



El pensamiento fragmentario o la subversión de la razón.

La razón poética en María Zambrano y Gaston Bachelard

Tesis doctoral
Malvina Cruz Rentería

Doctorado de Ocio, Cultura y Comunicación para el Desarrollo Humano

Director:
Dr. Fernando Bayón Martín

Bilbao, 2022



Universidad de Deusto
Deustuko Unibertsitatea
University of Deusto

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

Doctorado de Ocio, Cultura y Comunicación
para el Desarrollo Humano

TESIS DOCTORAL

El pensamiento fragmentario o la subversión de la razón.

La razón poética en María Zambrano y Gaston Bachelard



Malvina Cruz Rentería
Doctoranda



Fernando Bayón Martín
Director

A ellos, siempre amados, que reposan ya en el seno de la Gran Madre:

Pablo, mi papá

Xabi, mi compañero de vida

Se vive con algunas ideas familiares. Dos o tres. Al azar de los mundos y los hombres que encontramos, se las pule, se las transforma. Se necesitan diez años para tener una idea auténticamente propia, una idea de la que puede hablarse (...) Llegados al final de una vida, los hombres dignos de tal nombre deben reanudar esa confrontación, renegar de las pocas ideas que fueron suyas y recuperar la inocencia y la verdad que brilla en la mirada de los hombres antiguos enfrentados a su destino. Recuperan su juventud, pero abrazando a la muerte.

Albert Camus

ÍNDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	1
INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO 1. Una semblanza intelectual del siglo de María Zambrano y Gaston Bachelard	9
1.1. Buscando entre los escombros. ¿Hacia nuevos mitos?	10
1.2. El exilio poético como vocación	17
1.3. La filosofía ante la crisis de la metafísica. Nuevas puestas en escena	27
CAPÍTULO 2. La crisis de la razón en la modernidad y sus efectos. Lecturas desde la razón exiliada	35
2.1. El corazón y el hogar. Imágenes preparatorias para una crítica a la razón	38
2.1.1. Nostalgia y esperanza o la herida del exilio humano	39
2.1.2. El fuego y la evocación del nido primigenio	50
2.2. Laberintos de la razón occidental. Las raíces de la conciencia moderna	65
2.2.1. Filosofía y poesía. La imagen de un conflicto irresuelto	68
2.2.2 La modernidad como radicalización del olvido de sí	81
2.2.2.1.- El paraíso y la edad de oro. El dilema de una identidad	84
2.2.2.2.- El futurismo cartesiano	91
2.3. La nostalgia de lo divino en Hegel	100
2.3.1. La historia como desarrollo del Espíritu	102
2.3.2. La tragedia del ser humano moderno. No poder vivir sin dioses	108
CAPÍTULO 3. Meditación sobre el tiempo y el ser. Instante y discontinuidad.....	115
3.1. Marco epistemológico del pensamiento bachelardiano	118
3.2. La <i>Durée</i> bergsoniana y el tiempo. Los comienzos de una polémica	122
3.3. Un tiempo para la ciencia. Instante y discontinuidad	126
3.4. Del sueño dogmático a la afirmación de la relatividad del tiempo-espacio del ser. Dos intentos de conciliación	134
3.5. El ser en su discontinuidad. Los marcos sociales de la duración y el hábito como ritmo sostenido	142
CAPÍTULO 4. Razón y carne mediadoras. Perfilando una metafísica del corazón	152
4.1. Hacia una pedagogía de la discontinuidad. La necesidad de una razón mediadora	157
4.2. Para una metafísica de la discontinuidad. La carne mediadora	165
4.3. Visiones antagónicas desde la carne y el tiempo. Job y Don Juan	174
CAPÍTULO 5.- Desde la espaciotemporalidad relativa. La experiencia del instante	184
5.1. Un lenguaje de la discontinuidad. Pinceladas sobre el instante como duración-riqueza	187

5.2. La simpatía. Para un <i>tiempo</i> y <i>saber</i> del alma	200
CAPÍTULO 6. Sobre el progreso del ser desde la discontinuidad. Trazos para una filosofía del ritmo.....	216
6.1. Logos poético y metafísica relativa	217
6.2. Metafísica concreta desde la dinámica del ritmo. Ser y tiempo a la luz de la razón mediadora y de los hábitos-ritmo	222
6.3. Respiro y visión. La memoria mayéutica	229
6.4. Una interpretación ritmoanalítica de la existencia	238
CONCLUSIONES. Bosquejos del amor como valor racional. ¿Qué nos cabe esperar?	246
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	257

AGRADECIMIENTOS

Al equipo que forma parte del Doctorado en Ocio, Cultura y Comunicación para el Desarrollo humano de la Universidad de Deusto. A la Dra. María Pilar Rodríguez, Coordinadora del Programa, por su actitud solícita y sus orientaciones desde el momento en que, desde Perú, escribí con el fin de llevar a cabo el proyecto doctoral. Al Dr. Fernando Bayón bajo cuya dirección he logrado culminar esta investigación, por su paciente acompañamiento, su disposición a la escucha y a sus lúcidas y oportunas recomendaciones.

Un agradecimiento especial a la Cátedra Unesco, que financió gran parte del proyecto. A Iziar Basterretxea, por su fe en mi investigación y por acompañar de cerca el proceso hasta el final.

A Gorka Urrutia, director del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, por acogerme como becario, y otorgarme las facilidades requeridas mientras redactaba el último tramo de la tesis. Asimismo, a Isabel Lamas, secretaria del Instituto, por su amable colaboración en el formato de la tesis.

Gracias a mi familia y amistades que, desde Perú, estuvieron atentas, animándome. A Rita Minaya, directora de la biblioteca de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Lima), por su presteza en colaborar con recursos bibliográficos o revisión en el curso de mis investigaciones.

A las amistades que nacieron en Euskadi. A quienes participaron conmigo en el taller literario de la Universidad de Deusto. Al profesor Íñigo Larroque, por haberse convertido en agudo interlocutor, permitiéndome dar cauce a las intuiciones filosóficas desde la claridad literaria. Y a Javier San Salvador del Valle, por sus valiosos aportes tras la lectura de mis textos.

Solo creería en un Dios que supiese bailar, anotó Nietzsche. Valga esta sentencia para concluir con una mención al grupo de dantzaris de la Universidad junto al maestro Anartz Ormaza. Gracias por su acogida y cariño, y por animarme a seguir danzando en plena cuesta arriba de la tesis, de la vida.

INTRODUCCIÓN

La filosofía nace de la admiración. Sobre esta afirmación aristotélica ha encontrado justificación el conocimiento y la misma historia del ser humano occidental. Es el maravillarse lo que habría conducido al ser humano a adentrarse en los caminos de la razón. La admiración en general está ligada a la sorpresa ante lo extraordinario e inesperado. María Zambrano suscribe esta idea, señalando, sin embargo, el terror que puede conllevar el acto de admirar. Y es que será el asombro ante su propia orfandad lo que habría llevado al ser humano a delimitar la realidad, convirtiéndose finalmente en un ser histórico. En este marco, Zambrano inscribe su reflexión antropológica, apuntando a la línea que ha determinado concretamente la historia occidental en términos de conflicto irresuelto entre dos tipos de racionalidad, mito y logos, y que reposa en el fondo de lo que Husserl denominó crisis de la humanidad europea.

El primer grito de la larva, que se duele de su ser a medias, es gemido, delirio, poesía (Zambrano, 1973, p.37). La inicial pregunta se ubicaría en este estadio. Mas no pregunta por el Ser o por la autenticidad de lo real, sino por un sentimiento que acusaba el hecho de ser simplemente barro, precario, finito. Este sería pues el inicio del drama que desplegará la historia, acaso como condena y búsqueda de redención a la vez. A medida que la razón va delimitando su espacio, irá produciéndose el desgaje del hombre de lo circundante. Y también de los dioses, aquellos seres ante los que surge la inicial queja por la *injusticia esencial* del no-ser del hombre. Desde esta perspectiva, Zambrano analiza el curso histórico de la filosofía en Occidente para revelar que la crisis, que se agudiza en la modernidad con el racionalismo, tiene sus raíces en el instante mismo en que la filosofía ejerce violencia sobre la admiración originaria, dada en el mundo de la *doxa*, movida por el deseo de un absoluto más allá del mundo sensible. Platón encarnaría al filósofo que, renunciando a su original admiración por la belleza sensible, se eleva hacia las cimas de las abstracciones. Estas diferencias, aparentemente inofensivas en el nivel epistemológico, tendrán a lo largo de la historia consecuencias en el nivel existencial, es decir, en la manera cómo se ha de vivir. Siguiendo a Ortega en la crítica al racionalismo moderno, Zambrano enfatiza el divorcio entre el ser humano y la realidad, agudizado por la razón científicista.

Y el hombre individualista aun sin saberlo —individualista de corazón— entendía como razón su propia y personal razón. Una de las incapacidades del hombre moderno es la de haber perdido de vista la unidad última del universo, donde solo ve cosas inanimadas o materia informe que en gracia a su razón llegan a tener un orden y un sentido. Y es que a partir del pensamiento cartesiano la conciencia ganó en claridad y nitidez y, al ensancharse, se apoderó del hombre todo. Y lo que iba quedándose fuera no eran cosas, sino nada menos que la realidad, la realidad oscura y múltiple. Al reducirse el conocimiento a la razón solamente, se redujo también eso tan sagrado que es el contacto inicial del hombre con la realidad a un mundo único: el de la conciencia. Quedaba la conciencia en su claridad lunar aislada hasta el propio cuerpo, donde por no se sabe qué azarosa contingencia venía a estar insertada. (Zambrano, 1973, pp.191-192)

Zambrano pone así al siglo XX en el marco de la historia de la metafísica —una recta abierta con el despertar de los primeros filósofos griegos—, y de su aparente declive ante las evidencias de irracionalidad causada por los excesos de la misma razón. La autora reflexiona en torno a la crisis de la razón en términos del sujeto exiliado, sumándose a la preocupación fundamental de la filosofía, que agudiza sus mecanismos de sospecha contra cualquier indicio de dominación en nombre de lo Uno. En esta perspectiva, el filósofo francés, Gaston Bachelard, intentando destacar el valor de la racionalidad como sostén de la vida humana, se adentra en la reflexión acerca de la necesidad de delimitación entre una razón que abre la vía al conocimiento del mundo objetivo, y la otra capaz de donar al individuo una riqueza íntima en tanto puede recuperar los lazos olvidados que le recuerdan que es un ser-en-relación con el-cosmos, con raíces cuyo rastro objetivamente no es posible hallar y que sin embargo acusan su existencia en el ensueño de la imaginación. Así, ese mundo que consideramos objetivo, según Bachelard, es la expresión de todos los pasos que la humanidad ha ido dando y que bien pueden ser descritos por la psicología. Bajo la dinámica del error y del acierto, se va logrando constituir ese mundo en el que hallamos una cierta estabilidad. Sin embargo, dicha estabilidad se convierte en un peligro en tanto nos hace olvidar “el deslumbramiento de las primeras aperturas” (Bachelard, 1960/1982, p.28). La

imaginación, como en Zambrano la memoria, aparece, pues, como otra parte de la razón que ha de ser rescatada, delimitando el conocimiento científico sus propios métodos.

Arturo Martínez (2017) señala la carencia de trabajos en los que se procure un diálogo entre Bachelard y autores de habla hispana. La mayoría de los estudios, afirma, abordan a Bachelard en relación con Sartre, Kant, Bergson, Nietzsche, u otros pensadores de su época (p.11). El trabajo desarrollado por Martínez gira en torno a la cosmología del amor como trasfondo de la filosofía de la imaginación en Bachelard. De esta manera establece a lo largo de su investigación el diálogo con varios autores: Novalis, Schelling, Goethe, E. Trías, Hegel y los sufíes. Si bien María Zambrano es una de las autoras nombradas, consideramos que aparece de manera tangencial y solo como apoyo de algunas afirmaciones del autor en relación con Bachelard.

Estas consideraciones confirmaron intuiciones que venían rondándonos hace algún tiempo, concretamente desde el 2014, año en el que, circunstancias especiales, diríamos límite, motivaron una incesante búsqueda como se busca el agujero de luz desde un oscuro túnel. Milagrosamente fueron posicionándose ambos autores en nuestro horizonte, como guías de una experiencia, de un proceso existencial que ocasionó un viraje respecto a nuestros intereses investigativos de ese entonces, optando por el repliegue temporal en lecturas y escritura desde escombros, en otras palabras, movida solo por un deseo no manifiesto entonces, y que ahora puede ser descrito como búsqueda de raíces olvidadas por un exceso de racionalismo al que nos vemos inducidos quienes formamos o hemos formado parte de la academia. De modo que podemos afirmar que este trabajo es producto de un largo proceso, que no tuvo en sus comienzos pretensiones de proyecto y de un arribo a lo que ahora presentamos a modo de investigación concluida. Fueron las circunstancias, la espaciotemporalidad en la que nuestro ser iba meciéndose lo que, el 2018, nos hizo dar el paso hacia una suerte de reaparición, embargados sin embargo por las emociones propias de todo nuevo comienzo. Heme aquí, pues, la confesión más íntima respecto al germen y a la evolución de lo que más que un producto, una tesis, es una criatura, como lo es toda escritura nacida de las entrañas. Si a esto añadimos las circunstancias históricas hostiles

provocadas por la pandemia, que nos tocó vivir lejos de la tierra que nos vio nacer, la idea de escribir para no morir está más que demostrada. Mientras la esperanza nos sostenga.

Partiendo de estos presupuestos, consideramos que la novedad de nuestro trabajo consiste en propiciar un diálogo entre dos autores importantes en lo referente a un tema que resulta de suma actualidad en el debate filosófico: la crisis de la razón y las posibilidades de su regeneración. Chantal Maillard reconoce a María Zambrano como autora germinal de la posmodernidad. Lo mismo dirá Jean Libis de Gaston Bachelard. Destacamos como trasfondo de estas afirmaciones la idea de la fugacidad de la vida y de la soledad del ser, añadiendo sin embargo el optimismo que trasciende de los escritos de ambos autores en favor de una razón que se reafirma en su carácter creador, y como último anclaje del ser forjado en la conciencia occidental, amenazado por la deriva del tiempo y de la sombra del sinsentido. El objetivo de nuestra investigación, de carácter cualitativo, por tanto, se formuló, como estudio y dilucidación de las concordancias, similitudes y diferencias entre la filosofía de Gaston Bachelard y la de María Zambrano, tanto en lo que concierne a la crítica del racionalismo como a la posibilidad de una regeneración de la razón a través de lo que denominamos un *logos poético* capaz de sostener la validez de una filosofía desde el fragmento. Siguiendo este hilo conductor, hemos estructurado nuestro estudio de la siguiente manera.

En el primer capítulo, a modo de marco, situamos a María Zambrano —Vélez, Málaga, 22 de abril de 1904 - Madrid, 6 de febrero de 1991—, y a Gaston Bachelard —Barsur-Aube, 27 de junio de 1884- París, 16 de octubre de 1962—, en el contexto de los acontecimientos relevantes del siglo XX, y a la luz de la efervescencia filosófica y científica propia de la época. ¿Cómo ha de interpretarse la historia, y cómo ha de situarse la razón misma tras el desastre de las dos guerras, tras los totalitarismos que parecen confirmar de manera contundente los pronósticos nietzscheanos sobre la muerte de dios? Esta cuestión nos parece fundamental como marco fuera del cual los planteamientos filosóficos de nuestros dos autores quedarían insuficientemente abordados. El acto de pensar puede ser comprendido en ambos como vuelo de entre las ruinas o desde un exilio que adquiere visos existenciales.

En línea con la idea de exilio, dedicamos el segundo capítulo, en primer lugar, al estudio de imágenes o conceptos que identificamos como ejes de confluencia entre Zambrano y Bachelard. Subrayamos la importancia de este capítulo como preparación para el diálogo de ambos filósofos con la tradición metafísica, y clave para sostener posteriormente la propuesta del logos poético y sus implicancias en una nueva metafísica. En la segunda parte del capítulo, presentamos el análisis de la pensadora española sobre la tradición filosófica occidental, planteado en términos de disputa entre filosofía y poesía, desde Platón hasta la modernidad con Hegel.

La crítica de Gaston Bachelard a la tradición occidental se da en dos frentes, la epistemología y la filosofía. En el capítulo tercero, partimos de la polémica sobre el tiempo que, a raíz de las tesis de la relatividad, se suscita en el ámbito filosófico y científico, específicamente entre Bergson y Einstein, para arribar a la tarea que intenta Bachelard, tal como lo hiciera en su momento Kant, de delimitación entre filosofía y ciencia. Por un lado, la ciencia que, bajo la idea de verdad desde la perspectiva del error y de la continua rectificación ha de ensanchar el horizonte humano sin renunciar a la idea de progreso; por otro, la filosofía que tiene el deber de adecuarse al nuevo escenario de la relatividad, replanteando su papel respecto a los intereses que le competen estrictamente en relación con el sentido de la vida humana. Uno de los puntos importantes al que arribaremos es a la afirmación del instante como realidad inmediata para la conciencia, que será el núcleo del establecimiento de una metafísica que el filósofo francés denomina concreta, y que ha de amparar su pensamiento poético.

Las teorías de la relatividad y de los cuanta, de la mecánica ondulatoria y el principio de indeterminación, según Bachelard, marcan un nuevo paradigma que obliga a un giro en el pensar y, en consecuencia, en el lenguaje, abriéndose así el reino de la discontinuidad, de lo infinitamente pequeño (Lacroix et al., 1973, p.80). Demanda, así, la separación entre lenguaje científico y poético. En este escenario y a tono con las tesis relativistas, en el capítulo cuarto, ubicamos la propuesta de reforma del entendimiento de María Zambrano. La idea de mediación como necesidad del pensamiento siempre fragmentario, adquiere mayor claridad. Zambrano reclama una razón mediadora, capaz de recoger lo rezagado, lo

olvidado por el racionalismo. La imagen de la carne mediadora, una reinterpretación de la belleza mediadora platónica, pone acento en las entrañas, el sentir, como centro desde el cual la vida humana se abre al mundo, a una temporalidad que de no ser asumida en su relatividad se convierte en asfixia irrespirable para el ser humano. A través de la figura de Don Juan, Zambrano ofrece un bosquejo del individuo heredero de la conciencia occidental. En la neurosis de la huida, de la lucha contra el tiempo, es preciso ver el síntoma de una impotencia, un rasgo de la cultura contemporánea, necesitada quizás de volver a mirarse en el espejo de Job, en su rebeldía.

Instante y átomo se presentan como parte de una pedagogía hacia la afirmación del tiempo en su relatividad, y en lo que ello implica en torno a una nueva comprensión del ser desde la metafísica relativa. En ella, el ser, afectado por la experiencia espaciotemporal, halla una redefinición en términos rítmicos, es decir, como sinfonía cuyo transcurrir es abierto por la irrupción de cada nota, como añadidura fragmentaria y sin embargo pasible de sentido. En este marco, nuestros dos autores ponen énfasis en la idea de experiencia compartida en sus obras de talante poético. Así, a tono con lo que Bachelard denomina 'duración-riqueza', y Zambrano 'ancho presente', en el capítulo quinto, ponemos, especialmente, *Claros del bosque* y *Notas de un método* en perspectiva de *Poética del espacio* y *La intuición del instante*, destacando el propósito de ambos autores en favor de lo que serían experiencias concretas de ensoñación o de visión. Si el instante es afirmación del ser en su soledad, este instante mismo puede, desde la experiencia poética de la ensoñación, constituirse en abertura del ser, una salida del ensimismamiento que, según Zambrano, teniendo como paradigma a la conciencia moderna puede resultar mortal. Desde distintas fuentes, la simpatía aparece, pues, como punto de confluencia de ambos autores, que abonará a la idea del carácter principalmente afectivo del tiempo en relación con el pensar. Solo dura lo que tiene razones para durar, confirmará Bachelard.

En el capítulo seis profundizamos en el *logos poético* a la luz de una metafísica de la relatividad. Otorgamos mayor amplitud a términos clave como razón-acto —es decir, la afirmación del ser en un aquí-ahora, no *más allá y mañana*, como aclara Bachelard—, hábitos-ritmo, imaginación. En relación con estos conceptos, situamos, desde Zambrano, la

razón mediadora y la memoria, destacando su carácter mayéutico en tanto, concebido el ser humano en términos de incompletitud y obligado a un interminable “acabar de nacer” , puede hallar él mismo en el pasado una fuente de ensoñación capaz de donarle vitalidad. En ese sentido, establecemos hilos comunicantes entre la memoria, en Zambrano, y la imaginación bachelardiana. Y en esa coincidencia, en la misma espaciotemporalidad relativa, será posible hablar de libertad y de progreso del ser. Será esto el fundamento de una filosofía del reposo, que encuentra viabilidad en la propuesta bachelardiana del ritmoanálisis, comprendido, en síntesis, como el deseo de un bien-vivir. Se trataría de hábitos que, como el instante-átomo, estarán sujetos a la reiteración como parte de un proceso interior y personal. Por esta vía, intentamos unificar el respiro y la visión del ser como ideal último de una filosofía capaz de albergar pensamiento y vida. De acuerdo con Zambrano (1989), el *logos poético* ha de propiciar la reconciliación entre carne y tiempo, un espacio donde el ser respire “como deben de respirar las mismas piedras” (p.68).

Finalmente, desde la razón asentada en la afectividad, la idea del eterno retorno se vuelca en afirmación de la vida con todas sus contradicciones. Sobre esta base, Bachelard defiende el carácter racional del amor. Es la razón la que ha de inaugurar lo que Zambrano denomina *Incipit vita nuova*, no como método, sino como desasimiento, por parte de la misma razón, de la ambiciosa demanda de unidad sistemática, y como apertura a acoger el sentir de la misma carne. Aterrizamos, así, en la coyuntura que nos concierne para dejar abiertas algunas cuestiones, desprendidas del diálogo que hemos intentado establecer entre Zambrano y Bachelard, las que quizás puedan ser cobijadas bajo la pregunta planteada por Kant respecto a los fines últimos de la metafísica, y que resulta de suma actualidad: ¿Qué nos cabe esperar?

CAPÍTULO 1. Una semblanza intelectual del siglo de María Zambrano y Gaston Bachelard

No se libra el hombre de ciertas “cosas” cuando han desaparecido, menos aun cuando es él mismo quien ha logrado hacerlas desaparecer. Podrían dividirse las cosas de la vida en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos y aquellas otras de realidad misteriosa que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así, eso que se oculta en la palabra, casi impronunciable hoy, Dios. (Zambrano, 1973, p.134)

Cuando María Zambrano escribe esto, hacía 73 años del sermón de Diógenes, recreado por Nietzsche en la figura del loco, que se presentaba esta vez buscando entre la masa ya no a un hombre sino al mismo Dios. Desafiando la lógica establecida por los constructos teológicos, aquel hombre, en pleno mediodía y con una lámpara en la mano, se abre paso en uno de los espacios más profanos, un mercado. Una búsqueda contraproducente que solo puede ser tolerable desde el sarcasmo. Pues, como en el poema de Parménides, también en los evangelios (*Biblia de Jerusalén*, 2009, Lucas 24: 1-12) solo hay una vía de búsqueda para el ser supremo que, no obstante haber habitado en el mundo de los mortales, ha logrado vencer a la muerte. ¿Por qué buscan entre los muertos al que vive? Fue la sentencia seguida por la noticia de la resurrección y del encargo de hacerla extensiva al mundo.

Contra esta buena noticia que había mantenido los cimientos de toda una civilización por casi veinte siglos, el loco aparece como el anunciador de una catástrofe. Diógenes vuelve para anunciar que los puntos cardinales han desaparecido, y que el horizonte solo muestra el agujero negro, ese que cubría el Dios ahora muerto a manos de sus adoradores, muriendo con él también cualquier esperanza de redención para los asesinos:

También los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos

los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo sangra bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos? ¡Nunca hubo un hecho más grande; y quienquiera nazca después de nosotros pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora! (Nietzsche, 1882/2019, p.117)

El relato termina con el gesto airado del mensajero. Este, después de arrojar la lámpara al suelo, expresa su frustración ante un auditorio que no es el apropiado para recibir el mensaje de la destrucción divina.

1.1. Buscando entre los escombros. ¿Hacia nuevos mitos?

Sloterdijk (1998/2009) sostiene que la helada cósmica comienza con la Ilustración. Esta abre violentamente las ventanas, rompiendo los receptáculos celestes. Con demasiada luz y sin cobertores, el ser humano se queda ante el mundo como “una pepita sin cáscara” . Obligado a buscar nuevas prótesis “para sanar las amputaciones que implican la muerte de Dios” , con los restos dejados por el estallido divino se lanza a la construcción de artificios. La principal característica de la modernidad, añade Sloterdijk, será la producción técnica de inmunidades, la elección de estructuras de seguridad sacadas convenientemente de las antiguas envolturas teológicas y cosmológicas. Así se ratifica el arte civilizador moderno como el “horizonte último del titanismo técnico euroamericano” (pp. 33-37).

