mediante leyes constantes el acto que se está produciendo” (A 445, B 473). En consecuencia, “la libertad trascendental se opone a la ley de causalidad” (A 447, B 475) porque es un hecho que “nos libera de la *coacción* de las reglas, pero también del *hilo conductor* que todas ellas representan” (*loc. cit.*). La solución de la antinomia depende de una redistribución de los conceptos de libertad y necesidad en planos diferentes del ser, según la cual la concatenación férrea e infinita de las causas en la legalidad naturalidad impera sólo en el ámbito sensible del mundo de los fenómenos, mientras que la libertad es vigente en la región inteligible de lo noumenal. Como se sabe, en la antropología kantiana el hombre es fenómeno en la medida en que su entendimiento y su facultad de conocer están sometidos a las leyes “naturales” –que no son otra cosa que reglas categoriales de constitución de la experiencia posible–, pero nómeno en tanto que voluntad y facultad de desear, pues la razón se da a sí misma su propia ley de conducta sin la mediación de la sensibilidad, de manera tal que la deliberación nouménica puede convertirse en acción fenoménica. Por ello, a propósito de la tercera antinomia, Kant afirma sobre el sujeto: “si aquello que en el mundo sensible ha de ser considerado como fenómeno posee en sí mismo una facultad que no sea objeto de la intuición sensible, pero que le permita ser causa de fenómenos, entonces podemos considerar la *causalidad* de ese ser desde dos puntos de vista distintos: en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como *inteligible* por su acción; en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como *sensible* por sus efectos.” (A 538, B 566). En consecuencia, “desde el punto de vista de su carácter empírico, ese sujeto [...] no sería más que una parte del mundo sensible, y sus efectos derivarían indefectiblemente de la naturaleza como deriva cualquier otro fenómeno [...] Desde el punto de vista de su carácter inteligible, en cambio [...] debería ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos.” (A 540-541, B 568-569). En concordancia con esto, y ya por último, el autor señala: “Sería perfectamente correcto decir que ese ser inicia por *sí mismo* sus efectos en el mundo sensible sin que la acción comience *en él*; y eso sería válido sin que los efectos tuvieran que comenzar por sí mismos en ese mismo mundo sensible, donde siempre se hallan efectivamente predeterminados por condiciones

En efecto, para Kant no es incongruente pensar la posibilidad de un comienzo absoluto de un curso de acción subjetiva en el devenir sin principio ni fin de un mundo que excede al individuo, siempre y cuando se entienda la iniciativa como una “inserción de influencia restringida” de la causalidad inteligible del yo en la concatenación general de los hechos del mundo; además, hay que admitir la otra cara de esa restricción: en cuanto actúa, el yo libre sólo queda parcialmente en control de las consecuencias de su actuar. Desde la perspectiva kantiana, esto último sucede porque, en el momento en que las deliberaciones nouméticas se convierten en manifestaciones fenoménicas, se ven sometidas a las leyes del devenir empírico, lo cual conlleva, no sólo que las consecuencias de las propias acciones escapen a la voluntad del agente, sino que el propio acto voluntario se objetive en el mundo y sólo pueda ser pensado como contenido sensible dado al intelecto a través de la intuición empírica<sup>79</sup>. Dicho lo mismo en el lenguaje de la fenomenología: por más que todo acto del sujeto pueda brotar de la inmanencia de ese “cuerpo orgánico” del que habla Michel Henry, su destino es cumplirse en la trascendencia del mundo, y por ello: a) no emerge inmediatamente a la conciencia desde el ámbito de lo “predado”, sino que más bien llega a ella “desde fuera” como contenido noemático, es decir, constituido como vivencia intencional, y b) como es ley estructural de las vivencias el que su horizonte retencional se desvanezca, tal acto

---

empíricas anteriores, aunque sólo a través de su carácter empírico [...] De esta forma, libertad y naturaleza coexistirían en los mismos actos sin contradecirse” (A 541, B569).

<sup>79</sup> Kant abunda sobre esta “paradoja” –según la cual “no *me conozco tal como soy*, sino sólo como me manifiesto a mí mismo. Por consiguiente, la conciencia de sí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo” (Cp, B 158)– en la “Estética trascendental” (B 67-69) y en la segunda versión de la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” (B 153-159) de la *Crítica de la razón pura*. Se trata de la problemática de la autoafección (*Selbstaffektion*), sobre la que han corrido ríos de tinta. Kant explica: “Existo como inteligencia que es consciente sólo de su facultad de combinación, pero sometida, en lo relativo a la variedad que ha de combinar, a una condición restrictiva llamada sentido interno. La restricción consiste en que la inteligencia sólo puede hacer intuíble esa combinación de acuerdo con relaciones temporales que se hallan completamente fuera de los conceptos del entendimiento propiamente dichos y en que, consiguientemente, sólo puede conocerse a sí misma tal como se manifiesta con respecto a una intuición (que no puede ser intelectual ni venir dada por el entendimiento), no tal como se conocería a sí misma si su *intuición* fuera intelectual” (B 159). Una exposición concisa del tópico de la autoafección puede leerse en Deleuze 2008, 76-81.

sólo es recuperable reflexivamente en el plano secundario de la rememoración, con todas las desventajas que ello implica. En otros términos: cada vez que el yo actúa, se trasciende en sus actos, se apercibe de los mismos según la mediación de la distancia fenomenológica y, por último, se dispersa en las huellas desvanecidas de sus vivencias en el flujo del nootempo; sus iniciativas son entonces comienzos absolutos de series temporales, pero tienden a “perdersé de vista” como tales iniciativas. Ante un panorama tan desalentador, ¿cómo articular con un poco más de solidez la ipseidad? Haciendo de la necesidad virtud, es decir, fortaleciendo el alcance del recuerdo secundario, de la memoria, mediante el recurso a la narratividad.

Ricoeur reconoce que “es preciso que la vida sea recopilada para que pueda colocarse bajo el enfoque de la verdadera vida. Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular, no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada” (1990b, 162); pero también sabe de la debilidad de la conciencia para ejercer esa labor compilatoria. Con todo, queda el recurso a la construcción de esa vida como relato, esa vida que a simple vista es un mero conjunto desarticulado de acciones casi anónimas, surgidas de un agente demasiado limitado como para reivindicar la “autoría” de las mismas. Pero si el sujeto memorioso se asume como narrador de los hechos de los que fue personaje, protagonista o no, las cosas toman otro cariz:

De esta correlación *entre* acción y personaje del relato se deriva una dialéctica *interna* del personaje, que es el corolario exacto de la dialéctica de concordancia y de discordancia desplegada por la construcción de la trama de la acción. La dialéctica consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de la discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la van señalando (encuentros, accidentes, etc.); la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje. Así el azar se cambia en destino. Y la identidad del personaje, que podemos decir “puesto en trama”, sólo se deja comprender bajo el signo de esta dialéctica [...] La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el

régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje. (*Ibid.* 147).

En este orden de asuntos, vale la pena volver al ámbito del pensamiento de la andaluza y explorar una vez más la forma en que el sujeto zambraniano alcanza su constitución narrativa, cómo se “pone en trama”. Sabemos que no lo hace despierto, ni totalmente dormido, sino soñando.

#### 4. Pasividad y trascendencia: la mediación del soñar

A diferencia de lo ocurrido en el dormir, en el soñar el sujeto accede a un grado más activo de pasividad, en la medida en que es capaz de contenidos noemáticos, a los que Zambrano se refiere como a un “desfile de las imágenes” (1992, 135). En virtud de ello, la autora afirma:

En los sueños, pues, aparece un cierto comportamiento del sujeto, y en este sentido hasta cabe hablar de una cierta ética del soñar o de una ética en sueños, que no pueden referirse en principio a la calidad, ni aun a la significación de las imágenes que la tengan, sino al comportamiento del sujeto privado de tiempo, a la acción que en tal desvalimiento intenta realizar, a cómo acepta su esclavitud y a cómo se mueve aun sin poder moverse. (*Ibid.*, 20).

El sujeto ejerce aquí la aprehensión intencional, pero no puede hacerlo en condiciones óptimas, porque los sueños carecen del carácter sucesivo del tiempo de la vigilia, lo cual repercute en la estructura del actuar noético, desprovisto ahora de la facultad de proveer de horizonte y hundimiento retencional a las vivencias atendidas (que en este caso resurgen de la psique), de manera que éstas se acumulan en el campo impresional del “presente ensanchado” (*vid. supra* II, 3.3), coligándose “de modo inerte, sin límite, tendiendo cada una a expandirse cuanto le es posible” (*ibid.*, 120) y formando un conjunto “caleidoscópico, múltiple y multitudinario” (*loc. cit.*). Por eso, la conciencia en sueños tiene que hacer un esfuerzo de autoconstitución, “ir abriendo dentro del

mismo mundo onírico –la realidad hermética y absoluta– un camino o esbozo de penetración” (*ibid.*, 21). Al soñar, el yo se encuentra “demasiado cerca” de sus vivencias, en una cercanía que no hay que imaginar espacial sino temporal, esto es, como una proximidad de los contenidos noemáticos al umbral impresional de la conciencia, o mejor, como un comparecer sobresaturado de dichos contenidos en ese umbral, carente de horizonte de pasado; el sujeto es entonces rehén de su propia presentificación:

porque está fuera de su centro y, al ser así, no dispone de tiempo, no puede usarlo, no tiene tiempo disponible sino tan sólo tiempo a sufrir. Es externo y está encerrado; ha sido hecho prisionero porque es necesario, pues sólo por donde él pasa la vida psíquica se despierta; la vida en potencia psíquica, en potencia adormida por haber sido rechazada, o bien por no haber sido nunca despertada. El yo es el que despierta la psique, el que actualiza los contenidos y aun los sentires, siendo él por principio impasible. Pues siente tan sólo lo que le amenaza. (*Ibid.*, 112).

Antes de hablar sobre la necesidad metapsicológica de este cautiverio, debo aclarar un poco más la naturaleza fenomenológica de la atemporalidad onírica. En *Ideas II*, Husserl apunta:

Fuera de la esfera de vivencias perteneciente a la constitución del mundo (en la que contamos el sistema de las vivencias ortoestéticas y heteroestéticas, incluyendo por lo tanto las ilusiones, etc.) tenemos un fluido de fantasías. También hay que poner atención en que las representaciones sensibles referidas al mundo de *cosas* se presentan a trechos ordenadas, pero transcurren en zigzag: una serie de recuerdos y trechos de recuerdos al lado del curso de la percepción, que en la conciencia en vigilia es un curso constante pero ora más rico, ora más pobre. Al dormir también éste está interrumpido; al soñar tenemos transcurso de vivencias heteroestéticas que no pertenecen al mundo real. (2005, 388).

Hay en este pasaje dos cosas relevantes para entender mejor el onirismo zambraniano. Por una parte, el hecho de que el soñar está constituido como flujo de vivencias heteroestéticas, es decir, que aparecen en el campo perceptivo como correlatos irregulares de los objetos intencionados, o bien francamente desprovistas de motivación

trascendente<sup>80</sup>; las imágenes que “desfilan” ante la conciencia del sujeto zambrano soñante, pese a ser sedimentos de actos de conciencia (tanto “sorda” como convencional), tampoco “pertenecen al mundo real” porque son vivencias desconectadas de su contexto impresional originario que emergen de la psique. Por otro lado, llama la atención el aserto husserliano sobre el modo en que los contenidos de fantasía y los de percepción se mueven en la corriente del tiempo interno “en zigzag”, pues ello implica la aptitud de la conciencia para constituir sus vivencias según una ordenación heterodoxa, no rectilínea sino sinuosa; Husserl no explica la forma en que se mueven las fantasías oníricas, pero sabemos que Zambrano las articula según una gramática temporal francamente anómala en comparación con la “ortodoxia rectilínea” del tiempo sucesivo: como un dar vueltas de vivencias amontonadas dentro del presente ensanchado; el “desfile de las imágenes” es así una marcha circular, un paso recurrente de noemas por la puerta del presente, una puerta que no conduce a ningún pasado, pues la atemporalidad, como ya dije, carece de horizonte retencional. Ahora bien, a esto último me referí más arriba en los términos de una proximidad temporal del sujeto a sus vivencias; en forma parecida a María Zambrano piensa Maurice Merleau-Ponty cuando dice que la conciencia onírica:

no es conciencia de cosa, o sea que, por el lado subjetivo, es un fluir, no se fija y no se conoce a sí misma; por el lado objetivo *no se plantea delante de sí unos términos definidos por un cierto número de propiedades aislables y articuladas la una en la otra*. Pero no se lleva a sí misma en cada una de sus pulsaciones, ya que de otro modo no sería consciente de nada en absoluto. *No toma distancia respecto de sus noemas*, pero si transcurriera como cada uno de ellos, si no esbozara el movimiento de objetivación, no cristalizaría (1993, 307. Las cursivas son mías).

---

<sup>80</sup> El primer caso es el de las ilusiones, cuya constitución se desvía del criterio según el cual “la *cosa* es una regla de apariciones posibles. Esto significa: la *cosa* es una *realidad* en cuanto unidad de una multiplicidad de apariciones reguladamente copertenecientes” (Husserl 2005, 119). El segundo caso es el de las alucinaciones y otros fantasmas estésicos, como el zumbido en el oído, que son inmunes a los escorzos de la percepción y a los movimientos corporales. Sobre el zumbido de oído, Husserl apunta: “Puedo taparme el oído, más o menos firmemente [pero] las apariciones que tengo inalteradas sin acomodación o en el cambio voluntario de la misma, no son *objetivas*.” (*Ibid.*, 362).