En su detallado análisis de la época en la que vivió María Zambrano, Joaquina Labajo (2011) presenta bajo la óptica de la música un mapa del proceso del pensamiento y de las coyunturas políticas y sociales de la Europa de los dos siglos pasados: la búsqueda de la simbología mitológica que devuelva el hálito al cosmos des-animado. La conexión del ser humano con el cosmos mediante nuevos ritos. Resucitar el espíritu del arte clásico para iluminar el caos del presente. ¿Qué imagen devuelve a la época actual el espejo de la tragedia

griega? ¿Qué papel juega ahora la figura del mal en el escenario de Fausto? Y acaso la música, en un mundo sin coordenadas, sea la salvación en la medida en que, como defendía Tagore, despierte ensoñaciones más allá de la métrica impuesta por el racionalismo occidental infiltrado en los pentagramas. La transformación de la materia hacia las formas bellas, la voz de las piedras desde las catedrales antiguas cuyo mensaje, según Marius Schneider, es preciso desentrañar¹. La pretendida recuperación de la esencia de las religiones, tanto de Oriente como de Occidente, vía la teosofía que, fundada en Estados Unidos, en 1870, por Helena Blavatsky, se haría extensiva a Latinoamérica y a Europa, encontrando eco no solo en la filosofía sino en la literatura, la poesía, la música. Sin olvidar que en 1933 nace, gestionado por otra mujer, el Círculo de Eranos con un espíritu más bien ecléctico. Finalmente, la búsqueda de *lo puro* trasladado a la raza, que empieza a brotar en publicaciones como la de Gobineau, en 1885, *Essais sur l' inégalité des races humaines*. Siguiendo sus lineamientos, en Alemania empezaría a tomar forma con la fundación de la Deutsches Ahnenerbe como aparato pseudocientífico de las SS (La Sociedad de Estudios de la Prehistoria del Espíritu) (Labajo, 2011, pp. 73-78; 103-126; 127-168). Y luego, el gran estallido.

Respecto a la elaboración de un pensamiento que busca superar el racionalismo cientificista, cabe destacar las resonancias de la corriente teosófica en relación con el Círculo de Eranos. Tal como refiere Ortiz-Osés (2012), Eranos es un movimiento fundado por la holandesa Olga Fröbe-Kapteyn, en Ascona, pueblo famoso por haber sido, a comienzos del siglo XX, sede de una comunidad de artistas e intelectuales, inspirada en los movimientos de corte espiritualista esotérico, así como en la visión matriarcal del mundo, expuesta por J.J. Bachofen y que nutrió el dionisismo nietzscheano. En ese sentido, también el Círculo recoge los aportes psicoanalíticos de C.G. Jung, de la fenomenología de la religión de R. Otto, de la teosofía y la antroposofía de inspiración oriental (p.220). Si bien pueden notarse divergencias internas entre los distintos pensadores que comparten la crítica, todos apuntan hacia la renovación del ser humano desde el núcleo íntimo, llámese alma, espíritu o razón. Lo hacen

¹ *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas: ensayo histórico-etnográfico sobre la subestructura totemística y megalítica de las altas culturas y su supervivencia en el folklore español*. Esta obra fue publicada en 1946, en Barcelona, y en castellano. Tal como precisa Labajo, María Zambrano tuvo conocimiento de ella, pues algunas de sus referencias a lo simbólico están basadas en las propuestas de Scheneider.

desde la reinterpretación específica de variadas fuentes, tales como, además de las ya citadas, la fe cristiana, la mística, el arte, la música. En este marco podemos ubicar a Zambrano y a Bachelard. Si bien no estuvieron directamente adscritos, ambos leyeron sin embargo textos de algunos integrantes de Eranos, interesándose prácticamente por los mismos temas expuestos en dicho grupo integrado por intelectuales procedentes de diversos campos.

Por lo que respecta a la masonería, el propio Eranos tiene algo de iniciación masónica de carácter simbólico (...) también hay vínculos de algunos miembros del Círculo Eranos con la masonería, así por ejemplo el propio G. Durand es un antropólogo académico, cuya simbología dialoga tanto con fuentes orientales como teosóficas y masónicas. (...) En Eranos han participado físicos y científicos como Schrödinger y Prigogine, antropólogos como A. Portmann y H. Plessner, psicólogos como Jung y E. Neumann, mitólogos como J. Campbell y M. Eliade, simbólogos como Scholem y Zimmer, filósofos como M. Buber y P. Hadot, historiadores como H. Corbin y Massignon, teólogos como P. Tillich y H. Rahner. (Ortiz-Osés, 2012, pp.221-222)

Podríamos preguntarnos qué representan los dos siglos pasados en relación con la idea asumida de progreso. ¿Qué esconden dichos afanes? ¿Quizá la angustia ante el fantasma del padre, que sigue agobiando al hijo, su asesino, tal como sugiere María Zambrano en el fragmento que encabeza este capítulo? ¿Cómo esgrimir a partir del desastre una vocación capaz de colorear una existencia amenazada por el sinsentido?

Antes y después de las dos guerras mundiales, pareciera que la humanidad se mueve en la balanza del pasado y del futuro, tanto hacia una nueva fe y a la velocidad que promete el automóvil o, en retrospectiva, hacia un volver sobre sus pasos para buscar entre las ruinas. El cientificismo, arrastrando todavía la concepción metafísica del sujeto capaz de obligar a la naturaleza a hablar, aparece como eslabón de la fe en el progreso, despertada especialmente en el Renacimiento. Confía en que la ciencia, depurada de supersticiones que plagaron etapas anteriores de la historia, será capaz de lograr la utopía de la voluntad, dar luz sobre los misterios del ser humano y de la naturaleza. Por otra parte, contra la flecha lanzada hacia el futuro, se busca el pasado como quien camina en terrenos minados, de ahí la prudencia que manifiesta Walter Benjamin (2008), siguiendo las intempestivas

nietzscheanas. Evitar la exaltación o la resurrección de los restos olvidados bajo los derrumbes; aplicar más bien el oído a los mensajes quebrados que siguen latiendo, intentando decir algo desde el subsuelo sobre el que descansa la cultura en crisis. Acaso ese subsuelo sea también la psique, en la interpretación de Jung de la que nutrirá Bachelard parte de su ensoñación poética.

Para dar una idea de la complejidad de la tarea del psicólogo que estudia el alma humana en sus profundidades, C. G. Jung, en sus *Ensayos de psicología analítica*, pide a su lector que considere esta comparación: "Tenemos que descubrir un edificio y explicarlo: su pico superior ha sido construido en el siglo XIX, la planta baja data del XVI y un examen minucioso de la construcción demuestra que se erigió sobre una torre del siglo II. En los sótanos descubrimos cimientos romanos, y debajo de éstos se encuentra una gruta llena de escombros sobre el suelo de la cual se descubren en la capa superior herramientas de sílex, y en las capas más profundas restos de fauna glacial. Ésta sería más o menos la estructura de nuestra alma" . Naturalmente que Jung conoce el carácter insuficiente de esta comparación. Pero por el hecho mismo de desarrollarse tan fácilmente tiene sentido el tomar la casa como instrumento de análisis para el alma humana. (Bachelard, 1975, p.22)

Así, frente al cientificismo se abren múltiples perspectivas, que pretenden dar cuenta de la complejidad de la realidad donde se pone en tela de juicio al sujeto, considerado centro y juez por la tradición metafísica. Operaciones de desmontaje se ensayan en favor de un redescubrimiento de algo olvidado por el *cogito*, la conciencia intencional, o los condicionamientos de la tan cantada libertad del individuo moderno. Ensayos sistemáticos como la fenomenología de Husserl y el estructuralismo, entre otros, reflexionan acerca de los excesos que han nublado el sentido de la conciencia y de los fenómenos que la estructuran. En el caso de la fenomenología, proponiendo una *epoché* como método ejercitado por la razón desde su propio tribunal. Resultado de ello ha de ser la recuperación del sentido abierto desde sus orígenes, en Grecia, hacia el progreso que tendrá, más allá del cientificismo, un significado ampliado por las denominadas ciencias del espíritu.

También yo estoy persuadido de que la crisis europea hunde sus raíces en un racionalismo que se ha extraviado. Pero esto no debe ser entendido en el sentido de que en mi opinión la racionalidad como tal sea mala, o de que en el conjunto de la existencia humana sólo deba tener un papel subordinado. La racionalidad: en este elevado y genuino sentido que es el único al que aquí nos referimos, el sentido que en el período de la filosofía griega se convirtió en un ideal, exigiría sin lugar a dudas muchas autoclarificaciones, pero en cualquier forma, ella es la llamada a dirigir en forma madura el proceso evolutivo. (Husserl, 1954/1991, p.347)

Hacia los años treinta, explica Cristina de La Cruz (2017), en España aparecieron algunas revistas filosóficas, aunque de talante cristiano, cuyo objetivo era reflexionar y proponer alternativas “a la situación concreta del hombre, aislado espiritualmente y despojado de una vida plena” (p.1017). Ejemplo de ello serán: *Cruz y Raya*, afín a la filosofía de Maritain, y *Gallo Crisis*, de Ramón Sijé y Miguel Hernández, inspirada en el pensamiento de Romano Guardini y el existencialista Peter Wust. España participa así de las reacciones ante la crisis, alineándose a las voces provenientes de Alemania y Francia a través de autores representativos como: Romano Guardini, Wust, Maritain, Marcel, Mauriac y Gilson. De estos autores, según de la Cruz, se servirá María Zambrano para la elaboración de su propia filosofía, en la que es posible identificar rastros de la *Lebensphilosophie*:

Si bien las huellas del personalismo cristiano son muy profundas en su pensamiento, sobre todo en sus primeros años, resulta más preciso ubicar el conjunto de su proyecto filosófico, también desde sus orígenes, en la estela de la Filosofía de la vida (...) la «Lebensphilosophie», (...) ese movimiento filosófico surgido en Alemania y Francia en el siglo XIX y en el que está aceptado reconocer como parte del mismo, entre otros, a Fr. Schlegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Spengler, Klages, Scheler, y cuyos representantes españoles más reconocidos son Ortega y Gasset y Unamuno. (De la Cruz, 2017, p.1018)

También Gaston Bachelard acusa la injerencia del método científicista en el campo de las producciones humanas relacionadas con ese otro quehacer de la razón que va más allá del conocimiento objetivo. En *El psicoanálisis del fuego*, publicado en 1938, año en que

también aparece su obra *La formación del espíritu científico*, Bachelard apuesta por dotar de nuevos aires al método científico, desenmarañando las trabas de una psique que conserva rastros de afectividad *primitiva* y a la que es preciso también otorgarle el valor que le corresponde en favor de la renovación de la vida humana. Se propone, pues, explorar el eje inverso, no el de la objetividad sino el de la subjetividad (Bachelard, 2008, p.12). De este modo, abre paso al valor de la imaginación, la cual es capaz de introducirnos, con los mismos elementos con que la ciencia construye su saber, en el mundo de las imágenes, que despiertan resonancias en lo más profundo de nosotros y de las que la ciencia no es capaz de dar cuenta. Veremos más adelante que, en esta obra temprana, el autor empieza ya a forjar la vía de lo poético-nocturno.

En tant qu' épistémologue Bachelard renouvelle l'approche philosophique et littéraire de l'imagination, s'intéressant à des poètes et écrivains tels que Lautréamont, Edgar Poe, Novalis, au symbolisme ou encore à la psychanalyse. Le grand mérite de G. Bachelard est celui d' avoir eu le courage d' approcher des domaines en apparence irréconciliables tels que la littérature et la science, c'est-à-dire d' étudier les rapports entre l'imaginaire et la rationalité. Ils peuvent être conflictuels ou complémentaires selon certains auteurs. Concernant la psychanalyse du feu nous pouvons constater que chez Bachelard une image ayant un intense pouvoir affectif provoquera des illusions pour le scientifique car l'image du feu pourra empêcher la connaissance de l'électricité. Mais cette même image produira en littérature des effets inattendus et surchargés poétiquement: son pouvoir de fascination sera très important chez des poètes romantiques tels que Novalis ou Hölderlin surtout pour l' image du feu.

[Como epistemólogo, Bachelard renueva el enfoque filosófico y literario de la imaginación, interesándose en poetas y escritores como Lautréamont, Edgar Poe, Novalis, el simbolismo o incluso el psicoanálisis. El gran mérito de G. Bachelard es el de haber tenido el coraje de aproximar dominios aparentemente irreconciliables, como la literatura y la ciencia. Es decir, estudiar los nexos entre lo imaginario y la racionalidad, que pueden ser contradictorios o complementarse según algunos

autores. En lo que respecta al psicoanálisis del fuego, podemos observar que, en Bachelard, una imagen con un intenso poder emocional provocará ilusiones al científico porque la imagen del fuego puede impedir el conocimiento de la electricidad. Pero esta misma imagen producirá, en la literatura, efectos inesperados y sobrecargados poéticamente: su poder de fascinación será muy importante en poetas románticos como Novalis, o Hölderlin, especialmente por la imagen del fuego]. (Paştin, 2011, p.178)

Centrándose en la imaginación a la que considera la potencia mayor de la naturaleza humana, Bachelard (1957/1975) elabora su propio *método*, denominado fenomenológico cuyo fin será no el logro de un conocimiento claro sobre la intencionalidad de la conciencia y los fines últimos de la humanidad, tal como concluía Husserl, sino dar cuenta de la imaginación y de sus producciones no sujetas a la tradicional idea de causalidad. Busca la ensoñación como ejercicio necesario para que el ser humano afine su conexión con aquellas resonancias cósmicas olvidadas por exceso de *saber*. Al respecto, G. Durand (1980) comenta:

La fenomenología dinámica e integrante de Bachelard difiere por completo de la fenomenología estática y nihilista de un Sartre, por ejemplo. Este último, fiel a Husserl, pone entre paréntesis el contenido imaginativo, creyendo llegar a poner en evidencia en ese vacío el sentido de lo imaginario. Bachelard, más cerca de Hegel, quien definía la fenomenología como ciencia de la experiencia de la conciencia, hace al contrario el absoluto (lleno) de la imagen: el imaginario entonces se confunde con el dinamismo creador, la amplificación poética de cada imagen concreta (...) Esta prospección fenomenológica de los símbolos poéticos va a abrirnos el gran itinerario de una verdadera ontología simbólica que, por profundizaciones sucesivas, nos conduce a los tres grandes temas de la ontología tradicional: el cosmos y sus elementos psíquicos, el cogito del soñador y las partes del alma, y por último, una especie de teofanía. (pp. 23-24 citado por Martínez, 2017, p.163)

En referencia a la polémica de si Bachelard puede o no pertenecer al círculo denominado fenomenológico, Vydra (2014) ofrece algunas consideraciones acerca de las reinterpretaciones sufridas por la fenomenología husserliana en el escenario filosófico

francés, en la época de Bachelard, vía pensadores como Koyré, Minkowski, Sartre, Merleau-Ponty, Wahl, Marcel, y el mismo Bachelard (p. 46). A lo largo nuestra investigación, veremos que tanto él como Zambrano representan un pensamiento construido a través de una constelación tan diversa, que dificulta la catalogación, especialmente, dentro de los movimientos importantes del siglo XX. Cabe destacar, asimismo, que María Zambrano y Gaston Bachelard demostraron un vivo interés en Eranos. Si bien no encontramos evidencias suficientes para sostener que Bachelard tuvo conocimiento de la obra de Zambrano y viceversa, es posible afirmar que hubo una confluencia indirecta, puesto que Zambrano no solo leyó a autores vinculados al Círculo, Eliade y Corbin, entre otros, sino que mantuvo comunicación con Roger Caillois, amigo de Bachelard y con quien este compartió intereses sobre temas relacionados con lo imaginario desde 1934. Caillois, también exiliado, fue acogido por la amiga de Zambrano, Victoria Campos, en Argentina. Campos será una personalidad clave en el vínculo solidario establecido con los exiliados europeos, entre ellos Zambrano, será también el nexo entre las producciones culturales de carácter literario entre Europa y América. En relación con Caillois, Campos apoyó la revista *Lettres Françaises* que fundara él en 1942, y luego, a su regreso a Francia, la *Croix du Sud*, a cargo de Gaston Gallimard, y en la que la filósofa española deseaba publicar su trabajo sobre los sueños².

1.2. El exilio poético como vocación

Los escritos de María Zambrano están atravesados por la conciencia de la precariedad y orfandad de la vida humana, agudizada en tiempos de crisis como ha sido descrito el siglo XX. Las visiones providencialistas de la historia parecen haber fracasado bajo la presencia de los totalitarismos, destacando el carácter catastrófico del mal en su banalidad, tal como sostiene Hannah Arendt (2017), en una carta a Gershom Scholem, tras publicar *Eichmann en Jerusalén*, en 1963; esto es, que el mal puede crecer, expandirse como un hongo, quizá como la peste misma, hasta devastar el mundo entero sin que hallemos en él ni profundidad ni dimensión demoníaca. Esta banalidad implica desafío para el pensamiento, pues cuando se

² Sobre Zambrano, véase, Labajo, 2011, pp.269-272, 277.

Sobre el vínculo entre Caillois y Gaston Bachelard véase: (Reyes, 2012).

lanza a la búsqueda de las raíces mismas del mal, no halla nada (p.209). En el más inquietante de los casos, solo hace su aparición en escena el rostro, uno que podría ser el de cualquiera de nosotros. Si Nietzsche es una referencia obligada para la filosofía del siglo XX, quizá sea, principalmente, porque supo anticiparse a esta situación decadente, describiendo la muerte de Dios en perspectiva del sujeto exiliado.

¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas a mediodía? (Nietzsche, 1882/2019, p.117)

Siguiendo a San Agustín, María Zambrano cree que es la destrucción del núcleo interior la peor de las catástrofes, pues desde esa morada había el ser humano hallado un espacio propio para establecer coordenadas orientadoras respecto del mundo exterior.

Parece ser el núcleo de la catástrofe europea esa pérdida efectiva de ese centro o espacio interior. La pérdida de su interioridad que es asfixia, que se grita desesperadamente en el espacio vital. Pues se trata nada menos que de la realidad externa y propia, de la realidad de las cosas y del hombre mismo que también se llega a desrealizar (...) Se trata, sí, de la falta y de la deformación de este espacio anterior a cualquier otro, donde entramos en contacto con la realidad y en el que nos hacemos visibles y presentes para nosotros mismos. (Zambrano, 2003, p.68)

Las circunstancias históricas que vivió Zambrano pueden ser vistas desde la perspectiva de un rodar sin centro, sin un punto de referencia que otorgue identidad, un afincarse a un espacio de acción y de reposo. Se trata de la sensación de exilio permanente para quienes lograron sobrevivir a los tiempos oscuros de los totalitarismos.

Terminada la guerra de España y de Europa, algunos simplemente ya no podían regresar. A unos les faltaba la vida y a otros las mínimas condiciones para garantizarla. A muchos, les iba a costar tiempo asimilar un absurdo aún tan caliente, generado con tan fría racionalidad. (Labajo, 2011, p.31)

Podríamos afirmar que la filosofía de María Zambrano gira en torno a su experiencia del exilio, elevándose desde su personal acontecer hacia la condición humana como tal, para analizar, más allá de la situación personal, el transcurso mismo de la historia, la coyuntura de un siglo heredero de las nociones modernas de libertad y progreso. En ese sentido, la política como manipulación en nombre de esas consignas acusa un tipo de enajenación en desmedro del ser humano, que calificaría como exilio metafísico.

[...] en sus dos primeras obras, *Horizonte del liberalismo* y *Los intelectuales en el drama de España*, aborda este exilio metafísico desde un prisma político al señalar, por un lado, las paradojas morales y metafísicas del liberalismo político que contribuyen a un aislamiento del sujeto, y por otro, al destacar la actitud antivital que acompaña al discurso político del fascismo. En ambos casos, estas dos políticas contrarias entre sí caen, sin embargo, en un mismo error: el alejamiento del hombre de la placenta del mundo. (Gómez, 2018, p.33)

Es oportuno señalar que fueron términos como placenta, bosque, casa o gruta, palabra, logos poético, lo que despertó nuestra intuición hacia la conexión entre María Zambrano y Gaston Bachelard. La idea del individuo exiliado de la placenta del mundo configura la base del pensamiento poético, que ha de ser comprendido como una filosofía que pretende no la resignación nacida del concepto de arrojamiento existencial, sino la posibilidad de devolver al ser a una respiración calmada y a un bienestar propios de la serenidad placentaria. Aunque en el contexto de la relatividad, y no obstante las contradicciones de la existencia, dicha serenidad deba ser reiterada una y otra vez, a imitación del corazón y sus latidos.

En su extensa obra *Esferas*, Sloterdijk (1998/2009) presenta a Gaston Bachelard como uno de los genios inspiradores de la primera parte en la que desarrolla sus tesis sobre microsferología, recogiendo los aportes del autor francés sobre la imaginación material y el

psicoanálisis de los elementos. Partiendo de las intuiciones sobre lo placentario, que opone Bachelard a Heidegger, Sloterdijk se propone ir más lejos. Polemizando con las teorías psicoanalíticas de Freud a Lacan, y con el mismo Jung, el filósofo alemán aborda sin ambages ese interior lleno de posibilidades apuntado por Bachelard, aunque subrayando que el repliegue en ese interior supone la cohabitación en un centro dúplice del que no solo el psicoanálisis había dado cuenta, sino también la literatura.

En las páginas que siguen intentaremos desarrollar esas intuiciones imprescindibles. Pero, en vista de su despliegue precisamente, habremos de hacerlas saltar también, ya que tenemos que aclarar por qué, en principio, la esfera íntima, consubjetiva, no puede poseer en absoluto una estructura eucíclica o parmenídea: el globo psíquico primitivo no tiene, como el filosófico bien redondo, un único centro que irradie y recoja todo, sino dos epicentros que se interpelan mutuamente por resonancia. Se muestra, además, que el interior de las grutas del alma no seguirá siendo siempre un lugar de serena felicidad únicamente. El acceso más íntimo a tu celda vital pertenece no pocas veces, como vemos, a una voz que quiere dificultar o negar la posibilidad de tu existencia. El riesgo fundamental de toda intimidad lo señala el hecho de que en ocasiones el destructor se acerca más a nosotros que el aliado. (pp. 99-100)

Conviene aclarar que Bachelard, en *Lautréamont* (1939), dedicó algunas reflexiones sobre aquella duplicidad que nos habita o de cómo el ser humano, adornado por el ropaje civilizatorio, cohabita en el fondo de sí con el animal de instinto depredador. Desde lo que denomina *complejo de la vida animal*, el autor intenta mostrar lo que resulta una "verdadera fenomenología de la agresión" (p.11). El tiempo de la agresión es descrito bajo la imagen de la línea recta que, en un solo acto, reúne las ganas de vivir y las ganas de atacar. Un acto que, en su indubitable afirmación, es capaz de romper toda ondulación. Lo recto contrastando con lo curvo, en relación con el tiempo y el espacio, es una característica que comparten Bachelard y Zambrano. Lo curvo estará relacionado con lo placentario, lo nocturno, la razón poética.

En una amplia semblanza biográfica, Gómez (2015) nos ofrece los detalles de una vida solitaria y ‘marginal’, la de Bachelard, marcada por la pobreza desde su infancia y las permanentes contradicciones de la realidad, entre las que podemos destacar su enrolamiento en las filas del ejército francés, en 1914, la temprana muerte de su esposa, en 1919 —quedando al cuidado de su pequeña hija—, y su traslado a la universidad de La Sorbona. Quizá abatido por las circunstancias históricas y personales, la sensación de un exterior tormentoso, de la soledad y el abandono, por sentirse, en definitiva, también un exiliado, en sus últimas obras, especialmente en *La poética del espacio*, de 1957, y *La poética de la ensoñación*, 1960, Bachelard busca escribir para evocar más que para dar cuenta del dolor, cosa que también hará María Zambrano hacia el final, en sus obras donde destaca la idea de lo poético.

Estamos de acuerdo con Michel Mansuy en que efectivamente la guerra influyó en esta dedicación de Bachelard al terreno de la imagen y lo imaginario: nos preguntamos si la guerra y las tristezas de la siguiente postguerra no han jugado un papel en esta orientación novedosa. *L’ Eau* data de 1942, *L’ Air* de 1943, *Les Terres* de 1948. ¿Cómo es que en estas 1300 páginas no se encuentre una sola línea, una sola palabra sobre los horrores que Europa atraviesa? Sin ninguna duda, Bachelard escribe para olvidar y encontrar su calma. (p.52)

Quizás teniendo en cuenta su contexto histórico, Bachelard dedica un apartado de su obra *El agua y los sueños*, bajo el título de “Aguas violentas”, a reflexionar sobre la agresividad que conlleva el habitar el mundo, la interacción con la realidad, el mismo acto de conocer. A la afirmación schopenhaueriana de “el mundo como mi voluntad”, suma “el mundo como mi provocación”. Esto, sin duda, puede ser leído en doble perspectiva, tanto para exaltar los logros de la humanidad como para bosquejar la debacle que sus excesos producen. ¿Qué resonancias puede producir el siguiente extracto leído en tiempos de guerra?