En el mismo orden de cosas, Enzo Paci anota: “Dans le sommeil, le langage “parle” avec les rêves. Dans l’état de veille, le langage “parle” avec les mots de la culture, avec les images esthétiques, avec les mythes, les symboles, les techniques linguistiques de la science. Dans le sommeil, je suis libéré de l’intérêt présent, et par conséquent le passé et l’avenir font irruption dans le sommeil d’une façon qui semble désordonnée.” (1967, 164).

Ahora se comprende mejor, al menos desde el punto de vista de la temporalidad, la escala de los sueños zambraniana. En efecto, los sueños de la psique son los menos atemporales de todos, los más apegados a la que llamé “ortodoxia rectilínea” del tiempo sucesivo –en términos freudianos, los de la psique son los sueños con mayor grado de elaboración secundaria–; los monoeidéticos, en cambio, han sustituido el desfile circular de las imágenes por una sola de ellas, plenamente atemporal, pues predomina en su elaboración el mecanismo de la condensación; los sueños de la persona, en fin, hacen que esa imagen refleje al propio soñador, en una donación “instantánea”, atemporal también.

Pero este proceso de depuración o ascensis onírica no sólo es producto del trabajo con el tiempo, sino que también obedece a motivaciones pulsionales (*vid. supra* III, 4), a las que me he referido en el contexto de la tendencia del sueño por “convertir a la psique al sujeto”; además, esa conversión se opera en sueños según la lógica narrativa de una “diégesis muda” (*vid. supra* IV, 3.1) que recupera las vivencias de mayor densidad emocional y las depura poniéndolas en situación de relato. Desde la perspectiva integradora de la ipseidad, aventuro ahora la tesis de que los tres órdenes de asuntos (el temporal, el energético y el diegético) están ligados. Esto significa que María Zambrano en último análisis concibe el nootempo como una secreción libidinal que asume diferentes estados, que se ofrece fluida y homogénea en el caso de la duración, densa y

semi-sólida en el de la atemporalidad, y una vez más fluida pero escandida en el de la sucesión; los cambios de estado, en especial el paso de la primera a la última forma de fluidez suponen una “temperatura” narrativa, es decir, la articulación mimética de las vivencias que estudié en IV, 3.

No es mi intención seguir parafraseando lo que ya he dicho en los pasados capítulos. Deseo solamente añadir algo que compete al vínculo rememorativo que existe entre lo energético y lo diegético en la actividad onírica. Señala Hans Blumenberg:

Así como en Husserl el sujeto que recuerda está obligado a ponerse en lugar del recordado, aunque tiene la certeza absoluta de ser el mismo sujeto pero a la vez tiene que prescindir de la evidencia atribuida a la reflexión, en Freud el yo encuentra en el ello –la forma permanente de la negativa a la conciencia– una forma aún más extraña del otro, que si bien no puede llamarse “yo”, es un yo por su tipología, porque consiste en representaciones, deseos, incluso “pensamientos” (pensamientos oníricos) investidos genéticamente, y en la persecución de sus metas se le atribuye la cualidad moral de la amoralidad y la falta de escrúpulos. El yo reacciona ante este ello como ante otro yo, porque en el fondo mantiene con él una relación de amigo-enemigo. También una relación de amigo; porque el ello ha delegado en el yo su autoconservación, es decir que tiene en él un interés que necesita tener sin poder reconocerlo: el interés de tener en cuenta la realidad. (2011, 196).

En la economía pulsional del sujeto zambraniano la meta es un yo integrado, o bien, un sí-mismo “reconciliado” con su subsuelo anímico, con sus vivencias desatendidas, esas que hay que “salvar” para lograr que la “herida de la psique” (Zambrano 1992, 134) cierre. Este proceso concuerda con la aspiración de la antropología freudiana: “*wo Es war, soll Ich werden*”. A propósito de esto, una vez más Blumenberg:

La descripción de la meta, “donde era ello debe advenir yo”, traduce a mandato terapéutico una finalidad vista como natural. La situación en la que se puede captar la meta analítica tiene una historia previa que forma parte de la evolución orgánica: el ello es el “resto” de un proceso dirigido al yo. El desarrollo de este proceso no es determinado solamente por su telos, sino también por el factor de la autoconsecución de lo existente, inherente a todo lo orgánico: ese “resto” del ello se defiende de ser consumido por el yo y dificulta su función de imponer el realismo de la relación externa del sistema orgánico contra el egoísmo del mundo libidinoso [*sic*] de los deseos. (2011, 200).

Ahora bien, los remanentes pulsionales que conforman el reservorio del ello tienden a mantenerse ocultos en la medida en que “no saben” enfrentar el proceso secundario; por eso, el ello, en su resistencia a ese proceso, es también el adversario del yo (en términos de la andaluza, la psique es refractaria a la conciencia). Según esta lógica:

El ello se torna extraño, hostil, amenazador para el yo en la medida en que éste no haya podido resolver su historia. En este caso, el yo sería el “otro yo”, no como el “resto” de la evolución que todavía hay que disolver, sino como la segregación de su biografía. No es la mera distancia temporal del yo que recuerda con respecto al yo recordado lo que genera, como factor cuantitativo, el extrañamiento de lo que ya no puede ser conectado con el horizonte actual de la conciencia. Es más bien la especificidad de las vivencias de las que se segregaron los elementos del ello bajo el rechazo de la autoafirmación. (*loc cit.*).

Justamente para evitar esa segregación de su propia biografía el sujeto zambraniano necesita soñar, en el entendido de que la actividad onírica, por obra de la mimesis, reintegra el pasado en el presente y abre al sujeto al mundo de la vida, es decir, lo faculta para actuar en la trascendencia, le concede el don de la iniciativa. Como dice Enzo Paci: “Dans le rêve se retrouvent, à partir du présent, les éléments du passé qui sont nécessaires à la *praxis* du présent pour construire un avenir orienté et téléologique.” (1967, 162).

Si recorremos una vez más los estratos o peldaños de la temporalidad zambraniana podemos ver cómo tiene lugar aquello de “padecer la trascendencia”, cómo de la oscura matriz de la duración nace la claridad de la sucesión, siempre y cuando el producto de ese parto se haya gestado en la atemporalidad del soñar. Sólo en la vigilia el sujeto alcanza la plena actividad, sólo ahí: “toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro para un presente; no es una cosa, *hace el tiempo en lugar de sufrirlo*” (Merleau-Ponty 1993, 254. Las cursivas son mías).

De la mano aún de la alegoría gestacional puedo añadir lo siguiente: si el parámetro de medición de la aptitud para que el sujeto trascienda hacia el mundo es el establecimiento de una conciencia intencional capaz de articular sus contenidos según el

antes y el después del tiempo sucesivo, entonces ocurre que: a) dormido en la psique el sujeto es un proyecto o un embrión, en la medida en que solamente se apercibe en la inmanencia absoluta del cuerpo originario, o bien bosqueja su escisión noético-noemática en la forma de una intencionalidad psíquica latente; b) en sueños y aún hundido en la psique, el yo adquiere contenidos noemáticos, pero no puede procesarlos como vivencias estándar; con todo, depura esos contenidos en un proceso narrativo que pasa por la elaboración secundaria de los sueños de la psique hasta llegar a la condensación de los sueños monoeidéticos y de la persona, según una comprensión progresiva de la diégesis paralela a un simultáneo adensamiento de la mimesis; pero el sujeto no puede quedarse encerrado en el presente ensanchado, aorístico, del soñar, porque “un presente sin futuro o un presente eterno es exactamente la definición de la muerte, el presente vivo se desgarrar entre un pasado al que recoge y un futuro al que proyecta. Es pues, esencial para la cosa y para el mundo el que se presenten como ‘abiertos’, el que nos remitan más allá de sus manifestaciones determinadas, que nos prometan siempre ‘algo más por ver’.” (*Ibid.*, 346); así pues, c) el sujeto finalmente nace, despierta a la vigilia de la conciencia trascendente.

Esta imagen de conjunto de la ipseidad zambraniana estaría incompleta sin el añadido de dos notas más. La gestación de la conciencia ocurre reiteradamente durante la vida del sujeto, según la alternancia del dormir y el despertar; en todos los casos, el mecanismo del soñar narrativo que analicé en detalle en IV, 3 es en último análisis la garantía de la continuidad biográfica del yo; en otros términos, el soñar es una sinécdoque particularizante del vivir; por eso puede afirmarse que la constitución de esa “continuidad establecida, lograda a través de la discontinuidad y aun de la alteración temporal” (Zambrano 1992, 28), esa reiterada sutura de las vigilias de la subjetividad, es un mecanismo global de articulación de la identidad narrativa, de la *vita activa* del yo.

Por último, no se debe olvidar la tendencia de la vida del sujeto hacia el futuro, su orientación protencional hacia la muerte. Como apunté en IV, 4, para María Zambrano vivir es un proceso de integración de sí mismo que culmina, aunque sea en sueños, en la muerte. Esta “dirección hacia el fin” –de la que no me ocupé en este capítulo en absoluto– será una vez más materia de reflexión en la parte final de esta tesis.

## VI. Conclusiones. El alcance terapéutico del soñar.

Comencemos este final con un recuento de las condiciones de existencia del sujeto zambraniano. 1) Está instalado –y con doble vínculo (al campo de la carne y al de la psique)– de manera inconsulta en la vida: por más que la andaluza apenas destaque el hecho de la gratuidad y forzosidad ontológicas del ser humano, no le deja a su criatura otra opción que nacer; 2) mas este nacer no acaba (casi) nunca, o al menos sólo termina en la muerte, ese parto definitivo que curiosamente significa, más que llegada al mundo de la vida, abandono del mismo; de lo que se infiere que 3) para este sujeto, vivir es el esfuerzo repetido de mantenerse en tensión entre la inmanencia del cuerpo (y la del alma) y la trascendencia de la muerte, en el interregno situado fuera de la vida absoluta, “vegetal”, inhumana, mas aún no en la exterioridad radical de la conciencia descorporeizada; 4) se trata de un esfuerzo que se reproduce a escala en el acto de soñar, y de una tensión que se refleja en el tránsito del dormir a la vigilia; 5) se lo puede concebir también como un proceso de inversión libidinal a través del cual el sujeto aspira a la autognosis, es decir, a la conducción del saber de sí inmanente (propio de la carne y de la psique) a la autocomprensión consciente; 6) este proceso está articulado en el tiempo; mejor dicho, articula la energía anímica en los modos del nootempo; aún mejor: articula la libido *como* tiempo; por último, 7) en su afán por quedar absuelto de la psique y del soma, el sujeto desemboca en la muerte, anhelo final del ego zambraniano.

Ahora bien, y con perdón del prosaísmo de la comparación: el vivir zambraniano me hace pensar a veces en la situación de un náufrago que no acaba de ahogarse ni de llegar a tierra –y al que además, perplejidad suprema, parece encomendársele alcanzar la playa felizmente muerto–, lo cual me lleva a preguntarme si el trabajo de existir soñando, si

esta natación onírica que solo *in extremis* deja de ser amniótica, es imagen de una vida buena. En otras palabras: si para María Zambrano vivir es “padecer la propia trascendencia”, ¿se podrá en algún momento, de alguna forma, bajo ciertas condiciones, dejar de padecerla? ¿O más bien habría que enmendar la famosa sentencia y afirmar que vivir es “(nunca dejar de) padecer la propia trascendencia”? Y, en caso de que se avale la enmienda, ¿quizá el mérito de vivir en tan pertinaz zozobra consista nada más en autoafirmarse iterativamente hasta el límite de la propia muerte, y el galardón por el esfuerzo, la muerte misma? ¿Concordaría entonces Zambrano con el Freud de *Más allá del principio del placer* en el aserto de que vivir es una mera dilación del fenecer por obra de la alianza entre Eros y Tánatos? Trataré de responder estas preguntas en las páginas que siguen.