Le monde est aussi bien le miroir de notre ère que la réaction de nos forces.
Si le monde est ma volonté, il est aussi mon adversaire. Plus grande est la volonté,
plus grand est l’ adversaire.

[El mundo es tanto el espejo de nuestra era como la reacción de nuestras fuerzas. Si el mundo es mi voluntad, también es mi adversario. Cuanto mayor es la voluntad, mayor es el adversario] (Bachelard, 1942, p.184).

En relación con el orgullo humano, con la 'alegre cólera' , "los reflejos que el hombre prepara, bruñe y tiene listos son actos que defienden atacando" (p.240).

Tras estas pinceladas, estamos de acuerdo con las afirmaciones que sostienen que Bachelard opta explícitamente por la imaginación. Se inclina hacia la evocación de los espacios que trae la ensoñación poética donde el confort de los primeros días vuelve a saborearse. Porque la característica fundamental del ser humano en sus comienzos no es precisamente la de estar sin más *arrojados-ahí*, sino cobijados en una placenta, lugar del que aprendimos a guarecernos buscando sustitutos en rincones de la *casa* en la que, ante los peligros, de niños sabíamos muy bien agazaparnos. "Agazapar pertenece a la fenomenología del verbo habitar. Sólo habita con intensidad quien ha sabido agazaparse" (Bachelard, 1957/1975, p.24). Y quizás porque, en su consideración, "estamos hechos para respirar bien" (1960/1982, p.46), los lugares hostiles son apartados por Bachelard en favor de la imaginación que se aferra a lo redondo como la boya salvadora, expandiendo, como sugiere Wunenburger (2009 pp.98-99), la conciencia de sí hacia la dimensión cósmica. ¿No encontraremos, en el siguiente fragmento, rasgos de una fenomenología del habitar?

Cuando el insomnio, mal de los filósofos, aumenta con la nerviosidad debida a los ruidos de la ciudad, cuando en la plaza Maubert, ya tarde en la noche, los automóviles roncan, y el paso de los camiones me induce a maldecir mi destino ciudadano, encuentro paz viviendo las metáforas del océano. Se sabe que la ciudad es un mar ruidoso, se ha dicho muchas veces que París deja oír, en el centro de la noche, el murmullo incesante de la ola y las mareas. Entonces convierto esas imágenes manidas en una imagen sincera, una imagen que es mía como si la inventara yo mismo, según mi dulce manía de creer que soy siempre el sujeto de lo que pienso. Si el rodar de los coches se hace más doloroso, me ingenio para encontrar en él la voz del trueno, de un trueno que me habla y me regaña. Y tengo compasión de mí mismo. ¡Ahí estás, pobre filósofo, de nuevo en la tempestad, en las tempestades de la vida!

Hago una ensoñación abstracto-concreta. Mi diván es una barca perdida sobre las ondas; ese silbido súbito, es el viento entre las velas. El aire furioso "claxonea" por todas partes. Y me digo a mí mismo para animarme: mira, tu esquife es sólido, estás seguro en tu barca de piedra. Duerme a pesar de la tempestad. Duerme en la tempestad. Duerme en tu valor, feliz de ser un hombre asaltado por las olas. (Bachelard, 1957/1975, p.45)

Hemos de subrayar la ensoñación a la que apela el poeta, la cual ha de constituirse en ejercicio paliativo del ser desarraigado. En ese contexto podemos plantear algunas cuestiones que nos parecen importantes:

¿Es posible convertir el exilio en hábitat? ¿De qué manera la experiencia del exilio puede perfilar una filosofía del sujeto que, desasido de las certezas que otorga el sentirse instalado, navega en el mundo a través de la palabra nómada, volátil, aunque de profunda 'resonancia' y 'repercusión', rasgo característico de lo que tanto María Zambrano como Gaston Bachelard parecen entender por *logos poético*?

En su obra *Delirio y destino*, María Zambrano (2021) confirma su vocación filosófica a partir de la experiencia del desarraigo. Qué queda cuando ha desaparecido "la fábula" sino el pensamiento ligado a lo que constituye el corazón mismo de la filosofía: la búsqueda permanente, el desasimiento de ataduras y, en consecuencia, "la libertad que deja el no ser nadie en parte alguna, de ser "uno más" (p.183).

José Luis Abellan (2006) sostiene que María Zambrano elige el exilio como vocación. Abocada hacia él y *vocada* por él, elegirá su destino, el de una huida permanente. Renunciando a posibles patrias y optando por una suerte de desnudamiento similar al de la noche oscura de San Juan de la Cruz, una primera parte del peregrinaje que implicó la configuración de su vocación de exiliada empezará en México, pasando por Cuba, Puerto Rico y culminando en Roma. Su instalación en 1964 en La Pièce, un lugar solitario ubicado en las faldas del Jura, en Francia, propiciará el cumplimiento de la vocación, destacando de la visión mítica su identificación con el personaje trágico de Antígona, identidad asumida bajo la idea de un nacimiento iniciático. En 1967 publicará su obra de talante autobiográfico, *La tumba de Antígona*, que marcará la vía hacia una filosofía propia en donde las situaciones

de exilio son interpretadas como el iniciarse mismo de la condición humana. De esta experiencia transcurrida entre 1967 y 1977, será fruto *Claros del bosque*, revelándose el cumplimiento de su vocación filosófica.

María Zambrano se instaló existencialmente en el exilio y eso la condujo a una peculiar vía mística de honda riqueza y pluralidad. Sólo desde esa posición pueden entenderse los numerosos escritos que nos dejó a partir de *Claros del bosque* (1977), aunque muchos fueran en su redacción anteriores a esa fecha. En cualquier caso, únicamente inteligibles desde esa condición de exiliada plenamente asumida. (Abellan, 2006, p.68)

Quizá el significado más común de vocación sea el de elección. En la biblia, Dios elige a individuos específicos, los profetas, para encargarles una misión. Hay una signatura dada antes del nacimiento, tal como apreciamos en Jeremías, y que, por tanto, trasciende la voluntad del elegido; es sello imborrable, voz que ordena desde la zarza ardiente, fuego desde las entrañas que debe hallar en la palabra obediente su cauce. En función de estos tres elementos ha de ser, pues, configurada una existencia profética. Desde el marco bíblico, la interpretación cristiana ha deslizado la significación a todo el género humano. Teniendo la fe como núcleo surge la teleología paulina de la vocación universal: *En Dios somos, nos movemos, existimos. Seremos uno en Él* (Biblia de Jerusalén, 2009, Hechos 17: 28).

La vocación asociada al exilio resulta entonces un tanto extraña, pues implicaría inexistencia de unidad, de un centro directriz, dispersión sin posibilidades de retorno. El no-lugar o el no-yo, del que habla Bachelard en su *Poética de la ensoñación*, será en Zambrano (2004) el desgaje del mundo, la renuncia a una *habitación propia*. Y si alguna al fin ha de elegir será aquella “donde pueda agonizar libremente”. Por lo demás, el viaje no será sino el de Odiseo sin tierra a la vista, sin otra meta que la de ir “meciéndose al mar que se revive, estar despierto sólo cuando el amor que le llena se lo permite, en soledad y libertad” (p.38). ¿No es acaso este el destino que debe asumir con hidalguía el huérfano de los trasmundos? ¿Cómo redefinir entonces la vocación tras la muerte divina?

Para María Zambrano, la vocación irá ligada a la adquisición de un nombre propio como superación del nihilismo de la cultura occidental. En *El sueño creador* (1986), reflexiona,

desde la perspectiva de la tragedia, sobre *El castillo*, de Kafka, destacando la presencia de dos absolutos que, en estrecha correspondencia, representarían la alienación pura; dos realidades cerradas en sí mismas que hacen imposible la alteridad, el castillo inaccesible y la espera interminable de K. El exilio total del sujeto parece estar representado por la ambigüedad y la inercia propias de lo que la autora denomina "sueño de obstáculo" y que impide el arribo a un *saberse* nacido en lo más íntimo más allá de una identidad meramente operativa. A tientas, movido por la angustia y quién sabe si por una secreta esperanza, K parece haber "ido a parar a un lugar donde fue llamado irresistiblemente y donde no encuentra hueco que lo albergue" (p.125). El castillo sería la antítesis de la creación, descrita por el mito bíblico como apertura, donde todo ser adquiere un nombre por el hecho de pertenecer a lo creado. Ante el castillo, la alienación se expresa en la condena del "jamás", palabra que estaba desde el principio y que acompañará la marcha de la "novela del hombre sin nombre", representativa de un nihilismo total a diferencia de la novela que ampara a Don Quijote, personaje capaz de arrancarse de su pasado para volver posteriormente a él con una nueva visión. K no tiene historia.

Y pesa ese nihilismo también en *El proceso*, pesa como impotencia, desdiciendo toda la tradición del ser humano occidental abocado a la típica pregunta, ¿qué es esto?... ¿Por qué? Hasta Job, reducido a un ser abyecto, una cosa, se atreve a quejarse y solo entra en razón ante la voz divina que le recuerda su estatus de creatura. El personaje kafkiano, según Zambrano, es héroe de la tragedia, caracterizado por una impasibilidad

que lo lleva al borde de la deshumanización, en tanto que ni su propia pérdida y humillada identidad le arrancara un grito de protesta, ni un lamento, ni un simple comentario, como si desde hace mucho no guardase memoria de ella: como si hubiera sido desposeído de raíz, hasta no sentir el vacío, de ella hasta lo último despojado. (p.129)

Despojado de su propia substancia, de su memoria, reducido hasta la aniquilación, el personaje encarnaría una terrible premonición.

Y así, su muerte, más que verdadera muerte, parece ser aniquilación: la profecía de esos campos de exterminio donde los condenados hacían cola ordenadamente para entrar a la cámara de gas; absoluto arcano. (p.128)

En relación con Kafka, la interpretación de Thomas Mann, sobre la vocación, como afirma Bayón (1998), podría entenderse como “balanceo entre alejamiento de la verdad y elevación a la verdad, (...) vivir en Dios a la sombra de Dios” (p.96), y donde, en la elección del arte, será la subjetividad la que, acaso como justificación, en busca si no de salvación al menos de reposo ante el vacío, pugnará por decir su palabra. Así, destacaría Kafka su propia vocación como derecho a la justificación bajo la óptica no de la verdad sino del arte.

Aquí, sin embargo, la pregunta por la justificación afecta al conjunto de relaciones que constituyen la identidad personal en la medida en que esas relaciones se entienden como respuesta a una vocación: Me he puesto a escribir después de varios días —dice una vez Kafka— ¡Ojalá dure! Mi vida encuentra una justificación. Puedo de nuevo dialogar conmigo mismo y no poner más la vista en un vacío absoluto. Únicamente de esta forma he podido conocer una mejora. El interés del concepto vocación estriba en desplazar el centro de gravedad del arte desde la idea objetiva de perfección hacia la conciencia subjetiva de justificación. Esto significa entrar en el reino del sentido, no ya intelectual, sino moral, del arte. (Bayón, 1998, p.96)

Nos adentramos en la figura del arte en estrecha vinculación con la existencia, o la vida convertida en obra de arte, como había preconizado Nietzsche. Acaso el filósofo deba recuperar la voz de su infancia, la del logos poético *femenino*, consuelo de gruta, tal como evoca con esperanza Bachelard, al referirse a la profunda resonancia que ejerce en nosotros la imagen de la ‘casa’ :

Ayudados por este “instrumento” , ¿no encontraremos, en nosotros mismos, soñando en nuestra simple casa, consuelos de gruta? ¿Y la torre de nuestra alma estará arrasada para siempre? ¿Somos para siempre, siguiendo el hemistiquio famoso, seres “de la torre abolida” ? No solamente nuestros recuerdos, sino también nuestros olvidos, están “alojados” . Nuestro inconsciente esta “alojado” .

Nuestra alma es una morada. Y al acordarnos de las "casas", de los "cuartos" , aprendemos a "morar" en nosotros mismos. (...) las imágenes de la casa marchan en dos sentidos: están en nosotros tanto como nosotros estamos en ellas. (Bachelard, 1957/1975, p.23)

Si el exilio define la condición humana, quizá desde la perspectiva poética pueda la razón, volviendo sobre la imaginación y la memoria —hacia una espaciotemoralidad de lo curvo—construir nuevos horizontes donde el ser humano pueda sentirse cobijado, hallar consuelo. En este escenario, tal como podemos intuir, el amor ha de jugar un rol protagónico para la construcción de un logos poético contra lo que representa el nihilismo cuyo rostro aparece específicamente retratado en el poder ejercido como dominación en la Europa del siglo XX.

1.3. La filosofía ante la crisis de la metafísica. Nuevas puestas en escena

Hacia los años sesenta, afirman Vattimo y Rovatti (1988), la filosofía intenta un nuevo ensamblaje de las distintas disciplinas, especialmente las humanísticas, en torno al entramado del estructuralismo o de la fenomenología. En ambas vías aparecen los dos puntos sobre los cuales se había fundado el conocimiento, sujeto y objeto. ¿Cómo resituarlos tras la puesta en entredicho de la metafísica? Por un lado, el estructuralismo intentará poner en evidencia, contra la reducción cientificista, la complejidad de las estructuras, sumando matices al perspectivismo esbozado por Nietzsche, esto es, la afirmación de "multitud de estratos temporales relativamente autónomos, y provistos de relaciones causales no lineales" (Vattimo y Rovatti, 1988, p.12). Por otra parte, la fenomenología acogándose a la idea de método, asumirá una tarea de desmontaje a fin de "recorrer los caminos de una subjetividad no sustancialista, más fluida, en continuo devenir" (p.11). Al amparo de los tres maestros de la sospecha (Nietzsche, Freud, Marx), la filosofía crítica encontrará expresiones diversas. Aparece en 1960 el trabajo de reinterpretación de las categorías de Marx desde el sentido filosófico-existencial, realizado por Sartre en su obra *Crítica de la razón dialéctica*. Y el pensamiento 'negativo' , defendido por Adorno en su obra publicada en 1966, *Dialéctica*

negativa. Adorno se pregunta si es posible la filosofía, optando por la dialéctica presentada como atentado contra una tradición basada en la unidad, expresión última del progreso de la razón. Desandando la vía hegeliana, las contradicciones han de ser presentadas como parte de la realidad, disolviendo el predominio del sujeto absoluto. “Cambiar esta dirección de lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa” (Adorno, 1966/1975, p.21). Se trata, pues, de un escepticismo que busca desenmascarar las intenciones totalizadoras, incluso en las mismas corrientes que pretenden distanciarse de los absolutismos. Después de todo, si bien los debates giraban en torno a cómo han de ser repensados el sujeto y el objeto, en el asunto de fondo es posible advertir una cierta confluencia:

La pregunta es: ¿Debemos renunciar a la verdad o aún resulta posible echar mano de “nuevas razones” , menos pretenciosas, pero capaces de taponar la vía de agua que acaba de abrirse y de impedir que la teoría pierda todo su poder? (Vattimo y Rovatti, 1988 p.13)

Como parte de esta constelación, en Francia, entra en escena Foucault, revisando su tesis estructuralista, ratificándose en la ausencia de sujeto y de sentido de la historia. En Italia, bajo el rótulo “crisis de la razón” se retorna a Nietzsche, añadiendo otros autores al debate: Wittgenstein, Benjamin, Heidegger. Todos estos ensayos, según Vattimo, están dentro de la esperanza, frente al peligro de la renuncia a toda fundamentación, en una razón a la que se le atribuye aún la capacidad para sintetizar y generalizar.

Hemos hecho referencia, en las primeras páginas, al surgimiento de tendencias renovadoras respecto a la creencia religiosa, el arte, la música y la literatura. En los años sesenta, como consolidación de la hermenéutica reconstructiva de Schleiermacher, Gadamer, en su obra *Verdad y método* (1975/1998), propone un procedimiento hermenéutico acentuando el carácter histórico de la interpretación, aunque fijando en la escritura la idea de continuidad entre el presente y el pasado; asimismo, el hilo que une las distintas etapas de la tradición, destacando en la llamada fusión de horizontes la idea heideggeriana de verdad como desvelamiento del ser, *alétheia*. Contra esta voluntad de persistencia de lo escrito, se alzaría Derrida. Acusando rastros de la metafísica tradicional en

las propuestas hermenéuticas, propone la hipótesis de la *gramatología* para recoger, menos que la lógica de una continuidad histórica, únicamente extractos, huellas en las que probablemente ni siquiera nos reconozcamos.

Antes de hacerse presente, puede entenderse mejor por qué Derrida se ha decidido a lanzar la hipótesis de una *gramatología*: la hermenéutica de una tradición que ya no es considerada como conjunto coherente de textos virtualmente simultáneos a nosotros, y transparentes a la lectura, sino como análisis de cesuras, de las discontinuidades, de la falta de transparencia fundamental de una *traditio* que ha cesado de pertenecernos o que jamás ha sido nuestra. Desde esta perspectiva, los objetos de la interpretación —antes que nada, los textos— no se ofrecen en su “verdadera espiritualidad” , sino más bien en un estado de opaca materialidad, como “monumentos” o como “signos” ; o como *huellas* que jamás podrán hacerse presentes, si queremos adoptar la terminología de Derrida. (Ferraris, 1988, p.184)

¿Cómo hacer de las ruinas una opción? Es la pregunta que insinúa Vattimo antes de presentar su propuesta sobre el pensamiento débil. Recoge el error de Sartre en su intención de readaptar la visión hegeliana de la historia bajo los conceptos de reapropiación y totalidad, elaborados desde la perspectiva del marxismo, esto es, devolver a la razón el rol protagónico que Hegel había reivindicado: “La verdad es el todo, y la formación auténtica del hombre consiste en adoptar la perspectiva propia de ese todo” (Vattimo, 1988, p.20). Según el filósofo italiano, en el fracaso sartreano tenemos la oportunidad de verificar el “nexo que liga al ideal de saber absoluto y ‘re-apropiado’ con la estructura de dominio que ese saber, precisamente él, debía echar por tierra” (p.22).

En el escenario de la discusión sobre el papel de la metafísica contemporánea, Vattimo se propone llevar hasta las últimas consecuencias la demanda de disolución de la dialéctica. Partiendo del carácter lingüístico del ser en Heidegger, y alineado a las *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin, que apela a Nietzsche para defender un sentido fragmentario de la historia, Vattimo propone una vía de la ‘diferencia’ , caracterizada

precisamente por la *pietas* como indicador de una nueva actitud que emerge no desde el poder sino como conciencia de los límites:

Pietas es un vocablo que evoca antes que nada la mortalidad, la finitud, y la caducidad. ¿Qué es lo que significa, radicalmente, concebir al ser bajo el signo de la caducidad y de la mortalidad? El “programa” de una ontología débil sostiene que semejante transformación en el modo de pensar los rasgos fundamentales del ser (...) tiene importantes consecuencias, de las que el pensamiento simplemente ha comenzado a tomar nota: se trata de las convulsiones que dan peso al anuncio de la muerte de Dios y que, según Nietzsche, caracterizarán los próximos siglos de nuestra historia. (Vattimo, 1988, p.34)

Estamos ante una nueva manera de comprender la historia, desechando el hilo de la teleología, y abriendo la vía hacia un *pathos micrológico*, que remite a la idea de ruinas tal como fue esbozada por Benjamin. Se trata de resaltar lo pequeño, aquello que la historia monumental ha dejado de lado. Esta nueva actitud no pretendería restituir algún valor relacionado con el poder, sino procurar la detención del pensamiento en torno a las huellas de algo que ha vivido, o ante los derechos de realidades singulares sobre las que ya Kierkegaard había llamado la atención:

El Angel del cuadro de Klee, del que habla Benjamin en la tesis número 9, experimenta una gran piedad por las ruinas que la historia acumula a sus pies, por todo aquello que podía existir y no ha existido o ya no existe, por todo lo que no ha originado verdaderos *Wirkungen*, auténticos efectos históricos. (Vattimo, 1988, p.24)

Así, el pensamiento débil se perfila, en términos de no-poder, como alternativa ante el despotismo de la razón. No es una apuesta por un desocultamiento del ser para mostrarlo en su verdadera realidad, sino un volver sobre la *intuición* para dar cuenta de él como huella y como recuerdo, debilitado, consumido, y solo por ello digno de atención (p.15). Este ‘eslogan polivalente’ , tal como lo presenta Vattimo, evitando una apología del orden imperante, pretendería ofrecer únicamente un conjunto de indicaciones útiles: que la racionalidad ha de “debilitarse en su mismo núcleo” , ceder terreno, “sin temor a

retroceder hacia la supuesta zona de sombras, sin quedarse paralizada por haber perdido el punto de referencia luminoso, único y estable, que un día le confiriera Descartes” (p.16).

Si la propuesta no ha de ser vista como una suerte de anti-poder candidata al poder, y tan solo como una anarquía no sangrante, como la sintetiza Vattimo, ¿de qué manera podría alcanzar repercusión?, ¿acaso como un pensar hasta cierto punto marginal? Si la respuesta es afirmativa, el pensamiento débil hallaría una viabilidad desde el lenguaje del fragmento, desde la literatura y lo poético, es decir, como murmullo apenas ante los monumentos de la argumentación que garantiza el poder. Si hay un sujeto, este dejaría oír su voz desde la sombra, desde una inicial que renuncia a completar el significado. Estaríamos ante la antilógica de K., el anónimo errante ante un palacio que atrae para luego alejarse como promesa imposible, que niega identidad y, sin embargo, siempre cautivadora: una campana cuya llamada nos permite no desfallecer, mantenernos en la esperanza, respirar. ¿Podría K, desde la perspectiva del pensamiento débil, resultar un emblema de cara a un nihilismo afirmativo? Así reflexiona Comolli (1988):

La identidad de K. ha sido negada, pero él se siente empujado a seguir siempre andando hacia adelante; la figura de la paz indestructible eleva a K. hasta hacerle alcanzar su destino. El sujeto sigue poseyendo una identidad fluctuante, pero adquiere un destino, el sentido del caminar hacia adelante, en busca de lo imprevisible, de lo que no puede nombrarse. El destino constituye lo que todavía no ha sido narrado, y lo no narrable, que sostienen al sujeto en el vacío del paisaje. Proveniente de ese vacío, se ofrece sólo como una sensación, como un vago percibir, como la escucha de nada: ese sentir que la campana del Castillo no dice nada y, sin embargo, canta para nosotros. (pp. 278-279)

Ante el peligro del irracionalismo, Vattimo apuesta por la viabilidad de la razón desde el no-poder. Llevada al ámbito político, sin embargo, esta posición será pasible de las mismas acusaciones que en su momento se le hicieron al Existencialismo, esto es, de una falta de compromiso y del repliegue en la resignación. Del temor a las consecuencias que podrían generarse a partir de la rebeldía de la razón a permanecer en los moldes de la lógica establecida tenemos registro en toda la historia de la filosofía, desde Platón contra los sofistas

y los poetas, hasta Ortega ante su discípula Zambrano. ¿Cómo conciliar dichos extremos? ¿No es el poder quien aparece disfrazado de temor? ¿Qué debe hacer la filosofía con los viejos moldes incapaces de abarcar la totalidad y menos de dar cuenta de los anhelos del alma humana? Comenta Garagalza (2012):

Se trataría, pues, de reinterpretar la filosofía como una modalidad del simbolismo, una propuesta que va a contracorriente de la interpretación oficial o dominante que la filosofía ha dado de sí misma a lo largo de su historia. Ésta, efectivamente, en su afán de diferenciarse del mito ha reclamado para sí el estatuto de pura conceptualidad, relegando el estatuto simbólico para las formas prefilosóficas de saber (religión, sabiduría popular, arte, etc.). Pero el concepto nunca comparece en estado puro, nunca consigue ocultar del todo su oscura proveniencia que siempre deja un rastro. En la trastienda del concepto comparece ahora un símbolo reprimido; se descubre que el concepto (y el concepto por antonomasia es del "ser") se levanta sobre el "vaciamiento" o embalsamamiento de un símbolo, el cual queda desposeído de su pregnancia anímico-vital y espiritualizado o formalizado, racionalizado. (p.59)

Refiriéndose al carácter aporético del pensamiento débil en el plano político, Crespi plantea la viabilidad de una ontología fundamentada en la incerteza como experiencia individual. En ese sentido, la palabra podría resguardarse de las trampas del poder, o del afán iluminista que parecen esconder ciertas corrientes presentadas como antítesis del poder dominante:

En el mejor de los casos, el fin de la ontología y de todo fundamento absoluto —concebido como experiencia primordial del límite de lo que puede decirse y como asunción de la propia inseguridad ontológica—, podría ser vivido en el ámbito individual. Pero nunca llegará a convertirse, por lo menos desde la perspectiva de la organización social, en una experiencia colectiva; y esto por la sencilla razón de que, aun cuando se supusiera una sociedad en la que todos los adultos fueran "maduros" , se mantendría siempre en pie el problema de los niños y de los jóvenes para quienes la ausencia de todo punto seguro de referencia resultaría plenamente destructiva. (Crespi, 1988, p.361)

Finalmente, ¿cómo hemos de ubicar en esta línea de pensamiento histórico, propio del siglo XX, el tema de nuestra investigación centrada en María Zambrano y Gaston Bachelard?

Desde lo que denominamos logos poético, es posible demostrar que nuestros dos autores comparten los afanes de búsqueda de una nueva racionalidad que salve el pensamiento, y en consecuencia la vida, de los abismos de la irracionalidad. La conciencia de la finitud constituye uno de los ejes fundamentales de su filosofía; sin embargo, más allá del debilitamiento de la razón se enfatiza en la importancia de restituir el valor negado a otras esferas que son parte de ella. Así, el trabajo de la razón poética constituirá un esfuerzo de la misma razón por recuperar su valor, tanto a través de la imaginación como de la memoria.

Por otra parte, la piedad, que en Vattimo es el fundamento del pensamiento débil, constituyendo este un slogan que, a fin de cuentas, se ubicaría en la esfera pública en términos de no-poder ante el poder, en María Zambrano tiene matices distintos. La filósofa española, toma el concepto de piedad en su connotación de apertura a lo otro diferente, de ahí que, siguiendo a Max Scheler, destaque la simpatía como una de sus expresiones más concretas. A través de la simpatía hallaremos la conexión con Bachelard, arribando al amor como centro desde el cual el individuo es capaz de proyectarse más allá de su soledad absoluta y entrar en sintonía con lo otro.

No hallaremos, pues, como parte del logos poético, en ambos autores, ‘sloganes polivalentes’ o ‘indicaciones útiles’ en vistas a la esfera política o pública. Tampoco el logos poético se presentaría como un método equiparable al científico, sino como el camino hacia un descubrimiento personal (Maillard, 1992, p.168). Estamos ante un pensamiento rupturista que, en el caso de Zambrano, es posible distinguir en *Claros del bosque*, donde la filosofía se devuelve hacia el rescate del símbolo y a la metáfora, en línea con el lenguaje místico que dota al discurso de un “mayor hermetismo comprensivo” (Gómez, 2018, p.65).

Introduciendo la reflexión filosófica en el terreno poético, Bachelard aborda la fenomenología desde la imaginación. Se trata de una filosofía de la poesía donde la imagen poética, alejada de la visión de la psicología sujeta a la dinámica de la causalidad, juega un

rol determinante por su irrupción como novedad súbita para el psiquismo en un aquí-ahora (Bachelard, 1957/ 1975, p.7). En línea con la simpatía, 'repercusión' y 'resonancia' constituyen la dinámica de la creación poética, en tanto relación de ida y vuelta que establece la comunión entre lector y poeta. Subraya el autor la capacidad del lenguaje como vehículo de la imagen poética que repercute existencialmente, concretamente, en lo que el autor llama "tonificación de la vida" .

El bien decir es un elemento del bien vivir. La imagen poética es una emergencia del lenguaje, está siempre un poco por encima del lenguaje significativo. Viviendo los poemas se tiene la experiencia saludable de la emergencia. Es sin duda una emergencia de poco alcance. Pero esas emergencias se renuevan; la poesía pone al lenguaje en estado de emergencia. La vida se designa en ellas por su vivacidad. Esos impulsos lingüísticos que salen de la línea ordinaria del lenguaje pragmático son miniaturas del impulso vital. (Bachelard, 1957/1975, p.15)

Bachelard no pretende una fenomenología cuya claridad sistemática se logre al final del recorrido. Llevada al terreno de lo poético, y en relación con la imagen poética, "la dualidad del sujeto y del objeto es irisada, espejeante, continuamente activa en sus inversiones" (p.9). Se trata del instante de la visión, tal como lo presenta Zambrano en *Claros del bosque* y *Notas de un método*, que ha de abrir al ser a constantes nacimientos, aunque efímeros. La fenomenología bachelardiana es microscópica, en tanto no buscaría establecer ciencia objetiva, sino captar en sus detalles esa relación dual, la de la subjetividad pura pero transitoria, y la realidad no acabada, escurridiza (1957/1975, p.10). Encontraremos, en ambos autores, tras su diálogo crítico con la tradición, experiencias compartidas de cómo es posible el cultivo de una interioridad desde donde la misma razón, recuperada en su integridad, sea capaz de sostener al ser desde la relatividad, alzándose por encima de los abismos de la irracionalidad y de las contradicciones que presenta la vida.

CAPÍTULO 2. La crisis de la razón en la modernidad y sus efectos. Lecturas desde la razón exiliada

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (Benjamin, 1942/2008, p.44)

En breves líneas, Walter Benjamin resumió magistralmente las ruinas de los sistemas de pensamiento occidental y, en consecuencia, sus fallidos intentos por tomar forma en las estructuras que rigen la vida de los seres humanos. En lugar de la progresión del espíritu que va recogiendo incluso en los desaciertos sus logros de cara a la parusía, Benjamin nos deja ver al ángel desposeído de aura celeste, ni justiciero, ni salvador. La historia es así sintetizada como una catástrofe en tanto aquello que la anima, el progreso es, menos que una visión salvífica, una huida obligada desde un centro lejano, el paraíso, que aparece como la concentración simbólica de una dicha rota y del largo exilio como condena ante el anhelo de ser.

J. Moreno Sanz encuentra coincidencias filosóficas entre María Zambrano y W. Benjamin. Ambos apuntarían a la tragedia del sujeto occidental bajo la metáfora de las ruinas, significando con ello el avasallamiento de las raíces vitales. En Benjamin, “un gran futuro” como proyecto y, en María Zambrano, la utopía de la reunión de los tiempos en lo que ella denominaría un “ancho presente”, opuesto a la ‘razón histórica’ de su maestro Ortega. Así, resuenan en su pensamiento, además de Leibniz, Spinoza y algo de romanticismo, los

vitalismos, Bergson, Kierkegaard, las temáticas críticas del siglo XX, entre ellas la filosofía de Adorno y su oposición a un sistema global de pensamiento. Buscar a la razón entre las sombras, como lo hará Bachelard, constituiría el fundamento de su filosofía poética (Moreno Sanz, 1993, p.XXIV)³.

Seis meses antes de su trágica muerte, ocurrida el 26 de septiembre de 1940, y en el fragor de los acontecimientos de la guerra que le iban conduciendo hacia un callejón sin salida, Walter Benjamin envió a Max Horkheimer su "Estudio de literatura francesa de 1940" . Entre los autores comentados se encontraba Gaston Bachelard y su obra *Lautréamont*, publicada en 1939. En ella, Bachelard expone su interpretación de la poesía surrealista de Isidore Lucien Ducasse, analizando las imágenes presentadas por este desde la perspectiva psicoanalítica junguiana. La posición de "francotirador psicoanalítico" , según W. Benjamin, le habría permitido a Bachelard escabullir un estudio crítico de la obra de Ducasse a la luz de los acontecimientos de los años 39-40. Esa falta de análisis histórico contextualizado, que exigía la obra de Ducasse, le habría llevado, además, escudándose en conceptos metafísicos, 'espíritu' específicamente, a pasar de manera superficial sobre la grave problemática del nazismo. Esta aparecería solo insinuada en lo que Bachelard denomina "violencia platónica" a la que es preciso injertar valores intelectuales (Tomlins, 2020, p.322).

Como se ha podido ver en el capítulo primero, María Zambrano y Gaston Bachelard vivieron en carne propia acontecimientos puntuales relacionados con las guerras y totalitarismos del siglo XX, y en sus escritos puede verse con más o menos intensidad su desasosiego. Hemos apuntado que Bachelard se orienta no hacia una crítica histórica y política frontal, como lo haría Benjamin, sino al estudio de los lugares que puedan brindar cobijo al ser humano poseedor de una fuente de vitalidad aún por explorar, la imaginación. En *Lautréamont*, destaca la capacidad humana para trascender más allá de los acontecimientos. En la obra aparece la sugerencia de una "fenomenología esencialmente dinámica" , que, como veremos, será el eje de su pensamiento en lo que correspondería a

³ Sobre la influencia de Jung y Bergson en María Zambrano, véase: *La Visión 2.ª: el método en María Zambrano y la tradición filosófica y gnóstica en occidente*. (Moreno Sanz, 1989)

un nuevo logos, el poético, y que equivaldría, en nuestra interpretación, a devolver la voz a lo que ha sido silenciado.

Por otra vía irá el Bachelard epistemólogo, tal como veremos en el siguiente capítulo. Tanto él como María Zambrano, toman posición frente a los constructos racionales que han ido forjando un *ethos*, un modo de ser humano, escindido de su propio centro y desconectado del cosmos. Ambos apuntan al fracaso de la modernidad entendida como una era cuya lucidez contrastaba con el oscurantismo anterior, como la etapa histórica plena en habilidades para la configuración de un mundo conforme con principios racionales definitivos. En este contexto de acontecimientos trágicos es necesario ubicar la idea del “sueño creador” de María Zambrano (Revilla, 2009, p.99).

En el primer capítulo, hacíamos referencia también a la polarización, acentuada en el siglo XX, en lo que respecta a la reflexión sobre la historia. Por un lado, el cientificismo que apuesta por el futuro como culminación del espíritu humano en términos de progreso; y, por otro, los movimientos filosóficos, artísticos y de corte espiritual y religioso, que ven en el pasado una fuente de inspiración para superar la decadencia de la cultura. En ese contexto aparecía la propuesta de W. Benjamin, rescatada por Vattimo para la elaboración de lo que este considera una nueva ética vía el *pensamiento débil*. Y en ese contexto inscribíamos tanto a Bachelard como a María Zambrano como inauguradores de un *logos poético* más allá del concepto de poder que aún parece trascender de las tesis de Vattimo. A ello nos aplicaremos más adelante.

En este capítulo, mostraremos el esfuerzo, tanto en María Zambrano como en Gaston Bachelard, por una reflexión desde lo que consideramos es el nexo que comparten ambos: la búsqueda entre las ruinas de lo que ha sido olvidado y cuyas profundas resonancias están recogidas en el corazón como símbolo de una cierta historia *intemporal*. Por otra parte, compartirían nuestros autores el intento de desasimio de la concepción de la historia desde la idea de progreso, y el propósito de identificar las ataduras que en nombre de la unidad han terminado por reducir a la sombra todo aquello que desde Parménides acusa bicefalidad por plural, discontinuo, borroso. En esos términos se realiza el diálogo entre Zambrano y la tradición filosófica occidental. Intentaremos seguir el hilo tendido por la autora

como invitación al ser humano contemporáneo: atreverse, cual desangelado espíritu de la historia, cual parricida en el lugar del crimen, a “volver la vista atrás, revivir el pasado a ver si sorprende el instante en el que se perdió su dicha” (Zambrano, 1973, p.24).

2.1. El corazón y el hogar. Imágenes preparatorias para una crítica a la razón

Así vivimos en extraño dilema/
entre el arco lejano y la flecha demasiado penetrante.

Rilke

La primera realidad que al hombre se le oculta es él mismo, escribe María Zambrano (1973, p.32) cuando, intentando alejarse de las vertientes antropocentristas, reflexiona acerca de la condición mendicante del ser humano ante una realidad más que escurridiza, indescifrable. Destacaremos aquí los intentos de María Zambrano y Gaston Bachelard por bucear entre el laberinto de raíces que, olvidadas o ignoradas, constituyen la psique humana. Si bien ninguno de los dos se proclamó seguidor asiduo de alguna corriente propia del siglo XX, podríamos decir que comparten una característica fundamental, con sus respectivas variantes, de la filosofía que sigue la línea de la sospecha desde Nietzsche y Kierkegaard: la concepción del ser humano como proyecto imbricado en el tiempo, y el problema de la libertad. Sin olvidar a Heidegger como un importante interlocutor.

Ubicados en el contexto histórico, lejos de la promoción febril de los nuevos tiempos, que conllevan en el siglo XX determinados proyectos filosófico-políticos, no es la *conquista del futuro* el objetivo del pensamiento de María Zambrano y Gaston Bachelard. No escriben para alinearse a la ideología de la libertad como fundamento de una sociedad reformada, propósito del existencialismo⁴, menos para avalar los ensayos románticos de una nueva

⁴ El existencialismo francés, representado por Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, en un contexto marcado por los desastres de las dos guerras mundiales, fue un movimiento que, enfrentado a las ideas esencialistas respecto de la libertad humana, así como al cientificismo positivista, promovía una nueva manera de asumir la existencia. Recogiendo los ecos de la filosofía nietzscheana, específicamente acentuados por Heidegger, se ponía énfasis en la autenticidad e inautenticidad en correspondencia con la libertad como responsabilidad ineludible del individuo. Esta manera de entender la libertad sería el

fraternidad comunitaria como contraparte a la sociedad corrompida, que prendieron en algunas partes de América y de Europa desde finales del siglo XIX, tal como hemos esbozado en el capítulo primero. Tampoco en el análisis acucioso de las estructuras sociales es donde hay que buscar la respuesta al problema de la libertad. María Zambrano y Gaston Bachelard escriben desde el repliegue, desde la penumbra olvidada por el exceso de luz, intentando recuperar el espacio donde la razón ensueña. Desde allí buscan ambos la recuperación de la memoria acerca de una intimidad perdida en el individuo que ha gestado la modernidad.

2.1.1. Nostalgia y esperanza o la herida del exilio humano

En su ensayo “La huella del paraíso” , María Zambrano toma como punto de partida la figura del corazón como antítesis de la racionalidad exaltada. El corazón, escribe, es “una metáfora de la vida en lo que tiene de más secreto e incommunicable, fondo íntimo del sentir originario, *a priori* no declarado de la voluntad, de la vocación, de la dirección que toma el conocimiento” (Zambrano, 1973, p.306). Con la perspicacia del miniaturista hacia allí nos dirige ella, para dar cuenta de lo subyacente a un cierto ‘destino’ ineludible que implica *llegar a ser* humano. A la base de la brecha abierta por el conocimiento parecen reposar dos resortes, la nostalgia y la esperanza, un movimiento dúplice que sostiene la vida humana:

Nostalgia y esperanza son dos direcciones que este sentir originario toma en el tiempo, de tal manera que cuando se diferencian es sólo porque el tiempo, el de la conciencia, las ha separado; sin ese tiempo consciente estarían siempre entremezcladas, como lo están muy a menudo. En ambas se hace sentir el mismo hecho, el hecho de que la vida humana sea sentida por su protagonista como incompleta y fragmentaria. (Zambrano, 1973, p.306)

fundamento de la transformación social y política, tal como lo expresa Sartre en *El existencialismo es un humanismo* (1945/1996), en tensión con el marxismo y los proyectos comunistas de entonces. Embebidos de este espíritu surgieron los levantamientos de estudiantes y obreros de 1968. En la conquista del ser humano auténtico-libre, había que rebelarse contra los amos, Dios el primero.

Es la conciencia del tiempo el marco que comprende la vida entendida como propiamente humana, y pareciera que a medida que el ser humano navega en esa cuerda llamada historia, la brecha entre él y unos *orígenes* tácitos se amplía. Lo deja entrever también Gaston Bachelard en *La intuición del instante*. Comentando a Roupnel, quien en su libro *Siloé* opone la idea de instante a la del tiempo como continuidad expuesta por Bergson, Bachelard comienza aludiendo a la conciencia de lo fragmentario, presente en el intento mismo de unir las piezas del pasado con aquello que nos constituye en el presente. Nos topamos con una especie de fractura, un vacío, una mancha de la que quisiéramos librarnos en favor no solo de la claridad que podría darnos el conocimiento absoluto, sino de la frescura y serenidad placentarias, una fuente primera cuya inocencia resuena como eco lejano en el fondo:

Quando un alma sensible y culta recuerda sus esfuerzos por trazar, según su propio destino intelectual, las grandes líneas de la Razón, cuando estudia, por medio de la memoria, la historia de su propia cultura se da cuenta de que en la base de sus certidumbres íntimas queda aún el recuerdo de una ignorancia esencial. En el reino del conocimiento mismo hay así una falta original, la de tener un origen; la de perderse la gloria de ser intemporal; la de no despertar siendo uno mismo para permanecer como uno mismo, sino esperar del mundo oscuro la lección de la luz. ¿En qué agua lustral encontraremos, no sólo la renovación de la frescura racional, sino además el derecho al regreso eterno del acto de Razón? ¿Qué Siloé pondrá orden suficiente en nuestro espíritu para permitirnos comprender el orden supremo de las cosas, marcándonos con el signo de la Razón pura? (Bachelard, 1932/1999, p.7)

Cuán tentador puede resultar el Ser cabal mostrado por Parménides como elemento mitigador de esta nostalgia. El deseo de la pura presencia del pensamiento liberado del pensar, una isla, espejo de nitidez, o “la plenitud que se da como tal, en un *ahora* que es un *siempre*, un *absoluto*, aunque se hable de la “relación” , una esfera (...), puro, idéntico a sí mismo, al fin, por fin” (Zambrano, 1989, p.22).

La avidéz de conocimiento tiende a instaurar el mundo sobre el principio de la permanencia, acaso también a recortar un trozo de la realidad infinita para ser devorada a

la medida del ser humano. Sin embargo, en esa apuesta del ser humano por retener el ser del mundo y hallar su propia imagen, trazos de sí quedarán en el camino. Bajo la figura de la lucha entre conocimiento y poesía, María Zambrano pone en evidencia las raíces de una polémica que determinará la historia occidental:

(...) la razón, el logos era creador, frente al abismo de la nada; era la palabra de quien lo podía todo hablando. Y el logos quedaba situado más allá del hombre y más allá de la naturaleza, más allá del ser y de la nada. Era el principio más allá de todo principado. (Zambrano, 1996, p.17)

Así, la nostalgia despierta cuando la recta de la temporalidad ha sido instaurada por el logos. ¿Qué es lo que resuena como eco lejano? Platón nos ha dejado elementos suficientes para responder a esa pregunta. Siguiéndole la teología, vía San Agustín especialmente, a la que alude constantemente María Zambrano, ha intentado cerrar el círculo de una ontología que tiene al Logos encarnado como alfa y omega de la creación. Este deseo hallará su coronación en el idealismo hegeliano. Hasta el quiebre ocurrido con la *muerte de Dios*, metáfora con la que Nietzsche preconizó la tragedia de Occidente, tal como anotamos en el primer capítulo.

Pero esta exigencia de descubrir los orígenes inherentes a la Filosofía viene a unirse con un anhelo que ha dominado hasta devorar al hombre de Occidente; el de encontrar su yo originario. Una plegaria de la secta budista japonesa llamada Zen, dice: "Señor, haz que yo vea mi rostro tal como era antes de que yo naciese". Poética expresión de uno de los más hondos, irrefrenables anhelos del ser humano. Pero el europeo ha sentido este anhelo de un modo distinto del que expresa la plegaria budista. Es partiendo de su propio yo presente y actual, porque el europeo es más creyente en la actualidad inmediata que el oriental. Contemplarse tal como se es originariamente, en estado de pureza absoluta; descubrir este yo puro, vivo, invulnerable, ha sido, sin duda, la inspiración de la Filosofía de más largo aliento del mundo moderno, es decir, del Idealismo alemán. (Zambrano, 1994, p.134)

Sin embargo, también desde el lado cientificista se han intentado respuestas a la insatisfacción que acompaña al ser humano en la brecha de la historia. Bergson (1859-1941),

que parece resonar en la cita de Bachelard citada más arriba, se inscribe en esta línea al concebir el tiempo como un engranaje cuyo flujo continuo constituye el universo. La durabilidad de este estaría asentada en un proceso siempre dinámico de "invención, creación de formas y elaboración continua de lo absolutamente nuevo" (1907/1963, p.447). Dentro de esa dialéctica creadora donde la nada epistemológicamente resulta un falso problema, toda acción humana tendría su punto de partida en un impulso vital que, dejándose sentir desde la carencia o insatisfacción, es resuelto en la utilidad creada por el trabajo.

De una manera general, el trabajo humano consiste en crear utilidad; y mientras el trabajo no está hecho, no hay "nada" , nada de lo que se querría obtener. Transcurre así nuestra vida colmando vacíos, que nuestra inteligencia concibe bajo la influencia extraintelectual del deseo y del recuerdo, bajo la presión de las necesidades vitales: y, si se entiende por vacío una ausencia de utilidad y no de cosas, puede decirse, en este sentido completamente relativo, que vamos constantemente de lo vacío a lo lleno. Tal es la dirección en que marcha nuestra acción. (Bergson, 1907/1963, pp.693-694)

El afán objetivista terminaría según María Zambrano y Gaston Bachelard, reduciendo al ser humano a un simple animal cuyo desarrollo ha formado parte de un entramado evolutivo que culmina una vez que se han desarrollado las facultades que le permitirán adaptar su existencia al medio, así como la perpetuación de la especie. María Zambrano, en el texto que venimos comentando, siguiendo a su maestro Ortega, coincide con Bachelard en su oposición a Bergson. Alude al sentido de la libertad como problema a resolver en el campo de la temporalidad donde la totalidad se da a la conciencia más bien desde la ausencia. Emulando a Sócrates y a los maestros de la interioridad, como San Agustín y las corrientes místicas, la libertad en nuestra autora implicaría un ejercicio de autognosis:

La realidad, ha dicho Ortega y Gasset, se presenta siempre como fragmentaria; es decir, hace alusión a algo que le falta, jamás *se da como un todo completo, sino más bien como una totalidad en la que falta algo*, la unidad se da así no por presencia, *sino por ausencia*. Y de la "realidad" o en la realidad, tal y como

se presenta, entra también la vida humana, mi vida o mejor yo mismo, que me siento y me sé uno, más separado de mi origen, sumido en una especie de olvido del que quisiera despertar. Ansia de recuperación, de verse a sí mismo, si por verse se entiende vivir enteramente sin la dependencia de un pasado. Pues la dependencia del pasado viene, aún más que del pasado que se conoce, de un pasado incognoscible por naturaleza. El pasado que un día fue presente puede ser recordado y traído a la conciencia, hecho conciencia; lo cual quiere decir libertad. (Zambrano, 1973, p.306)

La nostalgia y la esperanza quizá sean los resortes que configuran en el ser humano la sensación de exilio. Según María Zambrano, “vivir humanamente comporta el sentir de haber perdido algo” (p.307). Late en esta expresión el eros platónico como pulsión antes que la inteligencia producto de una formación compleja tal como aparece en la evolución creadora concebida por Bergson. Así a la “razón vital” propuesta por Ortega añade Zambrano la *necesidad vital* puesta de manifiesto en el arte de fabular, corrigiendo a Bergson que explica dicha actividad como resultado de la capacidad intelectual desarrollada.

Pues anterior a la “potencia fabulatriz” que dice Bergson, ha de estar la “necesidad” de fabular de acuerdo con ese principio de la “razón vital” de Ortega de que la necesidad vital es la justificación y explicación del hecho de pensar y no la capacidad, el hecho de que haya inteligencia, que es a su vez un hecho. (Zambrano, 1973, p.307)

La propuesta de Ortega y Gasset sobre la “razón vital” aparece en su ensayo *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924). Critica no solo la reducción de la vida a la sola perspectiva biológica, sino también la utopía racionalista basada en la creencia de que las cosas se comportan de acuerdo con nuestros modelos ideales. La vida es realidad radical, siendo las vivencias individuales el centro articulador de lo que existe, y de donde nacería el concepto de ser como interpretación última de la realidad. En su texto *En torno a Galileo*, lecciones impartidas en 1933, Ortega y Gasset amplía la concepción sobre el ser humano cuya inteligencia no implicaría la plenitud de su naturaleza en comparación a aquellos considerados inferiores a él. La piedra, por ejemplo,

no necesita para ser piedra plantearse a cada momento el problema de sí misma (...) [Sin embargo], lo esencial del hombre es no tener más remedio que esforzarse en conocer, en hacer ciencia, mejor o peor, en resolver el problema de su propio ser, y para ello el problema de lo que son las cosas, entre las cuales inexorablemente tiene que ser. (Ortega y Gasset, 1964, pp.21-22)

Resolver el problema acerca de sí mismo será la tarea primordial del ser humano, lo cual exige, además, la comprensión de las cosas y del tiempo. Se trata de la 'realidad radical' que, según Ortega, constituye el mundo físico, el psíquico, el tiempo; en suma, los avatares en los que se desenvuelve la vida y que determinan de alguna manera la existencia humana. Las cosas todas que reclaman ser vistas, oídas, acotará María Zambrano. Respecto a la afinidad entre Ortega y Zambrano, E. Laurenzi escribe:

De la escuela de Ortega, María lleva consigo la herencia de una filosofía que asume la vida humana como "realidad radical" y que persigue en la "razón vital" un ejercicio "amoroso" de la razón, capaz de acercarse a las zonas más humildes y oscuras de la vida, a las "circunstancias" de la existencia, "que piden ser consideradas, integradas en el *logos*, salvadas" . (1998, p.72)⁵.