De entrada, el panorama pinta negro. Por mucho que la andaluza confíe en la virtud redentora del onirismo –de la ascesis implícita en el tránsito de los sueños de la psique a los de la persona– y por más que remita el esfuerzo libidinal del sujeto al destino de una experiencia kairológica de la temporalidad, la autognosis anhelada nunca es absoluta, porque en su forma óptima exige la cesación de la vida del cognoscente. No es válido perder aquí de vista el término superior del proceso de consecución de la ipseidad: “La muerte viene hacia nosotros y viene con el carácter absoluto de los sueños, viene como un sueño; es un sueño, el sueño total. Mas no quiere esto decir que en él nos durmamos para siempre sino al revés, en él despertamos enteramente, por eso se presenta como un cuerpo, el que de nosotros se desgaja. El cuerpo que cae con su tiempo ya vivido para que seamos enteramente libres.” (Zambrano 1992, 157). La autora es todavía más definitiva al respecto en este otro pasaje, en el que la inviabilidad del autoconocimiento cabal, realizado en vida del sujeto, se insinúa en la conjugación indicativa condicional, y también subjuntiva, de los verbos:

Conocernos sería vernos en unidad, en una unidad viviente que incluye todos los aspectos de nuestra vida y de nuestra persona y figura, mas eso sólo podría acontecer si nos viésemos, al par, en todo nuestro tiempo, pasado y futuro y en algo más que el transcurrir plano de la temporalidad; si se realizase la informulada esperanza de vernos en todos nuestros tiempos y al par en un suprat tiempo, que nos libere y nos salve de toda servidumbre de la temporalidad. Pues sólo desde un lugar atemporal, mas que incluya la temporalidad, toda la temporalidad, podríamos vernos en la realidad verdadera. (*ibid.*, 159)

Pero esto no es todo. Empeñado en el proceso de individuación, en la *Selbstverwirklichung* junguiana, el sujeto está solo. Literalmente solo. Es decir, en términos metapsicológicos, amputado de libido objetal, sumido en el narcisismo. No hay un solo pasaje en *Los sueños y el tiempo* (y lo digo literalmente) en que comparezca un *alter ego* como destino de pulsión o como coadyuvante en la construcción de la ipseidad: todo ocurre *intra muros* en el yo zambraniano; las vivencias que se alojan en la psique y disparan (mediante el mecanismo onírico que ya conocemos) el proceso facultativo del autoconocimiento nunca implican la intersubjetividad, nunca son vivencias de presentación<sup>81</sup> de otra persona. Insisto, el sujeto zambraniano es

---

<sup>81</sup> La presentación, o apercepción analógica, es el concepto acuñado por Husserl para explicar el modo en que un *alter ego* comparece en la esfera del ego trascendental. La presentación es la pieza clave de la exposición del fenómeno de la intersubjetividad –fundamento último del sistema husserliano–, con el que el filósofo busca, en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* (§ 42-62), escapar al solipsismo al que una fenomenología concebida como egología trascendental parece conducir. El punto de partida para comprender el concepto de presentación es la *Eigenheitssphäre*, es decir, el contexto de lo que pertenece en propiedad primordial al sujeto fenomenológicamente reducido; una vez llevada a su mínimo originario esta “esfera de lo propio”, destaca el hecho de que “entre los cuerpos físicos [...] y captado en mi propiedad, encuentro luego, con una preeminencia única, *mi cuerpo orgánico*, a saber, como el único que no es un mero cuerpo físico, sino justamente *cuerpo orgánico*, el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que yo le atribuyo, conforme a la experiencia, campos de sensación [...] el único en el que yo *mando y gobierno* de modo inmediato” (Husserl 1997, 130). En consecuencia: “Si yo reduzco los otros hombres a mi propiedad, obtengo cuerpos físicos incluidos en ella; pero si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo orgánico y *por medio* de él actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste” (*ibid.*, 131). En otros términos: el ego trascendental es susceptible de apercebirse en su propio cuerpo, pero en el acto de captar los cuerpos de los otros no puede intuir como vivencia propia la constitución aperceptiva de los mismos. Así las cosas, la *Eigenheitssphäre* del *alter ego* nunca puede darse como contenido noemático en la *Eigenheitssphäre* del ego, lo cual exige que en la experiencia fenomenológica del otro haya “cierta *mediatidad de la intencionalidad*, que, partiendo del sustrato *mundo primordial* [...] represente un *ser-también-ahí* (*Mit da*) que, sin embargo, no está ahí él mismo, ni jamás puede llegar a ser un ‘el mismo ahí’. Se trata, pues, de una suerte de hacer *co-presente*, de una suerte de *apresentación*.” (*Ibid.*, 145). En su formulación más precisa, Husserl describe la presentación en los términos de una apercepción analógica: “ese otro cuerpo físico, allí, que sin embargo es aprehendido como cuerpo orgánico, tiene que tener este sentido en virtud de una *transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico*; en una forma, por tanto, que excluye una legitimación efectivamente directa y, consecuentemente, primordial de los predicados de la

solipsista, se esmera en saber de sí sin la asistencia de nadie más<sup>82</sup>, sorteando él solo los peligros de la Escila de su psique centrípeta y la Caribdis de su intelecto centrífugo, desligado de las entrañas. De alguna manera, y pese a que Zambrano preferiría no ser tan freudiana como a veces lo es, la situación de este sujeto evoca las dificultades del yo en la segunda tópica de Freud:

Un proverbio advierte la imposibilidad de servir a la vez a dos señores. El pobre yo se ve aún más apurado: sirve a tres severos amos y se esfuerza en conciliar sus

---

corporalidad orgánica específica, es decir, una legitimación de estos por medio de una apercepción propiamente dicha. Está claro, de antemano, el hecho de que sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión *analogizante* del primero como *otro cuerpo orgánico*.” (*Ibid.*, 147).

<sup>82</sup> Me parece que esto es así inclusive en el terreno del pensamiento político zambraniano. En efecto, en *Persona y democracia*, la autora escribe que “el orden de una sociedad democrática está más cerca del orden musical que del orden arquitectónico. La historia comienza cuando se erige una construcción, y [...] la imagen de la vida histórica hasta ahora es la de algo que se edifica. La transformación que ha de verificarse quizá sea tal que algún día –felizmente– la imagen de la vida histórica, del queahcer histórico, provenga de la música; de ese orden que armoniza las diferencias” (1996, 206); a lo que añade: “El orden democrático se logrará tan sólo con la participación de todos en cuanto persona, lo cual corresponde a la realidad humana. Y que [*sic*] la igualdad de todos los hombres, ‘dogma’ fundamental de la fe democrática, es igualdad en tanto que personas humanas, no en cuanto a cualidades o caracteres, igualdad que no es uniformidad. Es, por el contrario, el supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana” (*ibid.*, 207). En esta musical democracia –que “si se hubiera de definir [...] podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona” (*ibid.*, 169)– el concepto clave de persona es exactamente el mismo que maneja Zambrano en los libros sobre los sueños, como puede inferirse del siguiente pasaje –en el que, dicho sea en abono de mi tesis sobre la pobre elaboración del concepto de intersubjetividad por parte de la andaluza, se concibe al pueblo como una hipóstasis colectiva de la persona–: “la diferencia entre el pueblo y cualquier casta privilegiada o minoría superior, es que su realidad y su valor reside simplemente en estar compuesto de hombre, de seres humanos, en que en él aparece la realidad humana sin aditamento alguno. El hombre del pueblo es, simplemente, el hombre. Y su figura es la primera aparición de la persona humana libre de personaje, de máscara.” (*Ibid.*, 173). Ahora bien, si el orden democrático es un concierto de personas diferentes, sería deseable que se conceptualizara la forma en que esas personas se presentan las unas a las otras, pero ése no es el caso, pues Zambrano se limita a constatar: “el momento presente es múltiple: el presente mío y el presente de otros, como perteneciente a una clase social, a una sociedad con la que me he encontrado, desde el pasado. Como persona en soledad me proyecto hacia el futuro. Mas en el presente es donde convivo con los demás, con todos los que componen esta sociedad, mis coetáneos. Y este presente es distinto para cada clase, para cada grupo, para cada persona. Si se pudiera hacer un corte en el instante presente, el de la convivencia, aparecería compuesta de una multiplicidad, que tendría que ser armonizada” (*ibid.*, 203-204). Así las cosas, encuentro que las líneas finales de *Persona y democracia* no hacen sino expresar el deseo de que la vida comunitaria sea más que la suma de muchos solipsismos, pero se trata de un deseo basado en una idea de intersubjetividad que el libro no alcanza a construir y que en cambio consigna, impensada, en una postrer y (eso sí) estentórea aserción simple: “Si el hombre occidental arroja su máscara, renuncia a ser personaje en la historia, quedará disponible para elegirse como persona. Y no es posible elegirse como persona sin elegir, al mismo tiempo, a los demás. Y los demás son todos los hombres. Con ello no se acaba el camino: más bien empieza.” (*Ibid.*, 208). Este postrer enunciado lleva a José Ignacio Eguizábal a escribir: “La actitud de Zambrano ante la historia no es [...] orteguiana, humana, racional sino salvífica, misteriosa, soteriológica; hay que salvarse de todo y tal vez y sobre todo de la historia, del tiempo y de la tierra. Hay que salvarse y, mistericamente, renacer” (1999, 265); de lo que deriva necesariamente la siguiente incógnita: “¿puede un ‘gnosticismo misterico’ hacerse cargo de la historia, del ser-en-el-mundo?” (*Ibid.*, 267), a la que él mismo responde: “al simbolizar la historia en tragedia, Zambrano saca al acontecimiento histórico del tiempo, y se condena a no conocerlo, sino a transfigurarlo.” (*Ibid.*, 275).

exigencias y sus mandatos. Tales exigencias difieren siempre, y a veces parecen inconciliables; nada, pues, tiene de extraño que el *yo* fracase tan frecuentemente en su tarea. Sus tres amos son el mundo exterior, el *super-yo* y el *ello*. Si consideramos los esfuerzos del *yo* para complacerlos al mismo tiempo o, mejor dicho, para obedecerlos simultáneamente, no lamentaremos ya haberlo personificado y presentado como un ser aparte. Se siente asediado por tres lados y amenazado por tres peligros a los que, en caso de presión extrema, reacciona con el desarrollo de angustia. Por su procedencia de las experiencias del sistema de la percepción está destinado a representar las exigencias del mundo exterior, pero quiere también ser un fiel servidor del *ello*, permanecer en armonía con él, recomendarse a él como objeto y atraer a sí su libido. En su empeño de mediación entre el *ello* y la realidad se ve obligado muchas veces a revestir los mandatos inconscientes del *ello* –con sus racionalizaciones preconscientes–, a disfrazar los conflictos del *ello* con la realidad, a fingir, con insinceridad diplomática, una atención a la realidad, aun en aquellos casos en los que el *ello* ha permanecido rígido e inflexible. Por otra parte, es minuciosamente vigilado por el rígido *super-yo*, que le impone determinadas normas de conducta, sin atender a los mandatos que lo aporaleman [*sic*] por parte del *ello* y del mundo exterior, y le castiga en caso de infracción con los sentimientos de inferioridad y culpabilidad. De este modo, conducido por el *ello*, restringido por el *super-yo* y rechazado por la realidad, el *yo* lucha por llevar a cabo su misión económica, la de establecer una armonía entre las fuerzas y los influjos que actúan en él y sobre él; y comprendemos por qué, a veces, no podemos menos de exclamar: “¡Qué difícil es la vida!” Cuando el *yo* tiene que reconocer su debilidad, se anega en angustia, angustia real ante el mundo exterior, angustia moral ante el *super-yo* y angustia neurótica ante las pasiones del *ello* (1932, 3144-5)

Evidentemente, en el caso de la antropología de Zambrano, la servidumbre moral del ego al *super-yo* no es ingrediente de la estructura del sujeto, pero las otras dos formas de sumisión dificultan la vida humana con una demanda de trabajo pulsional tan exigente como la que los mundos interno y externo solicitan del *yo* freudiano.

Como ya hemos visto, en su configuración más primitiva, el aparato psíquico se rige por el principio del placer y se conduce como una máquina evacuadora de intensidades energéticas; pero ante estímulos internos como el del hambre, el dispositivo no puede deshacerse de la carga libidinal ni siquiera por la vía de la satisfacción alucinatoria, de lo que deriva la necesidad de una reestructuración del aparato según el régimen del principio de realidad:

La decepción ante la ausencia de la satisfacción esperada motivó luego el abandono de esta tentativa de satisfacción por medio de alucinaciones, y para sustituirla tuvo que decidirse el aparato psíquico a representar las circunstancias

reales del mundo exterior y tender a su modificación real. Con ello quedó introducido un nuevo principio de la actividad psíquica. No se representaba ya lo agradable, sino lo real, aunque fuese desagradable. Esta introducción del *principio de la realidad* trajo consecuencias importantísimas [...] La mayor importancia adquirida por la realidad externa elevó también la de los órganos sensoriales vueltos hacia el mundo exterior y la de la *conciencia*, instancia enlazada a ellos, que hubo de comenzar a aprehender ahora las cualidades sensoriales y no tan sólo las de placer y displacer, únicas interesantes hasta entonces. Se constituyó una función especial –la atención–, cuyo cometido consistía en tantear periódicamente el mundo exterior, para que los datos del mismo fueran previamente conocidos en el momento de surgir una necesidad interna inaplazable. Esta actividad sale al encuentro de las impresiones sensoriales en lugar de esperar su aparición. Probablemente se estableció también, al mismo tiempo, un sistema encargado de retener los resultados de esta actividad periódica de la conciencia, una parte de lo que llamamos *memoria*. (Freud 1911, 1638-1639).

Según se infiere del discurso freudiano, las exigencias de la realidad y las del ello están imbricadas: es en aras de atender y solventar necesidades pulsionales apremiantes que el sujeto desarrolla los instrumentos pertinentes para encontrar en el mundo exterior la anhelada extinción del impulso interno. Así, en el contexto del régimen del principio de realidad, el rasgo más destacado del aparato psíquico es su capacidad acumulatoria de tensión libidinal. Una vez más Freud:

El aplazamiento, necesario ahora, de la descarga motora (de la acción) fue encomendado al proceso del *pensamiento*, surgido de la mera representación. Esta nueva instancia quedó adornada con cualidades que permitieron al aparato anímico soportar el incremento de la tensión de los estímulos durante el aplazamiento de la descarga. Mas para ello se hacía necesaria una transformación de las cargas libremente desplazadas en cargas fijas, y esta transformación se consiguió mediante una elevación del nivel de todo el proceso de carga. (*Ibid.*, 1640).