El mito, en interpretación de María Zambrano, sería una expresión de la *necesidad vital*/del ser humano por comprender la realidad en la que se halla inmerso, física, psíquica y afectivamente. La razón emerge en su actividad imaginativa, traspasando la mera utilidad, de la pregunta por las cosas y por el sí-mismo. La metafísica de Heidegger parece resonar en el fondo del pensamiento de María Zambrano cuando reflexiona en la pregunta por el ser reorientada hacia el *dasein* arrojado que se plantea la pregunta:

El ansia de saber no se ha dirigido nunca en demanda a los dioses, "dime dios, ¿qué son las cosas?" ...La pregunta dirigida a la divinidad —revelada o develada poéticamente— ha sido la angustiada pregunta sobre la propia vida humana. Entre las dos preguntas, sólo hay de común el hecho de preguntar, el cambio de actitud, la revolución que lleva consigo. La actitud de preguntar supone la aparición de la

⁵ Los entrecorillados pertenecen a María Zambrano, "Ortega de madrugada" , en *Culturas: Diario 16*, Madrid, 1985.

conciencia; de la conciencia, ese desgajamiento del alma. Una rotura... es lo primero que se imagina haya dado origen a la conciencia siguiendo el hilo de esa nostalgia del "Paraíso perdido" y de la "Edad de Oro" . (1973, p.35)

Así, el mito sería producto de la *necesidad vital* y no de la ocupación puramente racional por el hecho de poseer facultad de pensar, como sostiene Bergson. Las demandas secretas de lo íntimo de la vida humana, de acuerdo con María Zambrano, explicitadas en la necesidad de fabular, provienen "sin duda, de este pasado puro, que permanece vacío, que no puede llenarse con recuerdo alguno, punto de partida de la nostalgia. Y al no poder llenar con nada este pasado puro se le siente como pasado perdido" (p.307).

El ser humano se proyecta ante la imperiosa demanda de organizar esa compleja realidad radical en la que está inmerso⁶. Con el nacimiento de la conciencia nace también la necesidad de justificación en la ensoñada agua lustral, Siloé primera, un intento de cura de aquello experimentado como rotura, tal como refieren nuestros dos autores. En su ensayo "La experiencia de la historia" , Zambrano parece seguir la línea interpretativa de Ortega en lo que corresponde al apremio que origina la historia, una serie de razones tejidas en un escenario que hace posible la vida humana como tal. No habría historia sin la necesidad del ser humano de verse a sí mismo, y naciendo (Zambrano, 1988). En ese sentido, la aparición del mito, siguiendo a Blumenberg, implica la apertura de un horizonte a través de la palabra. Se trata del *hágase* que configura un cosmos, conjurando lo inhóspito por innominado, lo numinoso, a decir de Rudolf Otto. Un universo preñado de significaciones, actuales y posibles, que subyace en el tiempo concebido como racional donde el logos pretenderá alcanzar su propia legitimación independientemente del mito.

Según Blumenberg, "el mito mismo es una muestra del trabajo, de muchos quilates, del logos" (1979/2003, p.20). Así, mito y logos se presentan como una dupla inseparable. Acaso la historia no sea sino el despliegue de significaciones y resignificaciones de los mismos

⁶ "Lo dicho nos presenta nuestra vida constituida por dos dimensiones, inseparable la una de la otra y que quiero dejar destacadas ante ustedes con toda claridad. En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su primera dimensión lo que tenemos al vivir es un puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema" (Ortega y Gasset, 1964, p.24).

relatos míticos. Blumenberg se refiere, por ejemplo, a cómo el relato de Ulises volviendo a la patria puede ser en la modernidad 'corregido' para acentuar la idea de exilio hacia una nueva identidad desasida de raíces, o cómo Sísifo puede ser contemplado con una nueva faz, reivindicativa podríamos decir, de la libertad humana. Lo mismo se podría aplicar a la figura de un Mefistófeles vencido por el poder del ingenio del humano que se ha convertido en dueño de su destino:

Cuando Albert Camus decía de Sísifo que habría que representarlo como un ser feliz, ese cambio de signo suponía un incremento de visualización en el potencial del mito. Al oponerse Paul Valéry a "corregir" la figura de Fausto diciéndonos que, hoy en día, sólo podemos representarnos al otrora seducido como seductor de Mefistófeles, se hacía perceptible algo que no pudo, simplemente, haber sido añadido, sino que se acercaba cada vez más a la inferioridad de rango de la clásica figura demoníaca. Pero la configuración que se ha ido acumulando a lo largo de cuatro siglos ha aumentado, una vez más, sus dimensiones. Ni rastro de erosión por el tiempo, lo cual nos hace presuponer que toda esa profundidad de perfiles había sido pensada y puesta allí ya desde el principio. (Blumenberg, 1979/2003, p.80)

Comprender la historia sería, desde esta perspectiva, reinterpretar el mito. Ejercicio de autocomprensión, necesidad que en la hipótesis de María Zambrano es impulsada por la nostalgia. El ser humano, a diferencia del resto de seres, sería el resultado de interpretaciones modificadas constantemente, ampliadas, enriquecidas, bajo la sombra de la insatisfacción, en el horizonte espacio temporal. En esa necesidad de reinterpretación yace, además de la nostalgia por aproximarse a ese pasado lejano, el deseo de presentificación de aquello otro absoluto en un *tiempo* más allá del tiempo.

Blumenberg nos alerta, sin embargo, sobre la caída en el 'delirio de lo original', que suelen conllevar los discursos sobre los comienzos. Como ya lo había advertido Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, Blumenberg sostiene que no se trataría de una búsqueda objetiva que identifique los comienzos, sino más bien de una interpretación sobre interpretaciones que configuran el mundo. De estas obtendremos únicamente la sospecha de la presencia imperiosa de lo innombrable.

Todo se mide, más bien, por su distancia con respecto al comienzo, por lo que es más prudente hablar, más que de "orígenes", del "pasado lejano". Éste no sería una época de omnipotencia de los deseos, que solo chocando con la resistencia de lo que no se doblega ante ningún deseo habría llegado a condescender, aviniéndose a un compromiso con la realidad. No podemos sospechar allí más que la existencia de la única experiencia absoluta que hay: la de la supremacía de lo otro. (Blumenberg, 1979/2003, p.29)

La supremacía de lo otro es experimentada, según María Zambrano, como 'delirio de persecución'. La sensación de quien no se ha hallado aún a sí mismo y, en consecuencia, no encuentra un lugar en el que reposar sin sobresalto, la experiencia del sentirse mirado sin poder ver, qué peso, precisamente por no haberle puesto nombre todavía. ¿Cómo llamar a este tiempo? Se habla de un paraíso perdido, así como de una edad de oro que lo precedió. Rousseau se esforzaba en mostrar que el *buen salvaje* como posibilidad de una reforma de la historia valía solo como hipótesis, ideal moral, no como el hecho que supondría el retorno hacia una edad que probablemente no existió. Esto a propósito de las críticas de un polémico Voltaire que con ironía agradecía el empeño del utópico Rousseau, pero que, por su parte, él hacía tiempo había perdido la costumbre de andar a cuatro patas. En guardia contra esa ingenuidad, en el ensayo "Del nacimiento de los dioses", María Zambrano declara la validez de este estado como metáfora que apuntaría a aquello que guarda potencialmente el mito: el hecho consumado, haber logrado al fin un nombre y la posibilidad de nombrar, *apropiación*: el diseño de un cosmos a imagen del ser humano, manteniendo a raya a los dioses, si bien comerciando con ellos.

Mas, este "Paraíso perdido" y la "Edad de Oro" no han existido jamás en la historia, ni en su largo preludio, la pre-historia. Ninguna edad de oro real ha precedido al camino de la desventura en el "Valle de lágrimas". Y así, este desgajamiento del alma, la pérdida de la inocencia en que surge la actitud consciente no es sino la formulación, la concreción de una larga angustia, de este delirio persecutorio. (Zambrano, 1973, p.35)

En su intento de unificar método, vida y experiencia, en *Notas de un método*, María Zambrano reflexionará en la posibilidad de una 'razón mediadora' donde el horizonte aparece unido indisolublemente a la esperanza (Larrosa, 1998). Esta nace del horizonte y, a su vez, este de aquella en tiempos en que va el ser humano a la búsqueda de consuelo tras haberse perdido en los infiernos de la luz, la razón. María zambrano apuesta por una racionalidad que trascienda el sentido histórico objetivista:

Sólo la pérdida del centro, de su sentido, de su ausencia misma, erige el horizonte como la máxima llamada, como lejanía remota, como presencia inalcanzable. Sólo cuando la esperanza se desata, el corazón se tiende hacia él irrefrenablemente. (Zambrano, 1989, p.39)

La esperanza, como resorte, que indicaría la no resignación humana al fracaso, adquiere rostro en la utopía. Pues, si la nostalgia hace volver al ser humano sobre sus pasos para recomponer ecos de los que guarda borroso recuerdo, la esperanza lo proyecta hacia adelante. De esta manera halla su equilibrio el intento de saldar cuentas con un pasado olvidado. El mito bosqueja el regreso, pero no como disolución en las aguas primeras, sino movido por el ímpetu de abrir un horizonte donde la vida humana pueda cerrar el círculo abierto en el *momento* de su arrojo al tiempo. Pero solo como aproximación.

Parece haber entre aquello que la nostalgia diseña y lo que la esperanza propone una igualdad de nivel como en dos vasos comunicantes. Y entre ellas el abismo de la decadencia o de la "caída" más hondo cuanto más alta sea la esperanza y más perfecta la imagen de la vida perdida. (Zambrano, 1973, pp.307-308)

¿Tiene el ser humano un destino poético? Se preguntaba tempranamente Gaston Bachelard en *La dialéctica de la duración*, año 1936, respuesta que se dedicará a desarrollar a lo largo de sus escritos sobre el logos poético hasta la publicación de *La Poética de la ensoñación* (Lescure, 1999, p.115). En esta obra destacará el valor del filósofo que renuncia a su "poética de afirmar valores" para, doblegando su orgullo, abrir la vía de una fenomenología en la que se haga visible la poesía como uno de los destinos de la palabra, nuevos horizontes de sentido para el ser humano.

La poesía es uno de los destinos de la palabra. Al tratar de afinar la toma de conciencia del lenguaje en el plano de los poemas, tenemos la impresión de tocar al hombre de la palabra nueva, de una palabra que no se limita a expresar ideas o sensaciones, sino que intenta tener un futuro. Se diría que la imagen poética, en su novedad, abre un futuro del lenguaje. (Bachelard, 1960/1982, pp.12-13)

¿Es la utopía un *destino* irrenunciable en el afán del ser humano por *encontrar-se*? Pareciera preguntar por su parte María Zambrano. Refiriéndose a su vocación filosófica más que como elección como imposición casi al estilo del *daimon* socrático, María Zambrano, describiendo la geografía del lugar de su exilio a la luz de las remembranzas explícitas de Tomás Moro, define la utopía así:

Entiendo por Utopía la belleza irrenunciable, y aun la espada del destino de un ángel que nos conduce hacia aquello que sabemos imposible, como el autor de estas líneas ha sabido siempre que Filosofía, ella, y no por ser mujer, nunca podría hacer. (Zambrano, 1996, p.9)

Dado el carácter de su filosofía cuya idea de la "nostalgia de la tierra" traspasa su experiencia personal del exilio político, desplegando el dinamismo de la razón poética, tal como sostiene Revilla (1998), es inevitable no derivar desde las nociones autobiográficas hacia lo que ella considera el *destino* propiamente humano con el amor como sustrato fundamental. De acuerdo con lo que venimos estudiando, la nostalgia y la esperanza tan pronto hacen volver al ser humano a la búsqueda de lo inmemorial como hacia el diseño de un futuro que se impone en el presente como llamada, como obligación. En ese sentido, la invitación a revisar la historia y cómo en ella caminan ambas, la nostalgia y la esperanza, y qué voces de sirenas nos alejan de una supuesta *patria*, será, como veremos, un punto importante en el análisis de la metafísica occidental sobre las utopías, por parte de María Zambrano. Y en Gaston Bachelard, en los desvaríos de la filosofía y del cientificismo.

2.1.2. El fuego y la evocación del nido primigenio

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche, en el siglo XIX, criticaba la pretensión de la psicología de explicar por la utilidad el sentido de una cosa. En el plano de la moral, estudiar el origen de los valores desde ese punto de vista o desde la metafísica sin atender a su carácter histórico acusa una falta de *honestidad* en el pensamiento, deshonestidad que, para Nietzsche, encarnarían los psicólogos ingleses así como la larga tradición teológica representada en la figura del sacerdote forjador y guardián de unos valores que empobrecen la existencia (Cruz, 2005, cap.1). Gaston Bachelard parece adherirse a Nietzsche en su reflexión metafísica del tiempo, en *La intuición del instante* (1932), apareciendo con más aplomo en su crítica a una objetividad científica ingenua en *Psicoanálisis del fuego* (1938). ¿Qué *mentiras* se esconden tras las verdades científicas presentadas bajo el principio de una razón capaz de escudriñar los secretos de la naturaleza? Aparece entre líneas esta cuestión a lo largo de toda la *Genealogía de la moral*, pregunta que bien podría sumarse a los objetivos que persigue Bachelard al escribir *Psicoanálisis del fuego* (2008): aplicando el método psicoanalítico junguiano al conocimiento objetivo, contra los materialistas y los idealistas, otorgar a la imaginación y sus ensoñaciones el lugar que les corresponde en la vida humana (p.66).

El concepto de imaginación, que Bachelard, en opinión de Mansuy (1967), empezará a trabajar en *Psicoanálisis del fuego*, aparece de manera más precisa en su última obra publicada en vida, *La poética de la ensoñación*. Encontramos allí experiencias de la ensoñación desplegada cuyas imágenes tienen un valor estético en beneficio del ser en tanto le permiten respirar en libertad. La imagen poética hace posible “el mundo de un alma (...), da testimonio de un alma que descubre su mundo, el mundo en el que quisiera vivir, donde merece vivir” (Bachelard, 1960/1982, p.32).

La ensoñación se abre paso a través de la imaginación a la que Bachelard en *El agua y los sueños* denominará facultad de sobrehumanidad, en tanto se expresa como un conjunto de tendencias dinámicas que impulsan al ser humano más allá de sí mismo.

L' imagination n' est pas, comme le suggère l' étymologie, la faculté de former des images de la réalité ; elle est la faculté de former des images qui dépassent

la réalité, qui chantent la réalité. Elle est une faculté de surhumanité. Un homme est un homme dans la proportion où il est un surhomme. On doit définir un homme par l' ensemble des tendances qui le poussent à dépasser l' humaine condition. Une psychologie de l' esprit en action est automatiquement la psychologie d' un esprit exceptionnel, la psychologie d' un esprit que tente l' exception : l' image nouvelle greffée sur une image ancienne. L' imagination invente plus que des choses et des drames, elle invente de la vie nouvelle, elle invente de l' esprit nouveau ; elle ouvre des yeux qui ont des types nouveaux de vision.

[La imaginación no es, como lo sugiere la etimología, la facultad de formar imágenes de la realidad; es la facultad de formar imágenes que sobrepasan la realidad, que cantan la realidad. Es una facultad de sobrehumanidad. Un ser humano es tal en la proporción en que es un *superhombre*. Un individuo debe ser definido por el conjunto de tendencias que lo impulsan a sobrepasar la condición humana. Una psicología del espíritu en acción es automáticamente la psicología de un espíritu excepcional, la psicología de un espíritu que intenta la excepción: la imagen nueva injertada sobre una antigua imagen. La imaginación inventa algo más que cosas y dramas, inventa la vida nueva, inventa el espíritu nuevo; abre ojos que tienen nuevos tipos de visión] (Bachelard, 1942, p.29).

¿No aparecen en este extracto concentradas las ideas zambranianas de corazón, nostalgia, esperanza, recuerdo y utopía?

Si hemos de destacar un punto de unión con la 'necesidad vital' de la que habla María Zambrano, en *La psychanalyse du feu*, Bachelard se resiste de la misma manera a aceptar las concepciones racionalistas sobre el mito. En réplica a las tesis expuestas por el británico James George Frazer (1854-1941) en *Mitos sobre el origen del fuego*, publicado en 1930, sostiene que el mito no sería una elaboración teórica de cara a un conocimiento objetivo, sino *primitivamente* la expresión de una afectividad ocultada por el ojo moderno intelectualista. En ese sentido, desde el campo del psicoanálisis junguiano, que enfatiza el carácter sexual del frotamiento y del fuego primitivo, Bachelard propone la idea de una fenomenología primitiva que sería la 'fenomenología de la afectividad' en la que

destacaría la imaginación como facultad creadora, hija del deseo. Así, a decir de Bachelard, dicha fenomenología, « fabrique des êtres objectifs avec des fantômes projetés par la rêverie, des images avec des désirs, des expériences matérielles avec des expériences somatiques, et du feu avec de l' amour » [fabrica seres objetivos con los fantasmas proyectados por el ensueño, imágenes con los deseos, experiencias materiales con las experiencias somáticas, y fuego con el amor] (2008, p.48).

Gaston Bachelard centra sus reflexiones en la imaginación para desarrollar desde esa facultad, la mayor de todas, las imágenes poéticas que otorgan a la vida humana un reposo más allá del hilo temporal. Este espacio tendrá el carácter de nocturno para designar al humano soñador, aquel que, una vez acabado su trabajo diurno, reposa pensativo en su hogar, en la soledad, ante el fuego brillante como una conciencia de la soledad (p.12). En lo nocturno es donde el mito adquiere su sentido antropocósmico, pues, como sostiene Déglise-Coste,

intériorise le monde en introduisant le pulsionnel et l'inconscient comme des présences effectives en nous. Dépassant les percepts, les pouvoirs de l'image s'étalent dans le mythe et posent un monde excessif qui force à se défaire de l'évidence et prouvent, avec Bachelard, que « c'est par le dépassement de la réalité que l'imagination nous révèle notre réalité ». C'est ainsi qu'il atteint la lucidité d'un regard critique de l'homme envers sa propre condition [interioriza el mundo, introduciendo en nosotros lo pulsional y el inconsciente como presencias efectivas. Sobrepasando las percepciones, los poderes de la imagen se extienden en el mito y plantean un mundo excesivo que nos obliga a deshacernos de lo evidente y a demostrar, con Bachelard, que "es yendo más allá de la realidad como la imaginación nos revela nuestra realidad" . Así logra la lucidez de una mirada crítica del hombre hacia su propia condición] (Déglise-Coste, 2015, p.53).

Hemos de tener en cuenta la crítica permanente al sustancialismo por parte de Bachelard, tal como precisaremos más adelante. De ahí que nos sirva la advertencia de Puelles sobre la definición de imaginación que, en nuestro autor, tendría un carácter propedéutico más que ontológico.

Frente a la definición idealizante (y esencialista) de qué es la imaginación, nos encontramos con que esta solo se presta a ser definida mediante la propuesta de una “definición mínima” (más propedéutica que ontológica) construida en base al seguimiento de las “descripciones” de los atributos que Bachelard asigna –en el curso mutable de su escritura– al ejercicio de imaginar. (Puelles, 2002, p. 104)

María Zambrano, por su parte, apela a la figura del corazón que, en la tradición judeocristiana, ha sido el centro de las explicaciones de la relación de Dios con la creación y del hecho salvífico de la encarnación. En *Claros del bosque*, 1977⁷, vuelve a centrarse en el corazón en sus características orgánicas para deducir a partir de allí toda una gama simbólica cuyas resonancias traspasan el ámbito meramente conceptual. El órgano en su función de motor, que mueve moviéndose, es presentado por ella como el contraste del motor inmóvil aristotélico, perfección cerrada, sin concavidades, y estéril por, atado a su impassibilidad, no admitir en su seno más que el reflejo de sí.

El motor inmóvil no tiene huecos, espacios dentro de sí, no tiene un dentro, eso que ya en tiempos de cristiana filosofía se llama interioridad. Él “atrae, como el objeto de la voluntad y del deseo atrae y mueve sin ser movido por ellos” . Es impassible, acto puro, “pensamiento cuyo acto es vida” ; la vida. Más la vida atraída y movida por este centro que no se mueve, no circula por él, dentro de él. Él mueve sin moverse mientras que el desvalido corazón que un día, en un instante ha de pararse, se mueve dentro de nuestra vulnerable y abatida vida. (Zambrano, 2018, pp. 175-176)

El eros platónico parece resonar en la figura de la vida humana como palpito hacia algo más allá de sí, lo sobrehumano dirá Gaston Bachelard, un amor alimentado en lo más profundo por un flujo vital hacia donde ha de descender quien quiere conquistar algo de sí, una interioridad que cual primer habitáculo ofrece la seguridad de los rincones de los

⁷ Publicado en uno de sus últimos refugios del exilio, La pièce (Francia), donde se instaló en 1964 (dos años después de ocurrida la muerte de Bachelard), tras vivir en Roma alrededor de 10 años. En opinión de Gómez Blesa, este sería el período más fértil y creativo de Zambrano (Gómez, 2018, p.25).

ensueños de la casa en Bachelard (1957/1975). En correspondencia con estas intuiciones aparece la analogía del corazón en María Zambrano.

Él [corazón] mueve moviéndose, tiene un dentro, una modesta casa, a cuya imagen y semejanza, se nos ocurre, han surgido las casas que el hombre ha ido a habitar dichosamente. Dichosamente porque es ya una casa, y no la simple tienda, imagen, cierto es, del firmamento y del hueco que le separa de la tierra. En ella, en la tienda o choza, primera morada fabricada por el hombre, el horizonte es confín, círculo que limita y abriga, es como un horizonte propio de su habitante. Y enseña que todo lo que el hombre tiene por propio es morada y cárcel, su dominio y su encierro a la vez. La casa, la modesta casa a imagen del corazón que deja circular que pide ser recorrida, es ya sólo por ello lugar de libertad, de recogimiento y no de encierro. El interior en el corazón carnal es cauce del río de la sangre, donde la sangre se divide y se reúne consigo misma. Y así encuentra su razón. (Zambrano, 2018, p. 176)

El corazón con sus concavidades es el reflejo de la humana vida, el gemido desde la precariedad hacia la conquista de un espacio donde, sin la asfixia del encierro, poder vivir respirando un aire propio, el de la libertad. El corazón es, además, para María Zambrano, la metáfora perfecta del primer hábitat humano, una caverna, una casa, imágenes todas ellas equiparables a la figura placentaria exaltada también por Gaston Bachelard.

Hemos de poner hincapié en cómo María Zambrano y Gaston Bachelard, recorriendo caminos en apariencia diferentes, terminan en el mismo punto respecto al ser humano y sus posibilidades. Resuenan de fondo, como un todo ensamblado, la tradición judeocristiana, griega y oriental, la cabalística, la islámica (Moreno Sanz, 1993, p. XXIII); el arte, así como el aporte que, desde su perspectiva de epistemólogo, abierto a los aportes de la ciencia de las profundidades, el psicoanálisis, nos ofrece puntualmente Gaston Bachelard (Mansuy, 1967, pp. 19-20).

Lescure considera que su amigo Bachelard puede sin problemas navegar entre la identidad de filósofo y poeta, y también quizá, agrega, de acuerdo con los criterios académicos, no sea ni lo uno ni lo otro. “No escribe en verso. Razona. Enseña. Pero sueña.

No hace confesiones sobre sus amores. Incluso afirma que escribir es ocultarse” (Lescure, 1999, p. 118). Desde ese ocultamiento del mundo, que puede equipararse con el carácter nocturno, Gaston Bachelard medita en los ‘elementos’ . Como desde la noche escribirá María Zambrano, desde el deslizarse entre el discurrir filosófico y la ensoñación, lo que, de acuerdo con Llevadot, no significa que su escritura sea enteramente un poema (1998, p. 144)⁸. ¿Será esta la característica fundamental del logos poético en nuestros dos autores? En el punto del que venimos ocupándonos, Bachelard, siguiendo la intuición de los presocráticos y oponiéndose a una lectura racionalizada, apunta más que al carácter físico de dichos elementos a su entidad de formas henchidas de materia onírica. Pensar y soñar serán los dos campos que, en equivalencia con lo diurno y nocturno como metáforas, Bachelard intentará delimitar ya desde 1938, año en que publica *La formación del espíritu científico* y *Psicoanálisis del fuego*. Estas intuiciones serán ratificadas en su último libro, *La poética de la ensoñación*.

¿Acaso los filósofos de la Antigüedad no nos han dejado testimonios precisos de esos mundos sustancializados por una materia cósmica? Esos eran sueños de grandes pensadores. Siempre me asombra que los historiadores de la filosofía piensen esas grandes imágenes cósmicas sin soñarlas nunca, sin restituirles nunca el privilegio de la ensoñación. Soñar las ensoñaciones, pensar los pensamientos: sin duda son dos disciplinas difíciles de equilibrar. Creo, cada vez más, en términos de una cultura trastornada, que se trata de las disciplinas de dos vidas diferentes. (Bachelard, 1960/1982, pp. 265-266)

El día y la noche, dos espacios, dos vidas, por donde transita la existencia humana y que ameritan, de acuerdo con su carácter, un lugar propio. Y hasta un lenguaje. Al comenzar *Psicoanálisis del fuego*, el autor anuncia como proyecto deseable, el estudio de los otros elementos, el agua, el aire, la tierra, añadiendo la sal, el vino y la sangre. La importancia de todos ellos radicaría, en primer lugar, en que, en tanto *raíces sustanciales*, así consideradas desde la antigüedad, aparecen como campo de estudio donde la objetividad científica se

⁸ Sobre *El hombre y lo divino*, María Zambrano dice, en la última edición, que muchas de las páginas de ese libro se escribieron sin la intención de ser publicadas. Sin finalidad, sin proyecto, la idea de una escritura fragmentaria, es decir, desasida de un sistema cerrado (pp.10-11).

confunde con la subjetividad que remite a la ensoñación. El fuego especialmente. De ahí la utilidad del psicoanálisis a la base de esas evidencias, mostradas como suficientemente razonadas, para descubrir cuánto de *primitividad afectiva* se esconde allí (Bachelard, 2008, pp. 19-21)⁹.

En *Psicoanálisis del fuego*, donde, según Lescure, es preciso ver en el fuego y sus ensueños algo más que un obstáculo al conocimiento (1999, p. 111), Bachelard resalta ya la importancia de la imaginación, describiéndola como una fuerza creadora, con un reino autógeno y autónomo que escapa a las determinaciones de la psicología. Siguiendo las intuiciones de Tristan Tzara (1896-1963), poeta y ensayista rumano, fundador del dadaísmo, destaca la profundidad de la imaginación por encima de la *voluntad* schopenhaueriana y del *élan vital* bergsoniano:

Nous souscrivons à cette vue: plus que la volonté, plus que l' élan vital, l' Imagination est la force même de la production psychique. Psychiquement, nous sommes créés par notre rêverie. Créés et limités par notre rêverie, car c' est la rêverie qui dessine les derniers confins de notre esprit. L' imagination travaille à son sommet, comme une flamme, et c' est dans la région de la métaphore de métaphore, dans la région dadaïste où le rêve, comme l' a vu Tristan Tzara, est l' essai d' une expérience, quand la rêverie transforme des formes préalablement transformées, qu' on doit chercher le secret des énergies mutantes.

[Suscribimos tal punto de vista: más que la voluntad, más que el impulso vital [l' *élan vital*], la Imaginación es la fuerza misma de la producción psíquica. Psíquicamente, somos creados por nuestra ensoñación. Creados y limitados por nuestra ensoñación, pues es la ensoñación quien dibuja los últimos confines de nuestro espíritu. La imaginación trabaja en su cúspide, como una llama, y es en la región de la metáfora de metáforas, en la región dadaísta, donde el sueño, como lo ha visto Tristan Tzara, es el ensayo de una experiencia, cuando la ensoñación

⁹ Bachelard aclara en esta obra que, al dedicarse a reflexionar sobre los elementos, no busca entender las mentalidades primitivas, sino las modernas; mostrar de qué manera lo sexual, amoroso, estaría a la base de la supuesta objetividad de los científicos modernos. Dentro de este grupo estará comprendido Bergson a quien asocia a los pragmatistas.

transforma formas previamente transformadas, donde debe buscarse el secreto de las energías mutantes] (Bachelard, 2008, p.122).

En línea con la utopía en la que María Zambrano nos introduce como proyección de la esperanza, hemos de precisar la idea del mundo deseable y meritorio como su resultado, presente también, como acabamos de ver, en Gaston Bachelard. La concepción de horizonte en Blumenberg podría abonar en la comprensión del *espacio* propiamente humano. El autor de *Trabajo sobre el mito* aclara que la expresión "horizonte" no ha de entenderse solo como una suma de direcciones desde las cuales aguardar algo indeterminado, sino como un compendio de posibilidades a las que el ser humano puede anticiparse y hasta sobrepasar. Así, pues, prevención y presunción quedan en perfecta correspondencia (1979/2003, p. 15). Blumenberg nos muestra qué hay de fondo en las pinturas primitivas en las que el ojo moderno solo capta expresiones de una mentalidad propia de la humanidad infante además de trazos no ajustados a los cánones correspondientes a lo que se entiende por belleza artística. El arte hallado en las cuevas reflejaría una humanidad que ha navegado aquejada siempre por los mismos deseos y esperanzas; añorando, explorando y anticipándose:

El *homo pictor* no es únicamente el productor de pinturas rupestres para prácticas mágicas de caza, sino también un ser que juega a saltar por encima de su falta de seguridad mediante una proyección de imágenes. (Blumenberg, 1979/2003, p. 16)

En Gaston Bachelard, la apertura del horizonte se gesta en la relación del ser humano con los elementos principales de la materia. Queda claro, de acuerdo con lo que hemos indicado en la interpretación que hace Bachelard de los presocráticos, que se refiere no a los elementos en cuanto a su constitución material, sino a la orientación del espíritu. Bachelard hace referencia ya a los arquetipos junguianos que despiertan de pronto en el espíritu la exaltación de la imaginación. Una puerta estrecha que hace que nuestra visión del mundo se transforme, que el mundo mismo se transforme; así trabaja la imaginación, trascendiéndonos, colocándonos cara a cara con el mundo, enriqueciendo nuestras perspectivas de la realidad. Bachelard nos previene de la tentación sustancialista:

Il ne s'agit point de matière, mais d'orientation. Il ne s'agit point de racine substantielle, mais de tendances, d'exaltation. Or ce qui oriente les tendances psychologiques, ce sont les images primitives; ce sont les spectacles et les impressions qui ont, subitement, donné un intérêt à ce qui n'en a pas, un *intérêt à l'objet*. Sur cette image valorisée, tout l'imagination a convergé.

[No se trata en absoluto de materia, sino de orientación. No se trata de raíz sustancial, sino de tendencias, de exaltación. Son las imágenes primitivas las que orientan las tendencias psicológicas; son los espectáculos y las impresiones quienes, súbitamente, han dado un interés a lo que no lo tiene, un *interés por el objeto*. Toda la imaginación ha convergido sobre esta imagen realizada] (Bachelard, 2008, p. 102).

Así podemos establecer algunos vínculos entre los elementos de este nuevo mundo forjado: el fuego, la vela y los recuerdos o imágenes primitivas; el agua, el sueño y la calma placentera; el aire, lo flotante (nubes, constelaciones, el cielo) y la elevación del espíritu; la tierra, la casa y el anhelo de lo íntimo, el dormir en la cueva-matriz, primer cobijo. Esta interacción, que Wunenburger ha denominado *dynamologie du contre* (1984, p. 33), destaca por su carácter dinámico y profundamente afectivo como se puede verificar ya en *Psicoanálisis del fuego*.

Si Bachelard dedica especial atención a los elementos es para destacar cómo estos constituyen la materia misma de los ensueños del poeta, la ensoñación del hombre primitivo que, no obstante el saber científico, aún vive en nosotros. Tal vez la persistencia del mito, en sus diversas formas, se deba a ello. ¿Por qué la leyenda australiana del animal totémico, poseedor del fuego, se perpetúa?, se pregunta Bachelard. ¿Será porque cada generación tiene razones íntimas para creer en ella? (2008, p. 46). El potencial nunca agotado del mito, como Blumenberg sostiene, sería para Bachelard como para María Zambrano, la fuente de vitalidad para el ser humano perdido ya en el laberinto de las cosas. Un camino de vuelta hacia la renovación de la razón, que ha de orientarse hacia su otra vertiente, la poética.

Según Bachelard, el fuego es el primer objeto, el *primer fenómeno*, ante el cual el espíritu humano ha reflexionado. Se ha creído desde la antigüedad que el fuego era el enigma central del universo a resolver, de ahí que sea el elemento donde más persista la

preciencia. En *La formación del espíritu científico*, publicado el mismo año que *Psicoanálisis del fuego*, Bachelard considera algunos obstáculos epistemológicos que traban el pensamiento científico. Tras liberarse este del peso de la subjetividad y de su carga anímica, hay una objetividad posible que ha de elaborarse a través de métodos sometidos a prueba (Denis, 1973). En *Psicoanálisis del fuego*, vuelve sobre el animismo y el sustancialismo para indicar de qué manera ambos obstáculos han acompañado a las concepciones supuestamente científicas sobre el fuego, desde la alquimia. Con cierto sentido del humor se reafirma en la importancia del psicoanálisis en el pensamiento objetivo: “Par une douce torture, la Psychanalyse doit faire avouer au savant ses mobiles inavouables” . [“Con una dulce tortura, el psicoanálisis debe hacer confesar al sabio sus móviles inconfesables”] (Bachelard, 2008, p. 72).

Bachelard se opone a la idea utilitarista y pragmatista que, siguiendo la lógica del progreso evolutivo, atribuye a la conquista del fuego la separación definitiva entre el ser humano y el resto de animales. Anota que, en ese hecho supuestamente objetivo, subyace el torrente inmemorial de lo anímico. Apelando a la idea de “fuego íntimo formador” , es decir, el germen desencadenante de nuestras ideas y sueños, Bachelard nos presenta dos tipologías opuestas entre sí: *l' homme revânt* y *l' homo faber*.

Sans doute, on a souvent répété que la conquête du feu séparait définitivement l' homme de l' animal, mais on n' a peut-être pas vu que l' esprit, dans son destin primitif, avec sa poésie et sa science, s' était formé dans la méditation du feu. *L' homo faber* est l' homme des surfaces, son esprit se fige sur quelques objets familiers, sur quelques formes géométriques grossières. Pour lui, la sphère n' a pas de centre, elle réalise simplement le geste arrondi qui solidarise le creux des mains. *L' homme rêvant* devant son foyer est, au contraire, l' homme des profondeurs et l' homme d' un devenir. Ou encore, pour mieux dire, le feu donne à l' homme qui rêve la leçon d' une profondeur qui a un devenir : la flamme sort du cœur des branches.

[Se ha repetido a menudo que la conquista del fuego separaba definitivamente al hombre del animal, pero puede que no se haya advertido que el

espíritu, en su destino primitivo, con su poesía y su ciencia, se estaba formando en la meditación del fuego. El *homo faber* es el hombre de las superficies; su espíritu se fija sobre algunos objetos familiares, sobre algunas formas geométricas groseras. Para él, la esfera no tiene centro, esta realiza simplemente el gesto redondeado que solidariza el hueco de las manos. *L' homme revânt* (el *hombre soñador*) ante su hogar es, por el contrario, el hombre de las profundidades y el hombre de un devenir. O mejor dicho aún, el fuego da al hombre que sueña la lección de una profundidad que tiene un devenir: la llama brota del corazón de las ramas] (Bachelard, 2008, p.66).

Así la ciencia se forja antes en el sueño (p.32), que en la carencia que mueve al ser humano a, viendo el mundo como un inmenso tejido, recortarlo a su gusto, tal como refiere Bergson¹⁰. De las brumas del sueño, la ciencia se irá separando como si fuese el destino ineludible del espíritu humano, dirá Bachelard, coincidiendo una vez más con María Zambrano. Así encaja su definición de ser humano como creación del deseo y no de la necesidad (2008, p.26). Y la nostalgia junto a la esperanza como los móviles de la acción humana en la historia, de acuerdo con Zambrano. Por ello, en Bachelard, será importante la búsqueda sistemática de la libido en todas las actividades primitivas, aquella misma fuente que dormita en las *del homo faber*. La sublimación de la libido no solo se da en el arte, sino también en la ciencia (2008, p.41). De manera que la imagen del fuego es utilizada por Bachelard para destacar que, más allá de la utilidad como finalidad, habría una felicidad buscada, una fuerza íntima despertada en el momento del reposo ante la hoguera. Lo que

¹⁰ Respecto a la acción humana sobre la materia, Bergson escribe:

"(...) una inteligencia que apunta a fabricar es una inteligencia que no se detiene nunca en la forma actual de las cosas, que no la considera como definitiva, que tiene toda materia, por el contrario, por recortable a voluntad. Platón compara al buen dialéctico con el hábil cocinero, que descuartiza el animal sin partirle los huesos, siguiendo las articulaciones establecidas por la naturaleza. Una inteligencia que procediese así siempre, sería, en efecto, una inteligencia vuelta hacia la especulación. Pero la acción, y en particular la fabricación, exige la tendencia de espíritu inversa. Quiere que consideremos toda forma actual de las cosas, incluso las naturales, como artificial y provisional, que nuestro pensamiento borre del objeto percibido, organizado y vivo, las líneas que señalan al exterior su estructura interna, en fin, que tengamos su materia por indiferente a su forma. El conjunto de la materia deberá, pues, aparecer a nuestro pensamiento como un inmenso tejido en el que podemos cortar lo que queramos para recoserlo como nos plazca." (Bergson, 1963, p. 573)

haría de su pensamiento poético una cosmología del amor, tal como ha defendido Aguilar (2012)¹¹. Bachelard insiste en que

(...) l' explication par l' utile doit céder devant l' explication par l' agréable, l' explication rationnelle doit céder devant l' explication psychanalytique. Quand on met l' accent, comme nous le proposons, sur la valeur agréable, on doit convenir que si le feu est utile après, il est agréable dans sa préparation. Il est peut-être plus doux avant qu' après, comme l' amour. Pour le moins, le bonheur résultant est sous la dépendance du bonheur cherché. Et si l' homme primitif a la conviction que le feu de joie, que le feu originaire a toutes sortes de vertus et qu' il donne puissance et santé, c' est qu' il éprouve le bien-être, la force intime et quasi invincible de l' homme qui vit cette minute décisive où le feu va briller et où les désirs vont être comblés.

[la explicación por lo útil debe ceder ante la explicación por lo agradable, la explicación racional debe ceder ante la explicación psicoanalítica. Cuando se pone el acento, como proponemos nosotros, sobre el valor agradable, hay que admitir que, si el fuego es útil después, es agradable durante su preparación. Es posible que sea más dulce antes que después, como el amor. Al menos, la felicidad resultante depende de la felicidad buscada. Y si el hombre primitivo tiene la convicción de que la hoguera, el fuego original posee toda suerte de virtudes y da potencia y salud, es porque ha experimentado el bienestar, la fuerza íntima y casi invincible del hombre que vive ese minuto decisivo en que el fuego va a arder y en el que todos sus deseos van a ser cumplidos] (Bachelard, 2008, pp. 43-44).

Bachelard parece ampliar la idea de ser humano producto del deseo, aludiendo a la carga erótica que conlleva la relación ser humano-materia, para proyectarse desde allí a las

¹¹ Desde las imágenes-ideas en Ibn' Arabî, el tratamiento del arquetipo por parte de la morfología goethiana o el ser del límite en Eugenio Trías, el autor propone una lectura de la filosofía de la imaginación de Gaston Bachelard desde la cosmología del amor, considerando el fundamento relacional que despliegan las imágenes de la ensoñación: ser humano, mundo, inmanencia y trascendencia.

relaciones de amor entre seres humanos. Mano y lenguaje, trabajo y caricia, todo ello conjugado desde la primacía de lo agradable sobre lo útil.

On a sans doute fort bien dit quand on a défini l' homme: une main et un langage. Mais les gestes *utiles* ne doivent pas cacher les gestes *agréables*. La main est précisément l' organe des caresses comme la voix est l' organe des chants. Primitivement caresse et travail devaient être associés. Les longs travaux sont des travaux relativement doux. Un voyageur parle de primitifs qui forment des objets au polissoir en un travail qui dure deux mois. Plus tendre est le retouchoir, plus beau est le poli. Sous une forme un peu paradoxale, nous dirions volontiers que l' âge de la pierre éclatée est l' âge de la pierre taquinée tandis que l' âge de la pierre polie est l' âge de la pierre caressée. Le brutal brise le silex, il ne le travaille pas. Celui qui travaille le silex aime le silex et l' on n' aime pas autrement les pierres que les femmes.

[Ha hablado muy bien quien ha definido al hombre como una mano y un lenguaje. Pero los gestos *útiles* no deben ocultar los gestos *agradables*. La mano es, precisamente, el órgano de las caricias como la voz es el órgano de los cantos. Primitivamente, caricia y trabajo debían estar asociados. Los trabajos largos son trabajos relativamente suaves. Un viajero habla de primitivos que forman objetos con un pulidor en un trabajo que dura dos meses. Cuanto más tierno dice sea el retoque, más hermoso será el pulido. Bajo una forma un tanto paradójica, nosotros diríamos gustosos que la edad de la piedra astillada es la edad de la piedra maltratada, mientras que la edad de la piedra pulida es la edad de la piedra acariciada. El grosero quebranta el sílex, no lo trabaja. Aquél que trabaja el sílex, ama el sílex, y ama del mismo modo a las piedras que a las mujeres] (Bachelard, 2008, p. 41).

La idea de amor vinculada al hogar, que evoca el fuego, será la huella a seguir para redondear su recorrido con *La poética del espacio* en donde estudiará detenidamente los espacios para contraponer a Heidegger su tesis de que no es el arrojado nuestra primera morada. Es la vida placentaria nuestro primer centro, aquel que nuestra ensoñación reconoce en los rincones donde solíamos agazaparnos de pequeños, aquellos rincones que

materialmente no existen ya, pero que se ensanchan cada vez más únicamente en nuestra imaginación creadora, y que nos sirven de consuelo después en el transitar de la vida como *dasein* exiliados, cuando la nostalgia nos conduce a la búsqueda de una madriguera donde reposar. En sintonía con María Zambrano, la nostalgia se expresa en Bachelard como recuerdo remoto del nido, del amor mimado. El corazón (*calidum innatum*) aparece también en él como una expresión cargada de fuerza en referencia al calor vital corporal, cortando las alas de una metafísica que priva al humano de la carne y de la sangre.

Comment mieux dire que la nostalgie c' est le souvenir de la chaleur du nid, le souvenir de l' amour choyé pour le « calidum innatum » ? La poésie du nid, du bercail, n' a pas d' autre origine. Aucune impression objective cherchée dans les nids le long des buissons n' aurait jamais pu fournir ce luxe d' adjectifs qui valorisent la tiédeur, la douceur, la chaleur du nid. Sans le souvenir de l' homme réchauffé par l' homme, comme un redoublement de la chaleur *naturelle*, on ne peut concevoir que des amants parlent de leur nid bien clos. La douce chaleur est ainsi à l' origine de la conscience du bonheur. Plus exactement, elle est la conscience des origines du bonheur.

[¿Cómo expresar mejor que la nostalgia es el recuerdo del calor del nido, el recuerdo del amor mimado por el «calidum innatum»? La poesía del nido, de la cuna, no tiene otro origen. Ninguna impresión objetiva buscada en los nidos a lo largo de los arbustos hubiese podido jamás suministrar ese lujo de adjetivos que valorizan la tibieza, la dulzura, el calor del nido. Sin el recuerdo del hombre recalentado por el hombre como un redoblamiento del calor *natural*, no se podría concebir que los amantes hablen de su nido bien cerrado. El dulce calor está así en el origen de la conciencia de la felicidad, más exactamente, es la conciencia de los orígenes de la felicidad] (Bachelard, 2008, p. 48).

En virtud del fuego, el ser humano aprendió a vivir con otros, reflexiona Bachelard al referirse, en la primera parte de su libro, a la hoguera capaz de reunir en torno a sí y crear intimidad. El hogar, la casa con los recovecos que trasladan a los lugares transitados, es decir, donde se ha nacido, se ha amado, donde la vida en fin ha transcurrido, será el objeto de su

estudio en una de sus últimas obras, *La poética del espacio*, donde se explaya en meditaciones en torno a lo que denomina propiamente una *topofilia*. La idea de casa también aparece como morada arquetipal, asentada sobre pisos cuya antigüedad es más remota a medida del descenso, equivalentes a los estados del alma (Bachelard, 1957/1975, p.22-23).

La imagen de la casa nos conduce a la protección maternal equiparada con la placenta, nuestra compañera antes que la memoria se forjara sobre la herida de su ausencia. Sobre ese seno arquetipal reposa nuestra torre, sobre esa raíz es posible afirmar con la alegría de poeta, lo expresa Bachelard: No es posible que nuestra torre esté abolida para siempre. Siguiendo el compás de los deseos, las esperanzas y el amor que bosquejan la imagen del Ser supremo, según Roupnel, Bachelard comenta: "sí, para que los instantes hagan la duración, para que la duración haga el progreso, sobre el propio fondo del tiempo se ha de inscribir al Amor..." (Bachelard, 1932/1999, p.83).

Más allá del conocimiento, del interés por los fenómenos objetivos, como veremos en el siguiente punto, para María Zambrano y Gaston Bachelard, una nueva manera de pensar ha de implicar un esfuerzo por volver a poner el amor humano en el corazón de las cosas. La fenomenología constituirá en Bachelard el desaprendizaje del filósofo, un volver sobre los pasos dados para reconciliarse con el mundo de las cosas a través de la ensoñación poética. En María Zambrano, el corazón como símbolo del lugar al que volver para hacer memoria, *re-cordar*, y dar a luz así a la *palabra mediadora* entre el porvenir y el paraíso perdido; entre la nostalgia y la esperanza. La poesía ha de ser la voz de la memoria, el nexo entre la Edad de Oro perdida y el tiempo histórico en el que el ser parece andar errante. La poesía será memoria, aunque invente (Zambrano, 2000, p.48). ¿Qué es invención sino hacer posible la creación de nuevos mundos sobre las brumas de lo inmemorial?

Los escritos de María Zambrano y de Gaston Bachelard parecen hallarse íntimamente unidos por la idea del amor como fundamento del logos poético, a ambos les une la memoria como aquel entramado de amplios palacios al que hacía referencia San Agustín en sus *Confesiones*, el depositario de una dicha a la que lo poético nos ha de conducir como destino re-humanizador.

2.2. Laberintos de la razón occidental. Las raíces de la conciencia moderna

Bajo el título "Historia de un error" , en su libro *Crepúsculo de los ídolos* (1889/2001), Nietzsche incluye un texto sucinto en el que puede verse el proceso histórico de la metafísica occidental expresada en términos clave. Seis puntos marcando el compás del *error* inaugurado por la Idea de un mundo verdadero, más allá de la carne, al que puede acceder, sin embargo, el sabio. Platón es definido como la encarnación de la idea, el prototipo, quizá el predecesor del sacerdote forjador de valores en el cristianismo, de ahí que en el primer punto aparezca el sabio como equivalente ya del piadoso, virtuoso. En el punto dos, Nietzsche, recurriendo a clásicos estereotipos atribuidos a *lo femenino*, añadirá a la Idea como parte de su evolución, el volverse "más sutil, más capciosa, más inaprensible" , esto es, "se hace cristiana" (p.57).

En tercer lugar, apunta al escepticismo expresado por Kant en su crítica, escepticismo cuyo desenlace había sido asociado en *La gaya ciencia*, publicada años atrás, 1882, a la acción del zorro que, sintiéndose extraviado, vuelve a la jaula de la que se había liberado. Entre la niebla escéptica sigue, pues, trasluciendo el "viejo sol" platónico. ¿De qué serviría una Idea empalidecida por la duda que a su carácter inasequible añade Kant el no prometer un futuro? ¿Cómo puede bastar, diríamos, al animal ávido de consuelo, de redención, de futuro, tan solo la obligación, el imperativo¹²? Y en una suerte de *pathos* autodestructor, la Idea misma termina alejándose definitivamente del horizonte humano.

Un amanecer, aunque gris, anunciado por el "canto del gallo del positivismo" parece anunciar el comienzo de la negación y de la postrera crucifixión y muerte de una Idea que "ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente, una idea refutada" . Nace así un nuevo imperativo desde la razón escéptica, la asesina proclama: "¡Eliminémosla!" (p.58).

Hemos de apelar al escenario descrito por el loco presentado por Nietzsche en *La gaya ciencia*, publicada en 1882, para ilustrar el punto seis. ¿Qué queda tras la muerte de

¹² Sobre la relación entre Nietzsche y Kant a través de conceptos clave como 'voluntad de verdad' y 'voluntad de poder' , bajo la sombra del ideal del ser humano que se atreve a pensar por sí mismo, véase: Reboul, Olivier (1993).