Por lo demás, es importante destacar el papel ontogenético de esta capacidad de aplazamiento pues, en este orden de cosas, las cargas pulsionales fijas que facultan al aparato psíquico para posponer la descarga del estímulo no son otra cosa que la libido narcisista, el núcleo pulsional del yo: “Nos formamos así la idea de una carga libidinosa [*sic*] del yo, de la cual parte de ella se destina a cargar los objetos; pero que en el fondo continúa subsistente como tal viniendo a ser con respecto a las cargas de los objetos lo que el cuerpo de un protozoo con relación a los pseudópodos de él destacados” (*Id.* 1914,

2018). En suma, las condiciones económicas de la vida anímica sometida al principio de realidad no implican la cancelación del principio del placer, sino solamente la supeditación de éste al primero: “En realidad, la sustitución del principio del placer por el principio de realidad no significa una exclusión del principio del placer, sino tan sólo un afianzamiento del mismo. Se renuncia a un placer momentáneo, de consecuencias inseguras, pero tan sólo para alcanzar por el nuevo camino un placer ulterior y seguro.” (*Id.* 1911, 1641).

Ahora bien, no es difícil imaginar que un ego inscrito en el régimen económico del principio de realidad desconoce la paz, la distensión absoluta, la saciedad afectiva plena. Por su íntima constitución, dicho ego está *a priori* atrapado en el ámbito de las cargas libidinales fijas; dicho con más precisión: está constituido por dichas cargas. Justo por eso, ni siquiera en el caso hipotético de una existencia empírica colmada de satisfacciones podría quien la viviera desembarazarse de la sensación de que la vida es dificultad y trabajo, pues con todo y que los intermitentes y puntuales estímulos externos pudieran neutralizarse *ipso facto* en semejante existencia hipotética, nada podría hacerse –salvo vivir profundamente narcotizado o profundamente dormido (y esa no es más que vida larvaria)– para desactivar la omnipresente libido narcisista. He aquí un argumento más para que la vida, en el contexto antropológico freudiano, no deje de tener un sabor a desgracia irremediable. En palabras de Michel Henry: “La pulsión, al fin y a la postre, no designa en Freud un impulso físico particular, sino el hecho de auto-impressionarse a sí mismo sin poder huir de sí jamás y, en la medida en que esta auto-impresión es efectiva, el peso y la carga de sí mismo.” (2010, 330). Dicho con más especificidad, y en lo tocante a la carga permanente de la libido narcisista, contrapuesta a la carga intermitente de la libido objetal:

Este no es el caso de las excitaciones endógenas: no son puntuales, sino constantes y, sobre todo, *no existe la posibilidad de distanciarse de ellas*. Existen

cantidades de energía investidas de forma permanente [...] *es decir, que la afección en calidad de auto-afección no cesa jamás*. En otros términos: el sistema no puede desembarazarse de sus cantidades de energía porque la vida no puede deshacerse de sí. (*ibid.*, 331)

Descartemos la narcosis recién mencionada; retengamos la tentación de dormir como posible remedio al cansancio psíquico que corresponde al hecho de ser el ego un conglomerado pulsional activo. Es claro que la medicina funciona, pero su efecto es transitorio: no sólo por la obviedad de que uno acaba por despertar –salvo si muere durante el reposo– sino más fundamentalmente porque incluso mientras dormimos los estímulos internos nos acicatean, y es por eso que soñamos; en la economía pulsional freudiana el onirismo es el “guardián del reposo”, es decir, la instancia alucinatoria de desahogo de esas cantidades de libido que, de no evacuarse, interrumpirían nuestro descanso, un descanso indispensable para mantener el nivel de tensión del aparato psíquico por debajo del umbral del dolor –y al yo exento de un anegamiento libidinal que causaría su desestructuración psicótica–:

La tendencia biológica del reposo parece, pues, consistir en el descanso, y su carácter psicológico, en la extinción del interés por el mundo exterior. Uno de los caracteres de nuestra relación con este mundo, al cual hemos venido sin una expresa voluntad por nuestra parte, es el de que no podemos soportarlo de una manera ininterrumpida, y, por tanto, tenemos que volvernos a sumir temporalmente en el estado en que nos hallábamos antes de nacer, en la época de nuestra existencia intrauterina. Por lo menos, nos creamos condiciones por completo análogas a las de esta existencia, o sean las de calor, oscuridad y ausencia de excitaciones [...] ¿Por qué la vida psíquica no duerme? Hay, sin duda, algo que se opone a su reposo. Sobre ella actúan estímulos a los que tiene que reaccionar. Así, pues, los sueños no serían otra cosa que la forma que el alma tiene de reaccionar durante el estado de reposo a las excitaciones que sobre ella actúan. (Freud 1917b, 2171-2172).

En suma, si se quiere disminuir el nivel de carga del aparato es preciso dormir, pero si se quiere dormir cabalmente es necesario soñar, y soñar, en este orden de cosas, significa *seguir trabajando psíquicamente mientras se toma un respiro de la estimulación de la realidad*. En claras palabras del fundador del psicoanálisis: “El sueño [...] es ya el producto de una transacción y tiene una doble función, siendo por un lado

ego-sintónico, en cuanto con la impresión de los impulsos perturbadores del reposo sirve al deseo de dormir, y, por otro, permite a un impulso instintivo reprimido la satisfacción en tales circunstancias, posible en forma de cumplimiento alucinatorio de un deseo” (1932, 3109).

En cuanto al modo en que Zambrano enfoca estos asuntos, cabe decir en primer lugar que ella tiene muy claro el hecho de que al humano le está negada la calma perfecta. Ni siquiera en el dormir puro, alojado el sujeto en el vacío vivencial de la duración, es dable el abandono de sí, la suspensión de la autoafección; la propia vida, se quiera o no, es un continuo sentirse:

Tanto en sueño como en vigilia, la duración no sostiene completamente, no acalla ni anestesia del todo. El ser viviente no puede caer nunca en la anestesia perfecta. Allí donde va sigue sintiendo. Y a medida que la realidad se le aleja siente su propio estar vivo, siente estar viviendo; que es lo que sucede en los desfallecimientos de la esperanza con agudeza insoportable, como en ciertos modos de estar dormido, en cierto tipo de sueño donde se engendran los sueños más violentos. (Zambrano 1992, 72).

Ahora bien, si se lo aborda exclusivamente en el campo de lo anímico y ya no en el de lo somático (como hice en V, 2.2.), resulta que el fenómeno de la autoafección zambraniana está configurado en dos estratos. Por una parte, el yo se siente a sí mismo en el ámbito de su cortejo vivencial preconsciente, esa atmósfera pulsional narcisista que le sirve de moneda de cambio en el proceso del sueño para efectuar las transacciones libidinales pertinentes con las vivencias desatendidas que yacen en el reservorio de la psique (*vid.* III, 4); por otro lado, el sujeto se apercibe desde la psique misma, el manantial energético del que emerge y en donde pulula la energía desligada, una energía que, con todo y su carácter libre y proteico, aspira a transformarse en libido del yo, acceder a la esfera preconsciente e, inclusive, al espacio de la representación alucinatoria de los sueños. Así las cosas, es explicable que Zambrano conciba la psique desde un punto de vista ontogenéticamente retroactivo, es decir, desde la perspectiva de

la conciencia que los contenidos inconscientes emanados del subsuelo anímico, los “conatos de yo”, anhelan conquistar. Por eso, la autora suele referirse a “ese mar interior de la psique sin palabra, donde surgen voces inarticuladas, de donde nos llega continuamente un rumor semejante al del mar: confuso, anónimo y rítmico. Parece formado por una muchedumbre de vagidos donde se puede percibir con cierta distinción lo que llora por nacer en esperanza, lo que lamenta el no poder nacer ya” (1992, 89); por eso, las operaciones del soñar son a la vez regresivas –en tanto que se remontan a los manantiales energéticos– y progresivas –en tanto que su propósito económico es, como he dicho ya, convertir a la psique a la conciencia–: “Los sueños son, pues, intentos de humanización, etapas de humanización. Reaídas si son mirados desde la normalidad de la conciencia despierta, escalones de una escala ascensional, si se les mira desde aquel lugar donde la vida gime y se agita produciendo ese rumor que en todo momento se deja oír en nuestra alma, ese lugar donde tantas vidas posibles gimen, yacen.” (*Ibid.*, 109).

Conocemos ya en detalle los mecanismos transaccionales del onirismo zambrano, y estamos al tanto también del parecido de familia existente entre esos procesos metapsicológicos y los psicoanalíticos canónicos. Con todo, vale la pena reiterarlos, no tanto para repetir machaconamente los préstamos freudianos de la autora, sino sobre todo porque darán pie a elaboraciones hermenéuticas nuevas a propósito del alcance terapéutico del fenómeno del sueño. Así pues:

El *yo* no es, de todos modos, más que una parte del *ello* adecuadamente transformada por la proximidad del mundo exterior, preñado de peligros. En sentido dinámico es débil; todas sus energías le son prestadas por el *ello*, y no dejamos de tener un atisbo de la grieta por la cual sustrae al *ello* nuevos montantes de energía. Tal camino es, por ejemplo, la identificación con objetos reales o abandonados. Las cargas de objeto emanadas de las aspiraciones instintivas del *ello*. El *yo* tiene, ante todo, que registrarlas. Pero al identificarse con el objeto se recomienda al *ello* en lugar del objeto, quiere dirigir hacia sí la libido del *yo* [...] En el curso de la vida, el *yo* acoge en sí una gran cantidad de tales precipitados de antiguas cargas de objeto. En conjunto, el *yo* tiene que llevar a cabo las intenciones del *ello* y realiza su misión cuando descubre las circunstancias en las que mejor pueden ser conseguidas tales intenciones. La relación del *yo* con el *ello*

podría compararse a la del jinete con su caballo. El caballo suministra la energía para la locomoción; el jinete tiene el privilegio de fijar la meta y dirigir los movimientos del robusto animal. Pero entre el *yo* y el *ello* ocurre frecuentemente el caso, nada ideal, de que el jinete tiene que guiar al caballo allí donde éste quiere ir. (Freud 1932, 3144).

Este pasaje da mucho que pensar sobre la economía anímica del sujeto zambraniano. Vale la pena explorar a partir de él dos cosas, por lo menos: primeramente, ¿en qué medida la facultad retentiva de la libido narcisista logra atemperar las exigencias de la psique que gime y clama por emerger a la conciencia? En segundo lugar, y en conexión con la cuestión recién planteada, ¿consigue de veras soñando el sujeto zambraniano, ya no digamos conducir el caballo de su psique a donde él desea, sino, más radicalmente, redimir a su cabalgadura de su animalidad?; en otros términos: ¿cuán poderoso y competente instrumento de “humanización” es la ascética onírica zambraniana? Responder estas preguntas exige un orden lógico: sólo si los así llamados “sueños de la psique” logran aliviar el sufrimiento del alma, será factible que los “sueños monoeidéticos” y los “sueños de la persona” cumplan su cometido de abrir al sujeto a la trascendencia plena, al nacimiento cabal. De cara a estas interrogantes, sería tramposo de mi parte no adelantar las repuestas a las que he llegado, y cuyo sustento argumentativo me falta por elaborar, así que, a riesgo de parecer precipitado, anticipo una doble negativa, no tan rotunda la segunda como la primera. Así pues, comienzo con un rotundo no: el yo no puede con su alma, es decir, la psique es más poderosa que el sujeto<sup>83</sup>, su flujo energético resulta insublimable. En cuanto a la virtud redentora de la forma-sueño, encuentro que sólo libera parcialmente al sujeto de sus magmáticas

---

<sup>83</sup> En *Notas de un método*, Zambrano dice que “la psique se enseñorea, tiende a ello, a ampliarlo todo, a poseer” (1989, 56). E inclusive un intérprete tan optimista a propósito del proceso de devenir-persona como Moreno Sanz, escribe: “Toda la investigación de Zambrano sobre los sueños lo es *en, con y desde* los sueños mismos, y tan radicalmente que toda posible claridad de la propia conciencia, y su propio surgir, es vista como naciendo de ellos, a través de una *escala* de descensos a sus profundidades, que es un real ascenso y ‘escalada’ al centro del alma. No se va de la vigilia al sueño sino que sólo es posible la real vigilia naciendo del propio soñar. En una escala trágica y nunca garantizadora de que podamos realmente despertar.” (*Op. cit.*, vol. IV, 346. Las cursivas son suyas).

oscuridades pulsionales: la autognosis no es completa; sólo lo sería en el caso límite de la muerte del sujeto –no una muerte empírica, desde luego, sino una “muerte” por extenuación libidinal, por recogimiento de la psique en la autocomprensión de una persona cabalmente sabedora de sí–; sin embargo, la ascesis onírica no es un proceso huero, porque logra elaborar la fantasía de la muerte, y gracias a ella simular la consunción pulsional y ajustar los tiempos del sujeto en la sincronía del kairós. Pero vayamos por partes.