Dios? ¿Dónde han de lavar sus culpas los asesinos del padre? La respuesta que escribe Nietzsche en el texto que venimos comentando es contundente: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” (p.58).

Nietzsche parece alertarnos de la ingenuidad que conllevarían los mismos proyectos modernos en el nuevo escenario. Acaso el dios muerto aparece ahora travestido de ciencia, de historia providencialista, de viejas divinidades resucitadas para fundamentar totalitarismos, avanzado el siglo XX. O aparece quizás en los proyectos que conciben el progreso como antítesis de las patrañas de la religión, quedando sin embargo la voluntad kantiana como imperativo ascético de la nueva moral, es decir, como obligación ineludible que ha de asumir el individuo si quiere ocupar un lugar en el camino de la historia. Nos referimos a la autoexplotación del individuo, una evidencia cuyos recovecos en nuestro siglo XXI son descritos por autores como Byung Chul-Han o Z. Baumann y que, como veremos, María Zambrano se anticipó a mostrar a lo largo de sus escritos, inspirada en la filosofía crítica del siglo XX, bajo la idea del ser humano al que se le ha arrebatado el alma. También lo hará Bachelard desde el ángulo de la epistemología, poniendo el dedo en el error de una metafísica infiltrada en la ciencia donde la ‘idea’ seguiría marcando el compás de una historia científica concebida como evolución progresiva y continuidad.

¿Cómo entender entonces la apuesta de Nietzsche por la eliminación del mundo verdadero y del aparente? ¿Qué queda al mediodía, “el instante de la sombra más corta” , al que Nietzsche atribuye la culminación “del error más largo” y un nuevo comienzo, el de Zaratustra? (p.58). Podríamos afirmar que en esta figura antimesiánica, protagonista de su obra *Así habló Zaratustra* y publicada seis años antes que *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche apunta a la eliminación de la representación de esos dos mundos, que conserva aún detrás de sí la idea de una verdad. No se trata pues de la corrección de un orden cuyo tictac seguiría dictando la idea de algo verdadero, sino de una nueva actitud, de un esfuerzo imaginativo donde el mundo estallado sea concebido bajo la noción de discontinuidad, diría Bachelard apelando a la física de Einstein y a la intimidad de las cosas que trascienda la

oposición micro-macrocosmos¹³. O desde un perspectivismo que, en términos de Barbara Stiegler, interpretando a Nietzsche, ha de poner el foco de manera concreta en el cuerpo, la carne, como imagen capaz de aglutinar la pluralidad, diversidad y proceso permanente, transformación siempre hacia formas nunca previstas ni regidas a priori por una Idea. Es este acento el que nos interesa resaltar y sobre el que volveremos en el último capítulo, para destacar de qué manera el logos poético en nuestros dos autores terminaría imbricado en el ser humano concreto, el ser que navega entre la nostalgia y la esperanza, carne al fin, que late y pide la palabra para mostrar los trazos de que está hecha, sus fragmentos. Aquí la memoria y la imaginación, tal como María Zambrano y Gaston Bachelard proponen, ocuparán un lugar fundamental. Refiriéndose a la diferencia entre el cogito rector y la carne, Stiegler comenta:

La carne viva, al ponerse en el lugar del sujeto, no puede de ninguna manera asumir el rol de un ego planificador indemne ni de un yo trascendental insensible, puesto que ella actúa precisamente allí donde padece y se cura en el lugar mismo de sus heridas. (...) si lo humano somete lo diverso a las categorías gracias a una temporalización originaria, es porque la carne, desde hace ya mucho tiempo, se cura sus propias heridas gracias a la memoria. (Stiegler, 2003, p.138)

Siguiendo el hilo propuesto líneas arriba, en esta parte de la tesis, buscamos establecer el diálogo de nuestros dos autores con la tradición metafísica occidental. Dado que María Zambrano establece su diálogo con la modernidad desde la antropología filosófica, y Bachelard desde la epistemología, para mejor precisión, en esta parte, intentaremos presentar sus planteamientos por separado. De esta manera podremos establecer de manera más clara la relación entre ambos autores en lo que corresponde a la propuesta del logos poético, que será materia de la última parte de la tesis, teniendo en cuenta, para efectos de confluencia, que ambos reflexionan sobre el logos poético desde el

¹³ Refiriéndose al dentro de la materia imaginada, Bachelard escribe:

"Entonces el antiguo dualismo del *Cosmos* y el *Microcosmos*, del universo y el hombre, no basta ya para traducir toda la dialéctica de las ensoñaciones sobre el mundo exterior. Se trata efectivamente de un Ultracosmos y de un Ultramicrocosmos. Se sueña más allá del mundo y más acá de las realidades humanas mejor definidas" . (Bachelard, 1948/2006, p. 14)

campo mismo de la metafísica. Así, en lo que sigue, nos aplicaremos, en primer lugar, a desarrollar la visión crítica de María Zambrano con respecto a la modernidad, lo que no es posible sin una revisión de lo que prevalece en el fondo de la metafísica occidental desde sus orígenes. Si el logos poético puede entenderse como su principal propuesta, hemos de seguir el hilo conductor que nos dirige hasta el dilema entre filosofía y poesía representado en Platón. Desde esa perspectiva puede abrirse la lectura de la modernidad como crisis en tanto desplazamiento de lo entrañable humano en favor de la idea de conciencia, en Descartes, o mera máscara en el sistema hegeliano.

En el capítulo siguiente, presentaremos el abordaje realizado por Bachelard a la tradición epistemológica para mostrar de qué manera la idea de continuidad, herencia de la concepción filosófica, ha obnubilado el camino de una ciencia cuya racionalidad ha de aceptar que el error, lo fragmentario, forma parte de la razón que ha de ser comprendida llevando más lejos la tarea de la crítica kantiana. Esto será importante para abordar su propuesta de una razón nocturna como ampliación al esquema de la crítica kantiana: quitar espacio a la razón como conciencia omniabarcadora para devolver el lugar a la razón que ensueña, el logos poético.

2.2.1. Filosofía y poesía. La imagen de un conflicto irresuelto

Si la historia puede comprenderse como el clamor de la conciencia por lograr su propio ser, tal como se desprende de las consideraciones escritas en el acápite anterior, la filosofía parece estar adherida a esta obligación. De tal manera, que, podríamos afirmar que María Zambrano se alinea a Nietzsche en sus intentos por comprender el drama de su propio tiempo¹⁴. Identificar el instante en que se perdió la dicha del ser humano occidental, conllevará un esfuerzo por mirar lo que subyace en el fondo de la relación entre el pensar y ser en ese hilo tendido del tiempo.

¹⁴ Si se trata de ubicar la obra de María Zambrano en el contexto de la modernidad, afirma P. Rivera, hemos de remontarnos al pensamiento de Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger. De los tres, será Nietzsche quien tendría mayor influencia. La senda poética sería, en la interpretación de la autora, el hilo que une a ambos de cara a un nuevo modo de pensar. (Rivera, 2009, p. 210)

En *Filosofía y poesía*, (1939), una de sus obras centrales, María Zambrano aclara su propósito de volver a la historia no para describirla, sino para esclarecer el conflicto entre filosofía y poesía cuya resolución poco feliz ha determinado un específico modo de ser en Occidente. Esto es, establecer las coordenadas donde el conocimiento en relación con la vida resulta problemático. Por ello nos interesa resaltar dos aspectos importantes que nos indican la pertenencia de María Zambrano a la filosofía crítica del siglo XX, teniendo en cuenta que ni ella ni Gaston Bachelard, como ya hemos indicado, declaran su pertenencia a las corrientes de la época.

Por un lado, María Zambrano se alinearía a la filosofía de la sospecha al dirigirse a la historia para identificar las vetas que Nietzsche, bajo la lógica del martillo, denominó 'error', significando con ello un olvido y no una falla o carencia de conocimiento, como precisará en *Genealogía de la moral*. Apelando a la expresión *nosotros los modernos*, Nietzsche denuncia el olvido de la vida en su multiplicidad (1887/1972, p. 17)¹⁵. El mismo problema que acusará Dilthey al reclamar la necesidad de las ciencias del espíritu donde la comprensión, paralela al conocimiento, se oriente al rumiar de sentidos silenciados o bien disimulados por un afán objetivista. María Zambrano expresa esa búsqueda de comprensión, alejándose del concepto, lo universal, para derivar en el ser humano de carne y hueso¹⁶. Y,

¹⁵ Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, —¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos? Con razón se ha dicho: «Donde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón»; nuestro tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento. Estamos siempre en camino hacia ellas cual animales alados de nacimiento y recolectores de miel del espíritu, nos preocupamos de corazón propiamente de una sola cosa —de «llevar a casa» algo. En lo que se refiere, por lo demás, a la vida, a las denominadas «vivencias», —¿quién de nosotros tiene siquiera suficiente seriedad para ellas? ¿O suficiente tiempo? Me temo que en tales asuntos jamás hemos prestado bien atención «al asunto»: ocurre precisamente que no tenemos allí nuestro corazón— ¡y ni siquiera nuestro oído!» .

¹⁶ En el capítulo primero nos hemos referido al estudio de C. de la Cruz sobre las influencias del pensamiento del siglo XX en María Zambrano. La autora sostiene que el pensamiento de María Zambrano estaría traspasado por diversas corrientes de pensamiento, formando una cartografía peculiar dado el carácter poco sistemático de sus escritos. Advierte, sin embargo, la presencia de la "Lebensphilosophie", movimiento filosófico caracterizado por "su ruptura con el carácter rigurosamente científico de la filosofía, su entrega a una realidad primordial y su confianza en lo intuible de las cosas, más allá del dogmatismo de la razón absoluta. Estos aspectos son compartidos con una parte muy importante de la tradición filosófica española". De ahí derivarían términos zambranianos como 'sentir originario'. Asimismo, destaca De la Cruz la importancia de Schopenhauer en la cultura, literatura y filosofía española, la misma que se será luego ensombrecida por la irrupción de la filosofía nietzscheana, un autor al que Zambrano recurrirá con frecuencia. En 1900 se publicará por primera vez, en castellano, *Así habló Zaratustra* (De la Cruz, 2017, p. 1018-1019).

tal como hemos visto, Gaston Bachelard sigue la misma senda crítica tanto en su *Psicoanálisis del fuego* como en sus escritos epistemológicos.

Por otro lado, debemos destacar el giro heideggeriano que parece asomar en la crítica a la modernidad en nuestros dos autores, aunque con precisiones importantes. La corrección de la metafísica en su pregunta primera, planteada por Heidegger, pasa por una vuelta de tuerca hacia quien plantea la pregunta acerca del ser. María Zambrano precisará que la inquietud primera, más que deseo de conocimiento del ser de las cosas, es necesidad vital de comprensión de la condición humana experimentada como desgaje, orfandad (Zambrano, 1973, p. 35). Más adelante veremos que Bachelard hablará del arrojamiento a la existencia como situación devenida después del cobijo placentario que es la primera morada.

En este contexto ubicamos la reflexión de María Zambrano sobre el conflicto entre filosofía y poesía. Si para los modernos la identidad en términos progresivos estaba en Grecia, para María Zambrano, siguiendo a Nietzsche, allí radicará la semilla de la crisis que aqueja a la Europa del siglo XX. La recta histórica del racionalismo iría de Parménides a Hegel. En *La crisis del racionalismo europeo*, fundamenta su crítica al racionalismo apelando a los orígenes de la confrontación entre ser y no-ser iniciada por Parménides, y asumida explícitamente por Platón en su desdén hacia la poesía. El racionalismo que culmina en idealismo ha servido para que el ser humano occidental encuentre un horizonte propicio y, aunque ilimitado, estable.

Y le ha dado durante siglos la medida justa de la seguridad y la inseguridad, de lo claro y de lo incógnito, de la verdad y la ilusión, en una proporción tan sabia en su conjunto, que le permitía sostenerse y al par avanzar, en ese movimiento fecundo que ha engendrado toda la cultura de occidente. A este equilibrio, a esta medida afortunada se ha llamado razón y razonable la vida que más se conformaba a ella. (Zambrano, 2000b, p.5)

Con Parménides se perfila ya la polémica que caracteriza en esencia toda filosofía y, en consecuencia, como puede verse en la filosofía platónica, la conquista de “la realidad indefinida definiéndola como ser; ser que es unidad, identidad consigo mismo, inmutabilidad residente más allá de las apariencias contradictorias del mundo sensible del movimiento; ser

captable únicamente por una mirada intelectual llamada *noein* y que es 'idea' " (p.8). Lo real ha sido reducido a la pura razón teórica, será esta la cosmovisión heredada por Europa, un horizonte mutilado por la concepción del ser verdadero cuya idealidad deja fuera lo que no se ajusta a sus parámetros, "a la fluyente, movediza, confusa y dispersa heterogeneidad que es el encuentro primero de toda vida" (Zambrano, 2000b, p. 8).

Insiste María Zambrano en la polémica como característica esencial de la filosofía. En ese sentido, buscar una cierta esencia del racionalismo, no significa ir en pos de la claridad que daría el ser verdadero o fundamentar la metafísica como sistema teórico guardián de la verdad. En el marco de una crisis, reflexionar en torno a ella implica necesariamente volver sobre el horizonte que hizo posible la cultura. Así se justifica el racionalismo como problema central de la filosofía zambraniana.

De este horizonte de veinticuatro siglos de razón. ¿qué es lo que nos deja o nos ha dejado ya? Muchas cosas; más para lo que nos proponemos tendremos que concretar solamente algunas. (...) Y lo que nos importa no son tanto las cosas de la cultura como la cultura misma; el horizonte y el suelo que la hizo posible. Y este horizonte fue el racionalismo. ¿En qué consiste, pues, en esencia, el racionalismo, el racionalismo como horizonte, como suelo, no como teoría metafísica o filosófica de un grupo o un hombre por muy glorioso que sea? Tendremos que acudir a sus orígenes de lucha, pues si nació con tan poderoso impulso, algo, sin duda, tendría frente a sí. (Zambrano, 2000b, pp. 7-8)

María Zambrano analizará en términos de lucha el origen de la filosofía y en esa línea establecerá la relación entre esta y la poesía, lo que parece evocar la lucha hegeliana entre dos conciencias poniendo el dedo en el exilio de la conciencia derrotada. De ahí que pueda verse en sus escritos una aproximación genealógica de cara a una reconciliación que supere la fragmentación que padece, a fin de cuentas, el ser humano en sí mismo. Así enuncia en *Filosofía y Poesía* su intención de ir a los orígenes deslindando la idea de la búsqueda de un conocimiento y vida verdaderos.

No tratamos de hacer aquí la historia de estas alternativas, aunque ya sería de gran necesidad, sobre todo estudiando sus íntimas conexiones con el resto de los

fenómenos que imprimen carácter a una época. Antes de acometer tal empresa vale más esclarecer el fondo del dramático conflicto que motiva tales cambios; vale más atender a la lucha que existe entre filosofía y poesía y definir un poco los términos del conflicto en que un ser necesitado de ambas se debate. Vale, sí, la pena manifestar la razón de la doble necesidad irrenunciable de poesía y de pensamiento y el horizonte que se vislumbra como salida del conflicto. Horizonte que, de no ser una alucinación nacida de una singular avidez, de un obstinado amor que sueña una reconciliación más allá de la disparidad actual, sería sencillamente la salida a un mundo nuevo de vida y conocimiento. (Zambrano, 1996, p.14)

En la búsqueda del hilo conductor hacia la crisis de la razón en la modernidad, Aristóteles y Platón resultan dos figuras representativas del conflicto entre filosofía y poesía, permitiendo esclarecer el carácter de la filosofía como admiración y violencia al mismo tiempo. ¿Por qué, naciendo de la admiración, como había sostenido Aristóteles, pronto tuvo el conocimiento que acabar en sistema?

Si el pensamiento nació de la admiración solamente, según nos dicen textos venerables no se explica con facilidad que fuera tan prontamente a plasmarse en forma de filosofía sistemática; ni tampoco haya sido una de sus mejores virtudes la de la abstracción, esa idealidad conseguida en la mirada, sí, más un género de mirada que ha dejado de ver las cosas. Porque la admiración que nos produce la generosa existencia de la vida en torno nuestro no permite tan rápido desprendimiento de las múltiples maravillas que la suscitan. Y al igual que la vida, esta admiración es infinita, insaciable y no quiere decretar su propia muerte. (Zambrano, 1996, p. 15)

Así tenemos que el nacimiento de la filosofía delimita dos ámbitos, el de la mirada pegada a las cosas y el de la idealidad que se desgaja de inmediato, acaso por temor, acaso por buscar aferrarse a la permanencia de ese éxtasis primero. Con esa actitud corre hacia lo que sería su finalidad, la de

rescatar el ser perdido de las cosas, para forjar su unidad. Unidad que descansaba en un último fundamento inolvidable. Platón, Aristóteles, y ya en la moderna Europa, Spinoza, Leibniz y quién sabe si alguno más... no trataban, en

verdad, de afirmarse a sí mismos, sino de afirmar, ante todo, el ser del universo; la unidad de todas las cosas en virtud, justamente, de su última fundamentación. (Zambrano, 1996, pp. 112-113)

En su ensayo *La condenación aristotélica de los pitagóricos* María Zambrano llama a Aristóteles el Hegel de la antigüedad. Ello por su afán sistemático, advirtiendo el mismo problema que, como veremos más adelante, aquejará al sistema hegeliano. Y es que, al delimitar Aristóteles el territorio de lo definible, incluso en sus múltiples maneras de decir el ser, “deja fuera muchas realidades convertidas en almas en pena; pues ha de entenderse la definición como una herramienta de doble filo, esto es, “salvar condenando. Más aún, juzgar. Y Aristóteles descubrió también el juicio” (Zambrano, 1973, p. 78). En las realidades relegadas Zambrano pondrá especial énfasis. En el caso concreto de Aristóteles, refiere a la omisión de este respecto a los pitagóricos, dejando así en la sombra esa parte que ella busca rescatar a través de un nuevo método de cara a su logos poético. Se trata del alma que, significando las entrañas o íferos tal como es recogida de los órficos por los pitagóricos, se resolverá en música (Abellan, 2006, p. 71).

¿Cómo describir ese primer despegue y sus consecuencias en términos de exilio existencial?

Sin embargo, para explicar además de la finalidad de la filosofía su origen problemático, María Zambrano cree necesario recurrir al maestro de Aristóteles, Platón. Y es que si “la filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento” (Zambrano, 1996, p.16), lo es porque, como corresponde a todo nacimiento, su emergencia implicó separación del estado de la confusa ensoñación en favor de la claridad a la que se ha de ascender por la razón. Platón retrataría en el mito de la caverna no solo el momento de la ruptura, sino del proceso hacia la idealidad y de sus consecuencias para la historia de la metafísica occidental.

El arranque de esta dialéctica está en la violencia con que uno de los prisioneros de la Caverna se ve forzado a separarse de las cadenas que le retienen frente a las sombras y su término está en la contemplación de la idea del bien. El prisionero arrastrado primeramente sube penosamente el camino que conduce hacia la luz. La descripción de este prisionero, en su ascensión hacia la verdad es algo que

no ha podido perder su fuerza después de tantos siglos de tópicos platónicos, fuerza impresionante por su realidad. Esta subida es la del que se ve forzado a ser filósofo. (Zambrano, 1996, p. 53)

Filósofo y asceta, dirá Nietzsche, comparten un mismo *ethos*, la negación de la vida. De manera que con el advenimiento del cristianismo, se sumará la categoría de virtuoso al pecador que hace penitencia (Nietzsche, 1889/2001, p. 57). Así se marca el contraste entre filosofía y poesía. Emparentada con el método o camino en ascenso desde lo profundo de la caverna, la filosofía llevaría en su seno la violencia como pedagogía.

El camino de la filosofía, en el que el filósofo impulsado por el violento amor a lo que buscaba abandonó la superficie del mundo, la generosa inmediatez de la vida, basando su ulterior posesión total, en una primera renuncia. El ascetismo había sido descubierto como instrumento de este género de saber ambicioso. La vida, las cosas, serían exprimidas de una manera implacable; casi cruel. El pasmo primero será convertido en persistente interrogación; la inquisición del intelecto ha comenzado su propio martirio y también el de la vida. (Zambrano, 1996, p. 17)

Pero filosofía y poesía son dos formas de la palabra¹⁷, aclara María Zambrano, y como tales, colman una necesidad, extrema necesidad, del ser humano. Nos advierte pues que no pretende mostrar un *mundo verdadero*, una *razón o vida verdadera*, sino esclarecer cuestiones como:

¿A qué amor menesteroso vienen [ambas] a dar satisfacción? ¿Y cuál de las dos necesidades es la más profunda, la nacida en zonas más hondas de la vida humana? ¿Cuál la más imprescindible? (Zambrano, 1996, p. 15)

Hemos de ir perfilando una definición de lo poético por contraste con la filosofía o el pensamiento, que es como también la llama María Zambrano. Así, en línea con lo que hemos señalado, la filosofía se realizó sobre la exclusión de las primeras intuiciones y del rechazo a lo que a la sensibilidad se mostraba como múltiple. En su afán de atrapar la unidad, fácilmente el ser humano olvidó cuál había sido la pregunta primera, dirá María Zambrano:

¹⁷ En sus escritos, María Zambrano utiliza pensamiento como sinónimo de filosofía.

no por el *ser* de las cosas, sino por la razón de su arrojamiento en el mundo y de su *ser a medias*. Esta fragilidad olvidada traería a la larga la demanda de unidad en el modo en que la sociedad, la cultura ha de configurarse, tal como evidencia la fenomenología husserliana de la que María Zambrano no está ajena¹⁸. Es menester prestar atención al acento puesto por María Zambrano en Platón. Simbólicamente aparece como el escenario, cuerpo/alma, donde se lleva a cabo la polémica y la aparente resolución.

Es en Platón donde encontramos entablada la lucha con todo su vigor, entre las dos formas de la palabra, resuelta triunfalmente para el logos del pensamiento filosófico, decidiéndose lo que pudiéramos llamar “la condenación de la poesía” ; inaugurándose en el mundo de occidente, la vida azarosa y como al margen de la ley, de la poesía, su caminar por estrechos senderos, su andar errabundo y a ratos extraviado, su locura creciente, su maldición. Desde que el pensamiento consumió su “toma de poder” , la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes; terriblemente indiscreta y en rebeldía. Porque los filósofos no han gobernado aún ninguna república, la razón por ellos establecida ha ejercido un imperio decisivo en el conocimiento, y aquello que no era radicalmente racional, con curiosas alternativas, o ha sufrido su fascinación, o se ha alzado en rebeldía. (Zambrano, 1996, pp. 13-14)

Lo poético no ha de circunscribirse al arte o género literario, sino que, en nuestros dos autores, propiamente corresponde a un latir de las entrañas. De ello hemos dejado muestras al describir la nostalgia retratada por Gaston Bachelard en la *Intuición del instante*, cargada de afectividad simbolizada en el corazón, centro del logos poético de María Zambrano. Sin embargo, es necesario enfatizar la influencia de la fenomenología husserliana sobre el problema de la filosofía a fin de comprender mejor la amplitud del término poesía. En su ensayo “Sobre el problema del hombre” , Zambrano realiza un extenso análisis acerca de la revelación de lo humano, recorriendo la historia occidental en tres etapas, desde los griegos, pasando por el cristianismo hasta la actualidad. Concluye su análisis, haciendo

¹⁸ Sobre este punto, hacemos notar la influencia de Husserl en la filosofía de María Zambrano vía Xavier Zubiri, su maestro, discípulo directo del filósofo alemán. Véase: Carrón, Antonio (2010, Capítulo 2).

referencia a los autores que considera exponentes máximos de la filosofía contemporánea en esa línea antropológica: Dilthey, Bergson, Husserl y Heidegger.

Mirada así desde sus orígenes, desde la doble raíz griega y judeo-cristiana, nuestra cultura occidental, no parece extraordinario que en ella se produzca una crisis. Crisis que no es la primera, ni podrá ser la última, pues se debe a su radical humanismo. El hombre es el ser que se busca a sí mismo en todas las culturas. En la de Occidente diríamos que, además de buscarse, se propuso a sí mismo como una tesis frente al universo que ha perseguido su originalidad, ciñéndose cada vez más a ella: atreviéndose a exigir, que es pensar, y a esperar ilimitadamente. (Zambrano, 2007, p. 203)

Asimismo, podemos acudir a Nietzsche, autor de referencia constante en los escritos de la autora para profundizar en lo que implicaría la senda poética. Casi evocando al enemigo, Sócrates, Nietzsche nos retrata la situación del ser humano moderno. La exigencia del conocimiento y la esperanza ilimitada del ser humano occidental, ¡qué lejos ha dejado el sentir del alma, las denominadas vivencias!