He insistido mucho en las páginas previas en el freudismo de María Zambrano; justo es reiterar que no se trata de un mimetismo pasivo, pues hay obvias diferencias de pensamiento entre ambos autores. Una de ellas tiene que ver con la función del sueño. En efecto, tanto para el psicoanalista como para la filósofa, la actividad onírica cumple el papel de desahogar al yo de cargas energéticas provenientes del ello, pero en el caso del sujeto freudiano esta liberación se efectúa como satisfacción de un deseo reprimido, en tanto que en el ámbito del pensamiento zambraniano se trata de que el sueño permita a la psique deshacerse de un montante de pulsión displacentero, al que la andaluza se refiere como “herida”:

La psique se hunde en la atemporalidad cuanto más herida está por algo, por una herida permanente –abierta un cierto tiempo– o sufrida el día anterior. En el sueño, la psique herida se hunde y refugia en un primer habitáculo, retorna cuanto le es posible a su modo *natural*, y se hace, se convierte en puro sentir, se entrega a su llanto, a su resentimiento, a su padecer, cualquiera que éste sea. El padecer le agrega pasividad o se hace pasiva para padecer, recogida bajo el tiempo, el que transcurre donde está aún más sometida, pues no puede entregarse a su padecer por estar sujeta al Yo que dirige la conciencia, que atiende las cosas de la vida. Cambia de dueño o lo deja para sumergirse en su propia esclavitud y en ella entregarse a su padecer, sufrir sin ser vista. (1992, 131-132).

Ahora bien, para saber cabalmente si los así llamados “sueños de la psique” logran aliviar al alma de su dolor, es importante aclarar la procedencia de la carga displacentera que la daña. Por un lado, Zambrano considera que la herida psíquica puede obedecer a un trauma exógeno, causado justamente por las “vivencias

desatendidas” que la conciencia no captó y cuyo destino fue sedimentarse en el lecho anímico del sujeto; es en este sentido que en el pasaje recién citado la autora reconoce la posibilidad de que exista una herida “sufrida el día anterior” a la sesión onírica en cuestión; es también en consideración a esta clase de traumas que la filósofa postula la virtud lenitiva del soñar narrativo, como por ejemplo cuando señala que “con elementos sin duda traídos de la realidad, se urden las historias. La psique novelera, novela a ciegas discerniendo con intención, mas ambiguamente, confusamente por hambre y prisa de engendrar historias que *demuestren* lo que le pasa y aun por qué” (*ibid.*, 132); o bien cuando afirma:

La psique pasiva, abandonada a sí misma, con solo su padecer –su herida– urde historias, produce una historia múltiple, abigarrada, confusa; una historia inmanente. A lo que puede replicarse diciendo que este historiar inmanente tiene lugar de modo derivado, no primario; que si así sucede es porque en la vigilia, ante la realidad, la historia se produce: hay historia porque siempre nos está sucediendo algo y la psique reproduce en sueños, mima, lo que ha de hacer o más bien sufrir en la vigilia. (*Ibid.*, 133).

Pero Zambrano también piensa que estas cargas libidinales originadas en estímulos exógenos no hacen otra cosa que irritar una herida psíquica de índole más fundamental y siempre viva, aun cuando en estado de latencia; se trata de un trauma que parece constitutivo del ánimo, de una carga fija *a priori* que los sedimentos vivenciales diurnos no hacen más que aguijonear:

Pretendemos mostrar aquí que hay una actividad historizante primaria. Una necesidad irreprimible a encontrar la representación del sufrimiento. Y un sufrimiento primario anterior a todo suceso que haga sufrir, un padecer *a priori* por el hecho de estar vivo como hombre –y aun de estar vivo–. Luego un suceso hiere, provoca un conflicto, no hace sino actualizar la herida primaria, el padecer de la psique pasiva que ha de ser ir, ir más allá, distenderse cuando ella solo quería vivir agazapada, quieta y ávida, llevando la realidad a sí, sin carácter de realidad, indiferenciadamente, tendenciosamente. (*Ibid.*, 134).

¿En qué puede consistir este “sufrimiento primario” más que en la autoafección del sujeto, el “hecho de estar vivo como hombre”? En el lenguaje del psicoanálisis, “el padecer *a priori*” del que habla la andaluza no es otra cosa que la derivación continua

de energía libre del ello hacia la libido narcisista, ese montante fijo de pulsión que le permite al individuo conducirse según el principio de realidad, y del que no hay manera de desembarazarse, al que ningún sueño evacuatorio puede disolver.

Es con base en el carácter permanente de la herida psíquica zambraniana que he llegado a la conclusión de que el poder lenitivo de los “sueños de la psique” es limitado, y que por lo tanto no consiguen desprender al sujeto de su ligazón libidinal con el displacer del ánimo, con eso que Michel Henry llama “el peso y la carga de sí mismo”. En un comentario al *Proyecto de una psicología para neurólogos* de Freud, y a propósito de la “carga neuronal afectiva” (forma energética prehistórica de la libido del yo), señala el filósofo francés:

de lo que se trata entonces no es de no importa qué cantidad, de una cantidad indiferente, sino de un “demasiado”. En el momento en que la carga energética de las neuronas cede su lugar a la “carga de afecto”, esta carga es justamente afectada por ese exceso, es “demasiado pesada”; la carga misma resulta eso “demasiado pesado”, es el afecto mismo en calidad de cargado de sí –en cualidad de esencia de la vida–. (2010, 333).

En consonancia con este enfoque de las cosas, valga corroborar con otra cita que también María Zambrano piensa que la condición ontológica del ser humano está marcada por una demasía vital irrenunciable, justo la de la autoafección del sujeto encarnado:

Hemos de subrayar la situación de padecimiento máximo, de pasividad habida en sueños, por lo cual su examen significa tomar de raíz la condición humana que es la de padecer su propia transcendencia. De raíz fenomenológica, como la primera y última manifestación irreprimible, como la sombra que el sujeto no puede reducir enteramente ni enteramente absorber en su vigilia, como el peso y el poso de ese su ir, su trascenderlo todo que una y otra vez recae. Marca y señal de la resistencia que se mantiene aquí, inexorablemente. (1992, 21).

Llegados a este punto del análisis, no parece desatinado suponer que la situación sufriente del sujeto zambraniano es irremediable. Por mucho que sueñe, no logra el yo eliminar su dolor de estar vivo. Lo cual hace pensar que su naturaleza es, en términos psicoanalíticos, melancólica, esto es, la de un individuo incapaz de superar el estado

luctuoso. En este nuevo orden de reflexiones, lo primero que salta a la vista es que el propio Freud, en una etapa tardía de su pensamiento, se vio obligado a modificar su opinión sobre la facultad evacuatoria de los sueños cuando cayó en cuenta de que ciertas personas profundamente afectadas por diversos traumas sufrían de trastornos oníricos severos. Bajo el rótulo de que, en lugar de un realización apetitiva cabal, “el sueño es la *tentativa* de un cumplimiento de deseos” (Freud 1932, 3115), el fundador del psicoanálisis señala:

En determinadas circunstancias, el sueño puede no conseguir, sino muy imperfectamente, su propósito o tiene que abandonarlo; la fijación inconsciente a un trauma parece ser el principal de estos impedimentos de la función del sueño. El sujeto sueña porque el relajamiento nocturno de la censura deja entrar en actividad el impulso ascensional de la fijación traumática; pero falla la función de su elaboración onírica, que quisiera transformar las huellas mnémicas del suceso traumático en un cumplimiento de deseos. (*Loc. cit.*)

Algo análogo ocurre con el sujeto zambraniano. Si bien sabemos que para la andaluza no se trata de satisfacer deseos, sino de aligerar un padecimiento endopsíquico, desde la perspectiva metapsicológica lo decisivo es la evacuación libidinal, una liberación que la psique herida no consigue efectuar.

Ahora bien, según la lógica del psicoanálisis, ocurre que cuando el ego se sobrecarga de libido manifiesta esa saturación en forma de angustia. Cuando por algún motivo el yo no logra derivar hacia el exterior la energía:

La libido, devenida narcisista, no puede ya encontrar de nuevo el camino que conduce a los objetos, y esta disminución de su movilidad es lo que resulta patógeno. Diríase que la acumulación de libido narcisista no puede ser soportada por el sujeto sino hasta un determinado nivel, y podemos además suponer que si la libido acude a revestir objetos es porque el *yo* ve en ello un medio de evitar los efectos patológicos que producirá un estancamiento de la misma. (*Ibid.*, 2385).

A propósito de la angustia, Freud afirma que ésta “constituye, pues, la moneda corriente por la que se cambia o pueden cambiarse todas las excitaciones afectivas cuando su contenido de representación se ha vuelto irrepresentable” (1917b, 2374), y supone que en sus orígenes está vinculada al trauma del nacimiento:

Creemos saber qué temprana impresión es la que reproduce el estado afectivo caracterizado por la angustia y nos decimos que el *acto de nacer* es el único en el que se da aquel conjunto de efectos de displacer, tendencias de descarga y sensaciones físicas que constituye el prototipo de la acción que un grave peligro ejerce sobre nosotros, repitiéndose en nuestra vida como un estado de angustia. La causa de la angustia que acompañó al nacimiento fue el enorme incremento de la excitación, incremento consecutivo a la interrupción de la renovación de la sangre (de la respiración interna). Resulta, pues, que la primera angustia fue de naturaleza tóxica. La palabra “angustia” (del latín *angustiae*, estrechez; en alemán *Angst*), hace resaltar precisamente la opresión o dificultad para respirar que en el nacimiento existió como consecuencia de la situación real y se reproduce luego casi regularmente en el estado afectivo homólogo. (*Ibid.*, 2369).

Según esto, en toda situación en que el sujeto experimenta una saturación energética, ya porque los caminos de derivación hacia el universo objetal están obstruidos, o bien porque la función onírica no logra disolver los deseos reprimidos en forma de representaciones alucinatorias, esta sobrecarga libidinal se hace sentir con la misma asfixiante sintomatología que la que experimentó el aparato psíquico en el momento de nacer.

Llevadas estas reflexiones al territorio del sujeto zambraniano, cabría decir que éste se encuentra en un trance más dificultoso que el del yo freudiano: su padecer *a priori* por el mero hecho de estar vivo, encarnado, equivale en términos energéticos al del individuo expulsado del claustro materno; pero su contacto con el trauma primigenio se reactiva cada vez que duerme y sueña, pues cada sesión onírica reproduce a escala ese dolor, en la medida en que el yo es forzado a resorberse en la psique y a emerger nuevamente de allí, a “volver a nacer” mediante el sueño. Pero además, el proceso iterativo de “padecer la propia trascendencia” –es decir, de estar forzado a repetir la experiencia traumática del nacimiento, de la inmersión en la demasía libidinal– está reforzado por el hecho de que el ego zambraniano nada sabe de derivaciones objetales de la libido: en la antropología filosófica de la andaluza el ser humano está expuesto a la realidad en términos sobre todo receptivos: las vivencias advienen a él, se le echan encima, y él no puede más que acotarlas, o filtrarlas, o hacerse parcialmente consciente

de ellas, pero apenas contempla la posibilidad de proyectar su libido en los objetos mundanos en los que esas vivencias se originan, ya no se diga en otras personas. Dicho de otro modo, el de Zambrano es un sujeto de un narcisismo hipertrofiado, que sobrenada (sino es que se hunde hasta disolverse en él) en un mar de libido inempleada, y es por eso que hace poco lo llamé melancólico.

Como se sabe, Freud concibe la melancolía como un estado psíquico emparentado con el del duelo. En el caso de este último, el sujeto tiene que enfrentar la pérdida de un objeto en el que había depositado considerables montantes de libido, energía que la desaparición del objeto ha forzado a quedar libre. El proceso de reestructuración psíquica efectuado en el duelo es por demás doloroso porque exige un minucioso sometimiento del yo al dictamen de la realidad, según el cual el receptáculo pulsional no existe más, pero también porque prohíbe al sujeto investir otros objetos con miras a que concentre su energía en el trabajo luctuoso mismo:

El examen de la realidad ha mostrado que el objeto amado no existe ya y demanda que la libido abandone todas sus ligaduras con el mismo. Contra esta demanda surge una oposición naturalísima, pues sabemos que el hombre no abandona gustoso ninguna de las posiciones de su libido, aun cuando les haya encontrado ya una sustitución. Esta oposición puede ser tan intensa que surjan el apartamiento de la realidad y la conservación del objeto por medio de una psicosis desiderativa alucinatoria [...] Lo normal es que el respeto a la realidad obtenga la victoria. Pero su mandato no puede ser llevado a cabo inmediatamente, y sólo es realizado de un modo paulatino, con gran gasto de tiempo y de energía de carga, continuando mientras tanto la existencia psíquica del objeto perdido. Cada uno de los recuerdos y esperanzas que constituyen un punto de enlace de la libido con el objeto es sucesivamente despertado y sobrecargado, realizándose en él la sustracción de la libido. (Freud 1917, 2092).

Cuando el trabajo de duelo es exitoso, el yo logra desprenderse de sus vínculos objetales y recuperar la homeostasis narcisista, de manera que su acervo libidinal queda disponible para nuevas cargas de objeto:

La realidad impone a cada uno de los recuerdos y esperanzas, que constituyen puntos de enlace de la libido con el objeto, su veredicto de que dicho objeto no existe ya, y el yo, situado ante la interrogación de si quiere compartir tal destino, se decide, bajo la influencia de las satisfacciones narcisistas de la vida, a cortar su

ligamen con el objeto abolido. Podemos, pues, suponer que esta separación se realiza tan lenta y paulatinamente, que al llegar a término ha agotado el gasto de energía para tal labor. (*Ibid.*, 2099).

Pero en el caso del duelo patológico, el yo cae en la melancolía, pues, dada su incapacidad de desprenderse del objeto perdido, busca retenerlo pese a su obvia inexistencia, y logra este cometido asimilándose a él, es decir, revistiendo los caracteres objetales, transformándose él mismo en el objeto ausente, eliminándose como sujeto en aras de conservar lo que ya no existe:

Así, pues, la melancolía toma una parte de sus caracteres del duelo y otra del proceso de la regresión de la elección de objeto narcisista al narcisismo. Por un lado es, como el duelo, una reacción a la pérdida real del objeto erótico; pero además, se halla ligada a una condición, que falta en el duelo normal, o la convierte en duelo patológico cuando se agrega a ella. La pérdida de objeto erótico constituye una excelente ocasión para hacer surgir la ambivalencia de las relaciones amorosas. Dada una predisposición a la neurosis obsesiva, la ambivalencia presta al duelo una estructura patológica, y la obliga a exteriorizarse en el reproche de haber deseado la pérdida del objeto amado o incluso ser culpable de ella. (*Ibid.*, 2096).

Abrumado por el veredicto de la realidad, incapaz de efectuar el esfuerzo doloroso de reactivar por última vez, y con miras a cortarlos definitivamente, los vínculos con el objeto ausente, el yo opta por compartir el destino del receptáculo pulsional y se anula a sí mismo identificándose con él:

El análisis de la melancolía nos muestra ahora que el yo no puede darse muerte sino cuando el retorno de la carga de objeto le hace posible tratarse a sí mismo como un objeto; esto es, cuando puede dirigir contra sí mismo la hostilidad que tiene hacia un objeto: hostilidad que representa la reacción primitiva del yo contra los objetos del mundo exterior [...] Así, pues, en la regresión de la elección narcisista de objeto queda el objeto abandonado; más, a pesar de ello, ha demostrado ser más poderoso que el yo. (*Ibid.*, 2097).

Hasta aquí Freud. El sujeto zambraniano, por su parte, tiene su propia manera de ser melancólico. Saltan a la vista al menos dos grandes diferencias: la ausencia de luto y, consecuentemente, la ausencia de objeto perdido. En cuanto a lo primero, cabe decir que el yo realiza un trabajo psíquico que recuerda el del duelo cuando se aboca a remover de la psique los sedimentos dolorosos conformados por las vivencias que no

fueron digeridas durante la vigilia. En este orden de cosas, los sueños narrativos cumplen la función de aligerar al sujeto de una carga pulsional dolorosa según la lógica del proceso primario, es decir, por la vía de su transmutación en representaciones alucinatorias. Con todo, no se trata propiamente de una elaboración luctuosa, en razón de que las magnitudes energéticas con las que el sueño lidia no provienen de entidades externas a las que el individuo hubiera asignado en cierto momento el papel de destinos de libido, y que posteriormente hubiera perdido. Dicho de otro modo, desde la perspectiva del universo objetal, el sujeto zambraniano no tiene ninguna muerte que lamentar. Mas ésta es justamente una de las causas de su melancolía: la carencia de objetos catectizados o por catectizar. Desprovisto en lo fundamental de la aptitud de remitir su energía psíquica hacia el exterior, abierto a la realidad sobre todo para sufrir el influjo de vivencias que lo estimula y lo daña, todo indica que el yo está forzado al narcisismo desmesurado de sus tratos con la psique, a la que está ligado con vínculos poderosísimos, a tal grado que son esos mismos vínculos los que se experimentan con el mismo displacer rígido e inmanejable con que, en el contexto del freudismo, viven su autoafección patológica las personas melancólicas. En el caso del sujeto zambraniano, la melancolía no es producto de la liberación frustrada respecto de un objeto afectivo al que se busca retener a toda costa, aun pagando el precio de la asimilación del ego a dicho objeto; se trata más bien de una asimilación del yo a la psique por una incapacidad notoria de desprenderse de la libido, altamente viscosa, que radica en ella. Si acaso hay un proceso frustrado de duelo en el ámbito del sujeto zambraniano, es el que la psique no consigue hacer por sí misma, por su herida radical; a lo que no parecen resignarse las entrañas de este sujeto es al hecho de su apercepción somática primordial; el yo se esfuerza en extinguir ese dolor, en sueños, por la vía de la conciencia representativa, pero logra su cometido sólo parcialmente; la poderosa e inconsolable

psique no deja que el yo se desprenda de su “objeto”, es decir, de ella misma, “como la sombra que el sujeto no puede reducir enteramente ni enteramente absorber en su vigilia, como el peso y el poso de es su ir, su trascenderlo todo que una y otra vez recae. Marca y señal de la resistencia que se mantiene aquí, inexorablemente” (Zambrano 1992, 21).

Dice Michel Henry que “la intuición oculta en el corazón del freudismo, según la cual toda vida es desgracia, es arrancada de su contingencia cuando se la reduce a sus últimos supuestos fenomenológicos, a saber, que lo más acá del mundo, es decir, lo inconsciente como tal, está separado de la realidad de tal modo que resulta ser deseo, y deseo sin fin” (2010, 324). Llevando tal agua a mi molino, puedo decir que algo análogo ocurre en el universo zambraniano, aunque en este caso la psique resulta ser, ya no deseo, sino dolor sin fin.

A propósito del dolor y del consuelo, dice Hans Blumenberg:

La posibilidad del consuelo y de la consolación es tan relevante antropológicamente como la de la reducción de la emoción por medio de la expresión, que las metáforas de carácter energético tienden a explicar como evacuación de la energía emocional acumulada mediante el acto simbólico de la expresión, de la expresión posiblemente como sustituto de acciones de otra índole. El caso más difícil de entender es el del fenómeno del dolor y sus posibilidades de aliviarse en la conciencia por medio de la expresión. Es muy difícil de entender cómo se produce esto. La deformación del rostro por el dolor, las acciones que cualquiera entiende desde afuera con las que la propia persona que sufre parece distraerse de su dolor, no son solamente actos de evacuación de energía, sino también actos expresivos, que comunican el hecho del dolor a otros. Si no puede hacerlo, el sufrimiento torna inexpresiva a la persona: “El dolor petrificó el umbral”: lo que es mayor que lo que cualquier expresión puede señalar queda dentro de la prohibición de expresarse, ni siquiera permite el grito. (2011c, 465-466).

Reducir el dolor por medio de la expresión es justamente el objetivo de los sueños de la psique; pero, ¿a quién se le comunica el relato del sueño?, ¿para quién se realiza la diégesis icónica del sufrimiento? No para otro sujeto, sino para el mismo que sueña. Si el que se duele y el que consuela son uno y el mismo ¿es posible el consuelo solipsista?

¿Cuán efectivo sería, en caso de existir? Seguramente poco, en la medida en que el consuelo cabal exige la intersubjetividad: “El que sufre comparte su dolor, delega la función que como portador del dolor tiene que ejercer en principio él mismo y él solo. El consuelo se basa en la capacidad general del humano de delegar, de no tener que hacer y estar a cargo él mismo y él solo de todo lo que le incumbe y toca” (*ibid.*, 467).

Volvamos al ámbito zambraniano: concedamos que incluso en el solipsismo del sujeto haya un simulacro de intersubjetividad; demos por válida la escisión del yo en un “paciente que sufre” (con perdón de la tautología) –la psique– y un “agente que consuela” –la conciencia que sueña–. La propia filósofa da por válido este escenario hipotético cuando describe el proceso de neutralización libidinal de las vivencias desatendidas; sobre ellas, la andaluza afirma:

se diría que lejos de agotarlas se viven en modo incompleto; que rara vez una vivencia pasa por haber sido agotada, rara vez muere. Por esto, porque todo pasa antes de acabar de pasarse, vuelve, reaparece, por inacabado, por haber sido enterrado vivo. Es la primera capa de la memoria, su discontinua vida formada por las vivencias que vuelven para acabar de morir, para poder hacerse pasado, pasado que no se recuerda. Y engrosar así ese fondo del olvido, ese sedimento que aquietado permite ver al sujeto dentro de sí mismo, le va creando una transparencia. ¿Cuáles son en la vida de la vigilia las vivencias más dadas a reaparecer? Por el pronto, aquellas más cargadas de emotividad, lo que no tuvimos tiempo de sentir. (1992, 141).

Sabemos de sobra que estos remanentes diurnos son el material de trabajo inmediato de los sueños de la psique, y no hace falta reiterar este saber con citas. Sin embargo, resulta interesante e irónico leer a Zambrano en los pasajes en que reflexiona sobre la posibilidad de recordar en la vigilia los sueños narrativos, pues esta posibilidad habla, a mi entender, de un déficit en el trabajo de consuelo que la conciencia soñadora trata de realizar con la psique:

Desvanecida la historia en que consisten los sueños típicos de la psique, queda la resonancia de la emoción que, al no tener historia donde sostenerse, tiende a adherirse a lo que en la vigilia acontece y a teñirlo con su tono. Son raramente recordados [...] Mas si son recordados, aparecen simplificados y visibles. Vuelven al mismo lugar de la psique donde aparecieron, mas ahora visibles desde

la conciencia, como a través de una capa de agua a medias transparente y que como el agua ofrece una resistencia difusa a dejar evadir lo que contiene, sin contar con la que es posible al sujeto imprimir en su esporádica aparición. Es la forma más simple de reaparición de un sueño –en el recuerdo–, análogo al modo como reaparece cualquier acontecimiento de nuestra vida o cualquier imagen [...] Y con esto la interioridad específica de los sueños, el que sea el intra-acontecimiento paradigmático, cede. Conservando su interioridad, su inmanencia, se deja ver; aparece dentro del recinto de la conciencia, no como actuante –en esas islas de la atemporalidad– sino como un visitante que se somete a las reglas del lugar que visita, que entra conservando sus caracteres propios, pero al entrar ha de someterse por fuerza a la estructura de ese recinto, a su ley. Y la ley de la conciencia es la visibilidad. Y como no es la conciencia –en el caso que examinamos– la que lo llama, sino el sueño que se presenta como visitante, podemos demandarle qué es lo que busca, ¿qué entra buscando? Ser visto como una llaga que se exhibe. (*Ibid.*, 142-3).

¡Qué tenacidad la de los productos endopsíquicos! Inclusive transmutados en imágenes oníricas conservan una cuantía de dolor, y de ella extraen la fuerza para comparecer en la vigilia y mostrar su consistencia displacentera, su condición traumática. El hecho de que la huella de las vivencias desatendidas depuradas en el sueño conserve su carácter de “llaga que se exhibe”, y ello a pesar del trabajo de aligeramiento pulsional al que las sometió la actividad onírica, me dice por lo menos dos cosas. Por una parte, es un indicio bien elocuente de la escasa capacidad consolatoria del sujeto narcisista; pero también es una confirmación de que el papel prioritario de las vivencias desatendidas –materia prima inmediata de los sueños– consiste en ser la angosta, breve e insuficiente vía de desahogo de un montante energético inagotable, el de la psique misma. Como la propia Zambrano admite: cuando “un suceso hiere, provoca un conflicto, no hace sino actualizar la herida primaria, el padecer de la psique pasiva” (*Ibid.*, 134).

Llegados a este punto de la exposición, se me podría objetar que sugiero que la existencia del sujeto zambraniano sería radicalmente distinta si fuera menos refractaria a la intersubjetividad y, por lo tanto, a la posibilidad de delegar en otros su dolor y experimentar cabal consuelo. No es eso lo que intento decir; solamente advierto que, encerrado en el solipsismo, dicho sujeto soporta una carga de sufrimiento más intensa,

más constante, más angustiosa. Por lo demás, sería muy ingenuo de mi parte suponer que el ser humano puede desembarazarse de todo malestar por el simple hecho de que está facultado para compartirlo. No hace falta ser zambraniano para saber que, en su radicalidad ontológica, el individuo es tan susceptible de consuelo como en el fondo inconsolable. Como señala Blumenberg:

Un ser que puede no tener consuelo por un proceso tan natural como la muerte de otros organismos está dotado de un modo totalmente distinto de la necesidad de consuelo hasta el valor límite de la imposibilidad de consuelo. El humano es sin duda un ser que por su prehistoria *no puede huir a voluntad*, tampoco del dolor. Esto debe haber tenido un papel decisivo en algún momento de la antropogénesis: no poder huir más, encontrar otras formas de salir del callejón sin salida: la de la *actio per distans*, la de la pura expresividad como sustituto de algo que se podría entender como un sacudirse realmente determinada impresión. (2011c, 467-468).

Existen, como es evidente, “impresiones insacudibles”; destacan entre ellas las que son síntoma de magnitudes energéticas endopsíquicas constantes, como el deseo insaciable del ello freudiano, o el nivel de tensión que el aparato psíquico asume como libido narcisista cuando se acoge a la regla del principio de realidad. En esa asunción está implícita la posibilidad de supervivencia del individuo, pero también se constituye con ella el fenómeno de la autoafección. Una vez inscrito en el proceso secundario, el yo no tiene más remedio que luchar conscientemente por su conservación, el individuo se ve forzado a crecer y mantenerse lo más despierto que pueda. De acuerdo con esto:

El proceso de hacerse grande es un emerger de la irrealidad. La irrealidad, en tanto total y feliz falta de realismo, siempre era a la vez falta de conciencia. Allí arraiga la necesidad permanente de repetir ese evitar la conciencia, de volver a sumergirse en el no reconocimiento de las realidades. Así, el humano es el ser que necesita consuelo *porque* también es el ser capaz de consolarse. Por eso dormir es el consuelo típicamente ideal. (*Ibid.*, 478).

Las cosas no son distintas en el universo zambraniano. El sujeto no puede renunciar a su vida; una vez que nace, debe esforzarse en nacer una y otra vez, por mucho que la psique lo absorba cuando duerme, pues ni siquiera ella es ajena a la apercepción; es justo porque en su alma siente oscuramente la molestia de existir que, ni siquiera

dormido, el yo logra el “consuelo ideal” de la inconsciencia. Según el dicho de la andaluza: “el ser viviente no puede nunca caer en la anestesia perfecta”. (1992, 72).

Ahora bien, el alivio, el consuelo y la paz plenos son imposibles, pero eso no significa la ruina del sujeto zambraniano, ni tampoco su estancamiento absoluto en el vaivén entre la psique y la conciencia. Por derrotista que parezca el análisis elaborado en las páginas previas, sus resultados pueden moderarse, pues aún queda por evaluar la eficacia onírica de los sueños monooidéticos y los de la persona.

Si la actividad onírica fuera tan sólo evacuatoria, el yo estaría cautivo sin remedio en el mecanismo narcisista vicioso que he descrito. Pero sucede que, si bien su poder lenitivo es limitado, los sueños narrativos tienen la virtud de disolver dosis de vivencias displacenteras y conducir al sujeto a un soñar activo, proyectivo, orientado al ámbito de la vigilia, como justamente ocurre en las otras dos formas de sueño. Es gracias a que en los sueños de la psique se produce una transacción energética entre los residuos vivenciales diurnos que forman el cortejo preconsciente del ego y las magnitudes libidinales del ánima que contienen “conatos de yo”, y gracias también a que la forma-sueño aloja en construcciones diegéticas a esos individuos larvarios provenientes de las profundidades, que el sujeto puede desligarse transitoriamente de la tiranía de la psique y emplear su libido en la elaboración de fantasías oníricas vinculadas a su constitución como persona consciente de sí. Conocemos las notas características del proceso que lleva de la atemporalidad a la sucesión, del dormir a la vigilia, de la inmanencia a la trascendencia; no repetiré aquí lo dicho en los incisos finales de los capítulos previos. Me interesa en cambio hacer una última y breve indagación sobre el alcance liberador del onirismo constructivo y su aspiración a resolver el problema de la “enajenación inicial de alguien que busca identificarse” (Zambrano 1992, 16), un conflicto cuya solución implica el enlace de la autognosis con la muerte.

La clave de este enlace está en la experiencia de la temporalidad, es decir, en la posibilidad de conciliar la extensión del tiempo sucesivo con la puntualidad acrónica de la atemporalidad radical. Ello implica una recolección del tiempo vivido en el presente último de la existencia, esto es, en el umbral protencional de la desaparición del sujeto, proceso absolutorio que recuerda la *Entschluss* heideggeriana y cuya realización empírica en el momento fáctico de la muerte quién sabe si tenga lugar, pero que en forma simbólica y anticipada (obviamente durante la vida del individuo) puede cumplirse como sueño:

Encontramos mediante los sueños que al cumplirse en cada etapa de la vida una finalidad, 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. Mas complejo y más próximo a la unidad. Pues la vida es como una columna o espiral que asciende creando planos nuevos. Es verdadera y propia creación. Para ello atraviesa la historia. Primero se hace historia, entra en la dimensión de la historia, que es la del pasado como tal pasado. La simple acumulación del pasado no resuelto [...] La conciencia lo recoge y lo fija; retiene el pasado. El pensamiento hace el vacío temporal, suspende la vida y crea el pasado como tal, lo hace aparecer. Lo hace desde el futuro, desde un futuro aún vacío, por tanto, escapado a la fatalidad del pasado ya hecho. (*Ibid.*, 155-156)

Si fuera posible concebir la más abarcadora de estas compresiones prospectivas del pasado en el presente –y para ello haría falta que en el presente en el que pretérito se recogiera no estuviera disponible ya ningún futuro– el concepto resultante sería el de nuestro propio fin, ese “sueño total” (*ibid.*, 157) que la andaluza imagina como “un vaciado de la vida en la muerte” (*ibid.*, 158).

Lo más interesante de este sueño absoluto es su carácter lúcido. Dice Zambrano al respecto que “no quiere esto decir que en él nos durmamos para siempre, sino al revés, en el despertamos enteramente, por eso se presenta como un cuerpo, el que de nosotros se desgaja. El cuerpo que cae con su tiempo ya vivido para que seamos enteramente libres.” (*Ibid.*, 157). Se desprende de estas palabras la idea de que el sueño de la muerte, o mejor dicho, la muerte como sueño, no significa la obliteración de la conciencia, sino

más bien su agudización máxima, lo cual sitúa el concepto zambrano de muerte en unas coordenadas muy distintas de las freudianas. En *Más allá del principio del placer*, Freud se refirió a *Tánatos* como “una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, perturbadoras; una especie de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la manifestación de la inercia en la vida orgánica” (1920, 2525) y escribió esta famosa sentencia: “Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos *internos*, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: *La meta de toda vida es la muerte.*” (*Ibid.*, 2526). Según este modo de ver las cosas, el vivir humano sería un largo rodeo para volver al estado intrauterino... o más allá, a la no-vida anterior al cigoto. El pensamiento de María Zambrano sobre la muerte es bien distinto: no se trata, al modo de Freud, de que el sujeto sueñe su reabsorción en la psique, no estamos ante una empresa económicamente regresiva, sino todo lo contrario: la meta del sueño es romper por completo el estado larvario y lograr la individuación cabal.

Es evidente que el proceso de individuación nunca se cumple si se piensa en él en términos burdamente realistas: mientras hay vida empírica el sujeto está inconcluso; cuando esa vida cesa, ya no hay individuo que se percate de su compleción. Pero Zambrano habla de la efectuación fantásica de este proceso, de la muerte como sueño. Por eso, cuando se refiere a la autognosis cumplida lo hace en términos hipotéticos:

Conocernos sería vernos en unidad, en una unidad viviente que incluye todos los aspectos de nuestra vida y de nuestra persona y figura, mas eso sólo podría acontecer si nos viésemos, al par, en todo nuestro tiempo, pasado y futuro y en algo más que el transcurrir plano de la temporalidad; si se realizase la informada esperanza de vernos en todos nuestros tiempos y al par en un suprat tiempo, que nos libere y nos salve de toda servidumbre de la temporalidad. Pues sólo desde un lugar atemporal, mas que incluya la temporalidad, toda la temporalidad, podríamos vernos en la realidad verdadera. (1992, 159).

Ahora bien, y ya para terminar, ¿es posible que el sujeto despierto logre la vivencia de la supratemporalidad, del kairós? Se podría pensar que no: abrumado como está por los lamentos interminables de la psique, encerrado en su narcisismo melancólico, representando prestigiosamente y a su manera el mito de Sísifo, ¿cómo se las arreglaría el sujeto para experimentar anticipadamente y en la vigilia la felicidad de la autognosis? Pese a todo, pienso que la respuesta adecuada es un sí, un modesto pero enfático sí. Por imperfectas que sean las operaciones de la forma-sueño y aunque no logren extinguir los gritos de la psique, pueden al menos acallarlos transitoriamente: cada vez que el soñar consigue realizar las transacciones necesarias para redimir un paquete de vivencias displacenteras, y con ello extraer al yo del territorio de la psique y depositarlo al despertar en un campo de vigilia apacible, el sujeto experimenta la sincronía del kairós:

De ordinario no se da esta unidad de ritmo, de velocidad, en las vivencias. Un grupo de ellas marcha a mayor velocidad y arrastra a las demás, que no pudiendo seguirlas se pierden, quedan en esa situación que hemos señalado: faltas de tiempo y por ello sin alcanzar el ser siquiera identificadas. La claridad de las vivencias protagonistas condena a las que no lo son. En la situación que ahora describimos parece que una misma velocidad envuelve a todas ellas; de ahí la igualdad en la marcha que por ello se asemeja a la inmovilidad, y el ritmo común, como si obedeciese a otro ritmo elemental primario. Y todo ello junto es eso que llamamos, como aspiración, la vida. (*Ibid.*, 151).

Es ésta una experiencia de beatitud transitoria, pero asequible, y en esa medida, deseable, valiosa. Dentro de lo que cabe, ¿no haría feliz a Sísifo lograr de cuando en cuando remontar la piedra más allá de la cima, por mucho que con ello no se librara del eterno castigo?<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Reconoce Moreno Sanz que esta beatitud se da “–*Cum fuerit tempus*, en ocurrencias, siguiendo el curso y la escala [del soñar], en *Kairós*, en instantes de revelación–”, y que “en un instante personal y en algunos históricos refule el milagro de la vida” (*ibid.*, vol. IV, 366). Sobre el kairós y sus virtudes medicinales, María Joao Neves piensa muy atinadamente que, cuando se lo alcanza: “Se vive un estado de lucidez plena equivalente a la experiencia de la concretización de un sueño: son momentos en los cuales sentimos que algo viene dirigido a nosotros, que es realmente para nosotros en nuestra singularidad más auténtica [...] En estas situaciones el ánimo adquiere energía, de tal modo que se tiene fuerza para todo; a pesar de las dificultades que, se sabe, siempre existirán en cualquier camino, el sujeto de algún modo sabe que tendrá fuerzas para tratar con la adversidad” (2007, 49).

Concluyo con una última confrontación entre Zambrano y Freud. Michel Henry ha dicho sobre el padre del psicoanálisis:

Freud no ha captado de la vida más que su fondo oscuro, ese lugar de las primeras angustias en el que, acorralada contra sí misma, no piensa más que en huir de sí. Ha seguido el camino de la liquidación de sí hasta el final, no reconociendo en la vida más que ese rostro atroz de la pulsión de muerte [...] No ha visto el sentido de estos comienzos difíciles: que el dolor pertenece a la edificación interior del ser y lo constituye, que *este nacimiento es un nacimiento trascendental* –que lo insoportable no es dissociable de la embriaguez y conduce a ella–. (2010, 338).

Algo sabía también María Zambrano de los infiernos de la vida, y no se cansó de describirlos. Con todo, sería injusto reprocharle que desconocía los poderes liberadores de la embriaguez –de la lúcida ebriedad de una conciencia reconciliada con sus entrañas–, y mucho más injusto, que no trazó un camino para salir de la oscuridad de los ínferos a la luz, mismo que nos invita a recorrer, y más de una vez, cuantas sea necesario.

## Bibliografía

- Adán 1998: Óscar Adán, “María Zambrano y la pregunta por el ‘ser’”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 1, Barcelona, Universidad de Barcelona, 59-79.
- Agustín C: San Agustín, *Confesiones* (trad. José Cosgaya), Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1986.
- Arendt 2001: Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín* (trad. Agustín Serrano de Haro), Madrid, Ediciones Encuentro.
- Aristóteles F: Aristóteles, *Física* (trad. Guillermo Rodríguez de Echandía), Madrid, Gredos, 1995.
- \_\_\_\_\_ M: *Id., Metafísica* (trad. Valentín García Yebra), Madrid, Gredos, 1982.
- \_\_\_\_\_ P: *Id., Poética* (trad. Valentín García Yebra), Madrid, Gredos, 1992.
- Astey 2010: Gabriel Astey, *Figuras de la vida anímica. El corazón según María Zambrano*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Beuchot 2004: Mauricio Beuchot, “Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano”, en *Contrastes*, vol. IX, Málaga, pp. 27-39.
- Bergson 1985: Henri Bergson, *La evolución creadora* (trad. María Luisa Pérez Torres), Madrid, Espasa-Calpe.
- \_\_\_\_\_ 1999: *Id., Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (trad. Juan Miguel Palacios), Salamanca, Sígueme.
- Bernárdez 2004: Mariana Bernárdez, *María Zambrano: acercamiento a una poética de la aurora*, México, Universidad Iberoamericana.
- Bigardi 2007: Sara Bigardi, “La hegemonía del sueño: la importancia de la experiencia onírica en la existencia”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 8, Barcelona, Universidad de Barcelona, 6-15.
- Bion 1980: W. R. Bion, *Aprendiendo de la experiencia* (trad. Haydeé B. Fernández), Barcelona, Paidós.
- Blumenberg 2002: Hans Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse* (trad. César González), Madrid, Síntesis.
- \_\_\_\_\_ 2011: *Id.*, “Autoconocimiento y experiencia del otro”, en su: *Descripción del ser humano* (trad. Griselda Mársico y Uwe Schoor), Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 183-236.
- \_\_\_\_\_ 2011b: *Id.*, “Conciencia del tiempo y reflexión humana”, en: *op. cit.*, 111-181.

- \_\_\_\_\_ 2011c: *Id.*, “Necesidad e imposibilidad de consuelo del ser humano”, en: *op. cit.*, 465-489.
- Blundo 2004: Gabriele Blundo Canto: “La estrella y el loto: sueño y revelación en María Zambrano”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 6, Barcelona, Universidad de Barcelona, 8-20.
- Bundgård 2000: Ana Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2004: *Id.*, “El sueño de Melibea”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm 6, 2004, 21-30.
- Cammarano 1987: Leonardo Cammarano, “Muerte y resurrección de lo sagrado”, en: Eduardo Subirats (*et. al.*), *María Zambrano. Pensadora de la aurora. Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, núms. 70/71, Barcelona, Anthropos, 99-102.
- Castilla 2011: Antonio Castilla Cerezo, “Padecer y trascender: La crítica de Zambrano al análisis heideggeriano del concepto de tiempo”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm 12, Barcelona, Universidad de Barcelona, 18-24.
- Cherniss 1983: Harold Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, Nueva York, Octagon Books.
- Deleuze 2008: Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo* (s. trad.) Buenos Aires, Cactus.
- Eguizábal 1999: José Ignacio Eguizábal, *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, Santander, Biblioteca Nueva/Sociedad Menéndez Pelayo.
- \_\_\_\_\_ 2004: *Id.*, “Zambrano – Valente: la destrucción y el amor”, en: José María Beneyto y Juan Antonio González Fuentes (eds.), *María Zambrano. La visión más transparente*, Madrid, Trotta/Fundación Carolina, 147-155.
- Fenoy 2004: Sebastián Fenoy Gutiérrez, “La paradójica naturaleza del sueño (una breve presentación)”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 6, Barcelona, Universidad de Barcelona, 31-34.
- Ferraris 2000: Maurizio Ferraris, *La hermenéutica* (trad. José Luis Bernal), México, Taurus.
- Freud 1895: Sigmund Freud, “Proyecto de una psicología para neurólogos”, en sus *Obras completas* (trad. Luis López-Ballesteros), Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, 209-276.
- \_\_\_\_\_ 1900: *Id.*, “La interpretación de los sueños”, en *op. cit.*, 343-720.

\_\_\_\_\_ 1911: *Id.*, “Los dos principios del funcionamiento mental”, en *op. cit.*, 1638-1642.

\_\_\_\_\_ 1914: *Id.*, “Introducción al narcisismo”, en *op.cit.*, 2017-2033.

\_\_\_\_\_ 1914b: *Id.*, “La represión”, en *op. cit.*, 2053-2060.

\_\_\_\_\_ 1915: *Id.*, “Adición metapsicológica a la teoría de los sueños”, en *op.cit.*, 2083-2090.

\_\_\_\_\_ 1915b: *Id.*, “Lo inconsciente”, en *op. cit.*, 2061-2082.

\_\_\_\_\_ 1917: *Id.*, “Duelo y melancolía”, en *op. cit.*, 2091-2100.

\_\_\_\_\_ 1917b: *Id.*, “Lecciones introductorias al psicoanálisis”, en *op. cit.*, 2123-2412.

\_\_\_\_\_ 1920: *Id.*, “Más allá del principio del placer”, en *op. cit.*, 2507-2541.

\_\_\_\_\_ 1923: *Id.*, “El yo y el ello”, en *op. cit.*, 2701-2728.

\_\_\_\_\_ 1924: *Id.*, “El bloc maravilloso”, en *op. cit.*, 2808-2811.

\_\_\_\_\_ 1932: *Id.*, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, en *op. cit.*, 3101-3206

\_\_\_\_\_ 1937: *Id.*, “Análisis terminable e interminable”, en *op.cit.*, 3339-3364.

\_\_\_\_\_ 1938: *Id.*, “Compendio del psicoanálisis”, en *op. cit.*, 3379-3418.

\_\_\_\_\_ 1938b: *Id.*, “Conclusiones, ideas, problemas”, en *op. cit.*, 3431-3432.

Fuentes 2004: Ivette Fuentes, “El sueño creador en María Zambrano: hacia un saber sobre el alma”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 6, Barcelona, Universidad de Barcelona, 35-43.

Gaos 1971: José Gaos, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México, Fondo de cultura económica.

Heidegger 1971: Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (trad. José Gaos), México, Fondo de cultura económica.

\_\_\_\_\_ 1999: *Id.*, “Agustín y el neoplatonismo”, en sus *Estudios sobre mística medieval* (trad. Jacobo Muñoz), México, Fondo de cultura económica, 11-155.

\_\_\_\_\_ 2000: *Id.*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (trad. Juan José García Norro), Madrid, Trotta.

Henry 2007: Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (trad. Juan Gallo Reyzábal), Salamanca, Sígueme.

- \_\_\_\_\_ 2010: *Id.*, *Genealogía del psicoanálisis* (trad. Javier Teira y Roberto Ranz), Madrid, Síntesis.
- von Herrmann 1997: Friederich Wilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger* (trad. Irene Borges-Duarte), Madrid, Trotta.
- HO: Anónimo, “Himnos órficos”, en: *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos* (trad. Miguel Periago), Madrid, Gredos, 1987, pp. 165-236.
- Husserl 1992: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. José Gaos), México, Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_ 1997: *Id.*, *Meditaciones cartesianas* (trad. Mario A. Presas), Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_ 2002: *Id.*, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (trad. Agustín Serrano de Haro), Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2005: *Id.*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (trad. Antonio Zirió Q.), México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de cultura económica.
- Ingarden 1998: Roman Ingarden, *La obra de arte literaria* (trad. Gerald Nyenhuis), México, Taurus/Universidad Iberoamericana.
- Jakobson 1967: Roman Jakobson, “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”, en Roman Jakobson y Morris Halle, *Fundamentos del lenguaje* (trad. Carlos Piera), Madrid, Ciencia nueva, 69-102.
- Jung 2005: Carl Gustav Jung, “Alma y muerte”, en su *Realidad del alma* (trad. Fernando Vela y Felipe Jiménez de Asúa), Buenos Aires, Losada, 185-199.
- \_\_\_\_\_ 2010: *Id.*, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente* (trad. Julio Balderrama), Barcelona, Paidós.
- Jünger 1998: Ernst Jünger, *El libro del reloj de arena* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Barcelona, Tusquets.
- Kant Crp: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (trad. Pedro Ribas), Madrid, Alfaguara, 1998.
- Lizaola 2008: Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ediciones Coyoacán.
- López 2007: M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, “Dos fenomenologías de la forma-sueño: María Zambrano y M. Merleau-Ponty”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 8, 16-25.

- Maillard 1992: Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona, Anthropos.
- Maillard 2004: María Luisa Maillard García, “Cuando la vigilia tiene la contextura del sueño: del concepto de vocación al sueño creador”, en José María Beneyto y Juan Antonio González Fuentes, *op. cit.*, 361-372.
- Marramao 2008: Giacomo Marramao, *Kairós. Apología del tiempo oportuno* (trad. Helena Aguilá), Barcelona, Gedisa.
- Martínez 1983: Félix Martínez Bonati, *La estructura de la obra literaria*, Barcelona, Ariel.
- Merleau-Ponty 1993: Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (trad. Jem Cabanes), México, Planeta-Agostini.
- Moreno 2004: Jesús Moreno Sanz, “Ínsulas extrañas, lámparas de fuego: las raíces espirituales de la política en *Isla de Puerto Rico*”, en: José María Beneyto y Juan Antonio González Fuentes, *op. cit.*, 209-286.
- \_\_\_\_\_ 2008: *Id.*, *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano* (4 vols.), Madrid, Verbum.
- Morey 1998: Miguel Morey, “María Zambrano: un pensamiento de la duermevela”, en: Carmen Revilla (ed.), *María Zambrano. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Madrid, Trotta, 193-200.
- Muñoz 1983: Fernando Muñoz Vitoria, “Sueño y revelación”, en: Fernando Savater (*et. al.*), *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano*, Madrid, Zero Zyx, 83-99.
- Neves 2004: María Joao Neves, “Estética y sueño en María Zambrano”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 6, Barcelona, Universidad de Barcelona, 44-50.
- \_\_\_\_\_ 2007: *Id.*, “Al encuentro del ser recibido. La fenomenología del sueño de María Zambrano en el Asesoramiento Ético y Filosófico”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 8, Barcelona, Universidad de Barcelona, 37-54.
- Ortega 1994: Juan Fernando Ortega Muñoz, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México, Fondo de cultura económica.
- Paci 1967: Enzo Paci, “Pour une analyse phénoménologique du sommeil et du rêve”, en: Roger Caillois y G. E. Von Grunebaum (eds.), *Le rêve et les sociétés humaines*, París, Gallimard, pp. 159-165.

- Pérez-Borbujo 2004: Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, “Sueño y vigilia: el nacimiento de la persona en el pensamiento de María Zambrano”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 6, Barcelona, Universidad de Barcelona, 58-70.
- Porfirio VP: Porfirio, “Vida de Pitágoras”, en: *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos* (trad. Miguel Periago), Madrid, Gredos, 1987, pp. 25-59.
- Prieto y Adán 1999: Sonia Prieto y Óscar Adán, “Nota sobre la ‘forma-sueño’ y los últimos neoplatónicos”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 2, Barcelona, Universidad de Barcelona, 114-120.
- Revilla 2007: Carmen Revilla, “Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, num. 8, Barcelona, Universidad de Barcelona, 63-73.
- \_\_\_\_\_ 2008, *Id.*, “La raíz fecundante de la vida. Impulso afectivo y sentir originario en la antropología de Max Scheler y María Zambrano”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*; núm. 9, Barcelona, Universidad de Barcelona, 28-33.
- Ricoeur 1990: Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (trad. Armando Suárez), México, Siglo Veintiuno.
- \_\_\_\_\_ 1990b: *Id.*, *Sí mismo como otro* (trad. Agustín Neira), México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ 1998: *Id.*, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (trad. Agustín Niera), México, Siglo veintiuno.
- \_\_\_\_\_ 1999: *Id.*, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (trad. Agustín Niera), México, Siglo veintiuno.
- \_\_\_\_\_ 2001: *Id.*, *La metáfora viva* (trad. Agustín Neira), Madrid, Trotta/Cristiandad.
- Rius Gatell 1998: Rosa Rius Gatell, “Del pitagorismo y Aristóteles: a hombros de María Zambrano”, en: Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 99-110.
- Ruiz 2004: Teresa Ruiz, “El desierto de la duración”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 6, Barcelona, Universidad de Barcelona, 71-75.
- Russo 2001: María Teresa Russo, “María Zambrano, intérprete de San Agustín”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 3, Barcelona, Universidad de Barcelona, 68-74.
- Safranski 2003: Rüdiger Safranski, *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (trad. Raúl Gabás), Barcelona, Tusquets.

- Sánchez Benítez 1998: Roberto Sánchez Benítez, “María Zambrano y la crítica al racionalismo”, en: Carmen Revilla (ed.), *op. cit.*, pp. 159-169.
- Searle 2001: John Searle, *Actos de habla* (trad. Luis M. Valdés), Madrid, Cátedra.
- Sevilla 1997: Sergio Sevilla, “Mirada, melodía y metáfora. María Zambrano y la hermenéutica”, en: Teresa Rocha Barco (ed.), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Madrid, Tecnos, 87-108.
- Scheler 1997: Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (trad. José Gaos), Buenos Aires, Losada.
- \_\_\_\_\_ 2001: *Id.*, *Muerte y supervivencia* (trad. Xavier Zubiri), Madrid, Ediciones Encuentro.
- Tarantino 2001: Stefania Tarantino, “La confesión como tiempo del ser en María Zambrano y San Agustín”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, núm. 3, Barcelona, Universidad de Barcelona, 75-81.
- Zambrano 1955: María Zambrano, “La condenación aristotélica de los pitagóricos”, en su *El hombre y lo divino*, México, Fondo de cultura económica, 69-112.
- \_\_\_\_\_ 1955b: *Id.*, “La disputa entre la filosofía y la poesía sobre los dioses”, en *op. cit.*, 58-68.
- \_\_\_\_\_ 1988: *Id.*, *La confesión: Género literario*, Madrid, Mondadori.
- \_\_\_\_\_ 1989: *Id.*, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori.
- \_\_\_\_\_ 1991: *Id.*, “El árbol de la vida. La sierpe”, en su *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1991, 17-26.
- \_\_\_\_\_ 1991b: *Id.*, “Los bienaventurados”, en *op. cit.*, Madrid, Siruela, 63-70.
- \_\_\_\_\_ 1992: *Id.*, *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela.
- \_\_\_\_\_ 1993: *Id.*, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix-Barral.
- \_\_\_\_\_ 1996: *Id.*, *Persona y democracia*, Madrid, Siruela.
- \_\_\_\_\_ 2005: *Id.*, “El freudismo, testimonio del hombre actual”, en su *Hacia un saber sobre el alma*, Buenos Aires, Losada, 115-140.
- \_\_\_\_\_ 2005b: *Id.*, “Hacia un saber sobre el alma”, en *op. cit.*, Buenos Aires, Losada, 13-26.
- \_\_\_\_\_ 2010: *Id.*, *El sueño creador*, México, Universidad Veracruzana.



Casa abierta al tiempo  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00089  
Matricula: 210382561

TEMPORALIDAD, ECONOMIA  
PULSIONAL Y NARRATIVIDAD DE  
LA FORMA-SUEÑO. EL ONIRISMO  
SEGUN MARIA ZAMBRANO.

En México, D.F., se presentaron a las 17:00 horas del día  
13 del mes de diciembre del año 2012 en la Unidad  
Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los  
suscritos miembros del jurado:

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ  
DRA. TATIANA AGUILAR ALVAREZ BAY  
DR. CESAR ANDRES NUÑEZ

GABRIEL ASTEY WOOD  
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de  
Secretario el último, se reunieron a la presentación de la  
Disertación Pública cuya denominación aparece al margen,  
para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (LITERATURA)

DE: GABRIEL ASTEY WOOD

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento  
de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma  
Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

*aprobar*

REVISO

LIC. JULIO CESAR DE LARA SASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al  
interesado el resultado de la evaluación y, en caso  
aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH

DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

VOCAL

DRA. TATIANA AGUILAR ALVAREZ BAY

SECRETARIO

DR. CESAR ANDRES NUÑEZ