Me temo que en tales asuntos [las “vivencias”] jamás hemos prestado bien atención “al asunto”: ocurre precisamente que no tenemos allí nuestro corazón — ¡y ni siquiera nuestro oído! Antes bien, así como un hombre divinamente distraído y absorto a quien el reloj acaba de atronarle fuertemente los oídos con sus doce campanadas del mediodía, se desvela de golpe y se pregunta “¿qué es lo que en realidad ha sonado ahí?”, así también nosotros nos frotamos a veces las orejas después de ocurridas las cosas y preguntamos, sorprendidos del todo, perplejos del todo, “¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?”, más aún, “¿quiénes somos nosotros en realidad?” y nos ponemos a contar con retraso, como hemos dicho, las doce vibrantes campanadas de nuestra vivencia, de nuestra vida, de nuestro ser — ¡ay!, y nos equivocamos en la cuenta... Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, tenemos que confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice “cada uno es para sí mismo el más

lejano” , —en lo que a nosotros se refiere no somos “los que conocemos” ...” .
(Nietzsche, 1972, pp. 17-18)

En *Filosofía y poesía*, Platón es presentado como el prototipo del ser humano dividido. Y es que, si bien el racionalismo se impuso, replegado en el fondo el latir del alma, lo poético persistirá en su rebeldía, aflorando a modo de nostalgia en momentos cruciales de la existencia. Y vanos resultan nuestros esfuerzos por atraparlo en concepto. Y es que, como hemos indicado, la vida, según María Zambrano, es experimentada siempre desde su incompletitud, por ello, siendo hija de este latir la filosofía, se eleva sobre aquella. En su vuelo hacia la Idea, la filosofía fue portadora de la esperanza, una esperanza de que la precariedad humana y la de las cosas sea redimida. De ahí que la filosofía platónica en su esencia ha de ser comprendida como preparación para la muerte. La muerte adquiere una dimensión distinta y de mayor riqueza, un descubrimiento hermoso, a decir de Zambrano, no solo frente a la fugacidad de la esperanza poética sino frente a la tragedia y a la religión griega¹⁹. Posteriormente, esta esperanza quedará amalgamada en la visión salvífica predicada por el cristianismo. El sabio platónico cederá su lugar al piadoso sobre cuyos hombros reposará desde entonces el peso del pecado y la penitencia como imperiosa necesidad de purificación. Sabiduría de la cruz, a tenor de San Pablo, que ha de hacer más honda la fragmentación y la separación primera debido a lo que María Zambrano denominará un error de perspectiva:

Y así, vemos que en Grecia el optimismo, la esperanza, se abrió paso por la vida del pensamiento. La razón, el hermosísimo descubrimiento griego correlativo al ser, era libertadora. Razón y esperanza iban entonces, juntas. La contraposición que después, en el mundo cristiano, se ha realizado entre razón y esperanza, entre razón y fe, pretendiendo extenderla hasta el nacimiento de ambas, es por completo infundada y constituye un error de perspectiva. Cuando nació la razón en los

¹⁹ “Si Platón nos resulta tan seductor en el “Mito de la Caverna” es, ni más ni menos, porque en él nos descubre la esperanza de la filosofía, la esperanza que es la justificación última, total. La esperanza de la filosofía, mostrándonos que la tiene, pues religión, poesía y hasta esa forma especial de la poesía que es la tragedia son formas de la esperanza, mientras la filosofía queda desesperanzada, desolada más bien. Y no han hecho, tal vez, otra cosa los más altos filósofos; al final de sus cadenas de razones hechas para romper las cadenas del mundo y de la naturaleza, hay algo que las rompe a ellas también y que se llama a veces vida teórica, a veces “amor dei intelectualis” , a veces “autonomía de la persona humana” . (Zambrano, 1996, p. 20)

hermosos días de Grecia fue la depositaria, el vehículo de la esperanza y así aparece espléndidamente en Platón. El mito de la caverna, el final del Fedón, y tantos otros pasajes, claramente nos lo manifiestan. Y lo reafirman dos hechos: su significación frente al mundo de la tragedia griega y la rapidísima y portentosa unión que se realizara después entre razón griega y fe —esperanza— cristiana. (Zambrano, 1996, p. 31)

Error de perspectiva o negación que la conquista de un mundo verdadero supuso, esto es el sacrificio de la carne, suelo de la nostalgia. De modo que junto a la certeza filosófica caminará el cinismo poético o la sospecha acerca de que la sola razón, o la misma fe cristiana después, fuera el único camino de la esperanza humana. Ya es sintomático que esta dicotomía aparezca en los banquetes socráticos. Cuando allí se toca el umbral del destino humano último, el pensamiento parece entramparse en la garganta de Sócrates, y acude a su encuentro, casi por milagro, el pensamiento poético. El mito redentor de la palabra que no alcanza a ser dicha, una palabra que reconcilie la nostalgia y la esperanza humanas, el *origen* y el *futuro* apenas intuidos.

Y la idea del maestro callejero, su vocación de pensador trotacalles, vacila. ¿Cuál era su íntimo saber, cuál la fuente de su sabiduría, cuál la fuerza que mantuvo tan bella y clara su vida? El que dice que "la filosofía es una preparación para la muerte", abandona la filosofía al llegar a sus umbrales y pisándolos ya casi, hace poesía y burla. ¿Es que la verdad era otra? ¿Tocaba ya alguna verdad más allá de la filosofía, una verdad que solamente podía ser revelada por la belleza poética; una verdad que no puede ser demostrada, sino sólo sugerida por ese más que expande el misterio de la belleza sobre las razones? ¿O es que las verdades últimas de la vida, las de la muerte y el amor, son aunque perseguidas halladas al fin, por donación, por hallazgo venturoso, por lo que después se llamara "gracia" y que ya en griego lleva su hermoso nombre, *jaries*, *carites*? (Zambrano, 1996, p. 19)

¿Fue ese miedo a defraudar lo que llevó prontamente a la sistematización dogmática y excluyente que configurarían tanto la filosofía como el cristianismo? ¿Es ese temor el que subyace en la expulsión de los poetas y de los herejes? Poeta y hereje, dos modos de

designar lo mismo, habitantes de la periferia, acusarán pues cual mendigos bajo la mesa de señores, su presencia hasta la actualidad.

La intuición de María Zambrano, respecto de las aporías platónicas que posibilitan el despliegue del mito, nos permite arribar a una figura en donde la relación filosofía-poesía queda trastocada, contradiciendo no solo el ideal que conlleva la figura del filósofo cuyo destino final ha de ser el gobierno de la *polis*, sino incluso la idea aristotélica de la filosofía como ciencia omnicomprendiva. La filosofía no sería sino el comienzo de un vuelo que ha de completar la poesía.

En todo caso Sócrates con su misterioso "demonio" interior y su clara muerte, y Platón con su filosofía, parecen sugerir que un pensar puro, sin mezcla poética alguna, no había hecho sino empezar. Y lo que pudiera ser una "pura" filosofía no contaba aún con fuerzas suficientes para abordar los temas más decisivos, que a un hombre alerta de su tiempo se le presentaban. (Zambrano, 1996, p. 19)

En línea con estas intuiciones de María Zambrano, quizá resulte más clara la percepción de Gaston Bachelard, a la que nos demos referido en el apartado anterior, respecto del destino poético del ser humano. O, por otra parte, cómo el filósofo ha de volver sobre sus pasos para recuperar aquello que de sí dejó en el camino. Y no para redimir a las cosas, sino más bien para completarse, para salvarse él en la carne misma y desde ella. Es en las 'circunstancias' donde la verdad trabajada ascéticamente ha de empezar a destejarse. Y el discípulo de Sócrates, en principio, parece no estar ajeno a esta convicción.

En Platón el pensamiento, la violencia por la verdad, ha reñido tan tremenda batalla como la poesía; se siente su fragor en innumerables pasajes de sus diálogos, diálogos dramáticos donde luchan las ideas, y bajo ellas otras luchas aún mayores se adivinan. La mayor quizá es la de haberse decidido por la filosofía quien parecía haber nacido para la poesía. Y tan es así, que en cada diálogo pasa siquiera rozándola, comprobando su razón, su justicia, su fortaleza. Mas también es ostensible, que en los pasajes más decisivos, cuando parece agotado ya el camino de la dialéctica y como un más allá de las razones, irrumpe el mito poético. Así, en la *República*, en *El Banquete*, en el *Fedón*... de tal manera que, al acabar la lectura de este último, el más

sobrecogedor y dramático de todos, nos queda la duda acerca de la íntima verdad de Sócrates. (Zambrano, 1996, p. 18)

Ampliando las intuiciones sobre la materia, expuestas en *La tierra y los ensueños de la voluntad* (1948), en *La tierra y las ensoñaciones del reposo* (1948/2006), Gaston Bachelard se propone profundizar en los espacios de la intimidad, el *dentro* de las cosas, no percibido por el *homo faber* (p.12). La imagen de la caverna aparece largamente profundizada desde la perspectiva del mito en autores que Bachelard va citando a lo largo de la obra sin prescindir de Jung. Aparece la caverna platónica como el espacio desde donde se sueña plácidamente, penumbra equivalente a la intimidad uterina. De ahí que una clasificación del relato como simple alegoría empobrecería los valores inconscientes, profundos y lejanos de lo que sería la descripción platónica de un espectáculo que era parte de ceremonias de iniciación en los misterios en cavernas. Allí habría que ubicar la concepción zambranianiana de la poesía como don, hallazgo o revelación y no como producto de una búsqueda ascética.

El filósofo, Platón, que aconseja una ascesis de la inteligencia, no advierte que dicha ascesis, comenta Bachelard, se hace normalmente en el “antro cósmico de las iniciaciones” . La iniciación será el umbral en donde los sueños y las ideas se comunican; “la gruta es el escenario en que la luz del día trabaja las tinieblas subterráneas” (p.227). La luz llena de sueño, sombras en las paredes, visiones del sueño. En el mito de la caverna existen valores inconscientes ocultos, lejanos. Esas resonancias inconscientes, dice, escapan a la reflexión filosófica, son dejadas de lado por el ojo objetivista de quien anhela luz más allá de la caverna. Dichas resonancias, concluye el autor, recuperarían su valor si la filosofía “volviera a creer en sus intuiciones” (1948/2006, p. 228). Este punto es importante para el establecimiento de una fenomenología que, como se propone Bachelard, devuelva a las “seguridades de un vientre” como imagen significativa de la ensoñación poética cuya redondez, intuida por Parménides, parece conocida por nuestro inconsciente (1948/2006, p.170). Parece ser esta la vía hacia una salvación del exilio al que ha sido conducido el ser humano por el deseo de las bellezas racionales de rasgos geométricos.

¿Es posible hallar entre líneas las pistas para comprender el devenir de la historia occidental hasta la llegada de los totalitarismos donde la experiencia del exilio podría tener

las connotaciones que Zambrano le asigna a la poesía tras la condenación platónica? Desde esta perspectiva, la anulación de la conciencia poética, por plural, heterodoxa, correspondería en el campo de la política a la conciencia vencida, silenciada en el ágora, y solo gritando verdades incómodas desde las sombras. Cuando María Zambrano habla de la poesía parece esbozar su autorretrato como corroboración en su propia carne de las consecuencias de la recta iniciada por la metafísica occidental desde Platón. Una recta permanentemente acosada por las interferencias de las voces condenadas al exilio.

2.2.2 La modernidad como radicalización del olvido de sí

En el apartado anterior hemos señalado la pertenencia de María Zambrano a la filosofía crítica del siglo XX, deudora a su vez de Nietzsche. Según Carmen Revilla, su reflexión filosófica sobre la crisis de la modernidad ha de ser comprendida como experiencia de una revelación antes que la ocasión para la elaboración de un planteamiento crítico. Desde las circunstancias vividas en relación con la guerra europea y las diversas manifestaciones culturales de las que no se muestra ajena, María Zambrano

pondría de relieve el sentido de los dos grandes problemas a los que la filosofía moderna se ha enfrentado y que ella misma describe como problemas de soledad de adecuado trato con las cosas, que pasaría por el reconocimiento de su orden —y de identidad— cuyo desmembramiento se le hace evidente en el exilio que vive como condición de existencia. (Revilla, 2009, p. 89)

El conocimiento es el resultado de la búsqueda intrínsecamente ligada a una necesidad elemental del ser humano, la de forjarse una identidad y hacerse así un espacio entre las cosas; atribuyéndoles significación, atempera la soledad de sentirse en una realidad inmensa y ajena. Parece ser esa la convicción de María Zambrano. En *El nacimiento de los dioses*, alude a esta necesidad de apropiación del mundo que sería determinante para lograr su ser histórico bajo la tutela de una identidad. Como si la historia naciese de la carrera que produce el sentirse perseguido. Los dioses se muestran como eternos perseguidores, pero, al mismo tiempo, como ocurre en el relato bíblico que describe la lucha de Jacob con Yahvé

durante una noche, al amanecer logra la victoria arrancándole un nombre a lo divino. Pacto definitivo de paz, serena convivencia.

En lo más hondo de la relación del hombre con los dioses anida la persecución: se está perseguido sin tregua por ellos y quien no sienta esta persecución implacable sobre y alrededor de sí, enredada en sus pasos, mezclada en los más sencillos acontecimientos, decidiendo y aun dictando los sucesos que cambian su vida, torciendo sus caminos, latiendo enigmáticamente en el fondo secreto de su vida y de la realidad toda, ha dejado en verdad de creer en ellos. Y sabido es cuán fácilmente se trasmuta la actitud persecutoria de un hombre hacia un dios en su adoración más ferviente. Y es que la relación inicial, primaria, del hombre con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio. La razón encauzará el delirio en amor. (Zambrano, 1973, pp. 27-28)

Volver a poner el amor en la base de todas las cosas, reconocerlo como subyacente al conocimiento, tal como hemos indicado en el apartado primero de este capítulo, será un punto importante en nuestros dos autores, María Zambrano y Gaston Bachelard. Y situados ya en la modernidad, en la crisis de identidad y el sentimiento de soledad, nos encontramos ante el panorama de los dioses muertos. Los restos del dios judeocristiano parecen permanecer ahí silenciados, se los deja estar, afirma María Zambrano. Junto a la sombra del cadáver vuelve entonces la nostalgia, el delirio primero de persecución amagado a su manera por la medicina moderna, objetivar los males de una psique reducida a meras conexiones neuronales o la extensión de lo que Descartes redujo a la sola conciencia.

Un delirio de persecución. La medicina moderna —psicológica tanto más que fisiológica— hunde su mirada en este delirio que hoy vuelve a asolar el mundo. Y lo cierto es que cualquiera que sea su configuración, su motivación aparente, la, lucha con lo divino no anda lejos. El dominio de la psiquiatría coincide con el dominio de lo sagrado, lo divino no revelado aún. Y a la luz de este delirio, el más implacable de todos, podríamos ver cómo lo que más tarde va a ser nombrado Dios se hace sentir al hombre. Y qué declara y qué denuncia acerca de la condición de la vida humana.

¿Que se dé vida, es eso? ¿Qué alguien es ése, cuya vida se siente oprimida por los dioses? (Zambrano, 1973, p. 28)

A diferencia de Gaston Bachelard que, como veremos, se ubica también en el frente de la epistemología para desmontar lo que el conocimiento ha ocultado, María Zambrano establece la Filosofía como el campo de su reflexión. Y lo hace desde la revelación que esta conlleva, la revelación de la vida misma del ser humano (Zambrano, 2000a, p. 21). Apelando al sentido pitagórico, rescatado por Platón, de la Filosofía como “camino de vida” , y siguiendo la senda establecida por Max Scheler en sus dos libros póstumos, *Ordo Amoris* y *Muerte y Supervivencia*, ella busca la síntesis de pasión y razón en camino hacia una verdad que solo en esa conjunción podría dejarse apresar. Max Scheler ayudaría a dicha revelación al recoger el sentir del alma en filósofos de la modernidad, tales como Pascal, Spinoza, Nietzsche.

De Pascal, el Pascal de la frase repetida y aprovechada hasta para hacerle decir lo contrario: “Hay razones del corazón que la razón no conoce” , el Spinoza del *Amor Dei intellectualis* y el Nietzsche que pedía un más allá del hombre. Y como eje de todo, la idea cristiana del hombre como un ser que muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor. Max Scheler reclama enérgicamente un orden del corazón, un orden del alma, que el racionalismo, más que la razón, desconocen. (Zambrano, 2000a, p. 24)²⁰.

La revelación que María Zambrano recoge como fruto equivale así a la necesidad de un saber del alma. Apartándose de una reflexión de corte maniqueo, destaca una doble faceta de la modernidad. Esta, por un lado, arroja de sí “al ser total del hombre, cuidándose sólo de su pensamiento” , dejando en orfandad al alma que, bajo el estigma de psique, quedará, simple objeto de análisis, a cargo de la Psicología científica (Zambrano, 2000a, pp. 127-128). Por otro lado, por medio de los autores recogidos por M. Scheler, la modernidad abre de alguna manera la senda por donde adentrarnos en la búsqueda del otro saber, saber

²⁰ Revilla ha estudiado a profundidad la presencia de Max Scheler en la obra de María Zambrano. En uno de sus artículos, señala importantes núcleos teóricos compartidos entre ambos, destacando dos nociones importantes como aportes a la antropología: el “impulso afectivo” y el “sentir originario” . En términos de rescate de lo entrañable olvidado por el racionalismo (Revilla, 2008, pp. 28-34).

del que el mismo Descartes se sintió tentado en tanto escribió, anota Zambrano, un *Tratado de las pasiones*. Esto nos permite ver, guiados por el lente de María Zambrano, las demandas de la poesía, tal como señalábamos en el apartado anterior, por recuperar desde el exilio su lugar en la mesa de la filosofía.

Del saber sobre el alma, que María Zambrano ve como nueva posibilidad para la razón (logos poético), nos ocuparemos más adelante. Aquí, en línea con el problema de la soledad y la identidad, abordaremos enseguida de qué manera el racionalismo implicó el vaciamiento de la vida del ser humano. Para tal fin será fundamental recurrir a la interpretación antropológica de nuestra autora respecto de la historia occidental resaltando la doble herencia recibida, la judeocristiana y la griega.

2.2.2.1.- El paraíso y la edad de oro. El dilema de una identidad

El alma, concebida como una parte invisible del ser humano, ha ocupado un lugar importante en las culturas. De profundidades insondables cuyo protagonismo creador, recreador y hasta curador semeja la actividad de la araña en relación con la tela que va tejiendo, tal como se recoge de los fragmentos atribuidos a Heráclito (Kirk et al., 2014, p. 268), el alma en Occidente, particularmente desde el siglo VI a.C., acusa un largo recorrido en cuanto a sus interpretaciones (Jaeger, 1947/1952, p. 77). Se trata, por tanto, de un concepto cuyas raíces delatan un carácter más bien mítico-religioso, siendo de esta manera asimiladas por la tradición filosófica presocrática hasta la misma filosofía platónica y aristotélica como bien lo reconoce Zambrano (2000a p.24-25). Sin embargo, la modernidad significó más que un desasimiento de esas raíces, un barniz que, en pos de la libertad, logró a través de la filosofía y la psicología ocultar sobremanera ese “trozo de cosmos” .

Y enseguida el proceso se acelera, se precipita. Ya Leibniz y los ingleses -Hume y Locke- no escriben sino sobre el Entendimiento Humano. Kant hará su Filosofía de la Razón y de la persona ética. Aun en ellas está el hombre, y quizá habrá que decir que desde ellas comienza a estarlo, pero es en otro sentido del que ahora nos ocupa. Pero esto que se llama “psique” , que se llama alma, ¿qué se ha hecho? Se encargó

a la Psicología científica de su estudio. Y al alma aplicó la Psicología sus métodos científicos. ¿Qué hemos sabido de sus resultados? En realidad, quedaba el alma como un reto. Por una parte la Razón del hombre alumbraba la naturaleza; por otra, la razón fundaba el carácter trascendente del hombre, su ser y su libertad. Pero entre la naturaleza y el yo del idealismo, quedaba ese trozo del cosmos en el hombre que se ha llamado alma. (Zambrano, 2000a, p. 25)

Y es que las religiones, receptáculo de sus respectivas culturas, han logrado dar forma a esa porción latente a la que María Zambrano da varios nombres además de alma: corazón, entrañas, íferos, lo oculto. Lo que se deja sentir como el *lugar* de una ausencia, como una suerte de primera piel abandonada en un pasado remoto. Todo ello, comprendido en lo que nuestra autora quiere significar con poesía. Podemos notar de qué manera la nostalgia, a través de la palabra expresada en los relatos míticos, ha intentado dar forma a esas resonancias, realidad emergida desde lo indecible,

llenar este hueco del pasado perdido y dar satisfacción a la disconformidad esencial que el hombre siente ante la realidad que le rodea, con su propia condición. Pero hay aún algo más en estos relatos: el diseño de una vida donde las condiciones esenciales de “esta vida” que vivimos están convertidas en su contrario; donde toda carencia está anulada y hasta el tiempo mismo como tal no existe; una vida humana sin precariedad, a salvo de toda contingencia, como si la idea de un “hombre originario” estuviera vagamente diseñada en el fondo del alma humana. (Zambrano, 1973, p. 307)

En la interpretación cristiana del mito de la creación, el alma es concebida como sostén y hálito de la vida divina en el ser humano. A la luz de dicho relato, san Agustín, “en quien el cristianismo se clarifica y revela intelectual e históricamente” (Zambrano, 1973, p. 193), alude a ella como un *espacio* que trasciende la memoria, un *lugar* donde habita la verdad más íntima del ser humano y hasta donde ha de descender quien quiera reunir las piezas dispersas de sí mismo.

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti

mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues, ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma durante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. (San Agustín, 1948, p. 159)

Invirtiendo el sentido de la caverna platónica, la teología agustiniana supera la dialéctica del filósofo. La trascendencia solo puede ser lograda a través de una ascesis cotidiana ubicada en la *doxa*, recogiendo en su elevación al cuerpo, a la memoria, y al mismo intelecto. Es en la conjunción entre el alma anhelante y la gracia, que reposa en el centro, el corazón, desde donde el ser humano ha de reconocerse como imagen y semejanza de su creador, hallar su esencia. Haciendo referencia a la teología agustiniana, María Zambrano escribe:

El cristianismo ofreció desde el primer momento la conversión de la caverna temporal. El hombre interior de San Pablo que por obra de Cristo nace desde lo más hondo de la interioridad y al nacer transforma todo el tiempo en eternidad: y aun la carne tiene su promesa de resurrección. El cristiano no ha de abandonar propiamente nada, pues al nacer en Cristo, al nacer por Cristo, arrastra y transforma su entera condición. Ser cristiano es entrar en sí mismo, entrar en Cristo que yace en cada uno de los hombres. (Zambrano, 1973, p. 303)

El cristianismo introduce así un nuevo ideal, en el que sabiduría, virtud y piedad, tal como lo advirtió Nietzsche, presentan una connotación distinta a la que hasta entonces ofrecía la filosofía. Hemos mostrado ya cómo, según el autor de *El anticristo*, la idea platónica se volvió cristiana, esto es, que la historia occidental no es sino la historia de los encuentros y desencuentros entre la religión judeocristiana y la filosofía grecolatina.

“En el principio era el verbo” , el logos, la palabra creadora y ordenadora, que pone en movimiento y legisla. Con estas palabras, la más pura razón cristiana viene a engarzarse con la razón filosófica griega. La venida a la tierra de una criatura que llevaba en su naturaleza una contradicción extrema, impensable, de ser a la vez

divino y humano, no detuvo con su divino absurdo el camino del logos platónico-aristotélico, no rompió con la fuerza de la razón, con su primacía. A pesar de la "locura de la sabiduría" flagelante de San Pablo, la razón como última raíz del universo seguía en pie. Algo nuevo sin embargo había advenido: la razón, el logos era creador, frente al abismo de la nada; era la palabra de quien lo podía todo hablando. (Zambrano, 1996, p. 15)

Con el encuentro de dos tradiciones, queda fortalecida la idea del logos imperante sobre el no ser, vía impensable en el mundo griego. Un nuevo mapa se dibujará en lo que corresponde a los anhelos nunca satisfechos del ser humano. De esta manera, Según María Zambrano, en la historia de Occidente la nostalgia se dejará sentir a través de las imágenes poéticas del Paraíso perdido y la Edad de Oro. Dos modelos de mundos posibles ligados a un pasado primordial. En cuanto a la imagen del Paraíso queda el sueño de un ser humano *primordial* bajo la sombra de lo divino y en estricta relación filial.

En la tradición judeocristiana se precisa la imagen del perdido paraíso sin entrar en descripciones, añadidas después por la imaginación poética azuzada por la nostalgia. Aparece claro que ni aun en el Paraíso el primer hombre llevaba una vida divina; creado a imagen y semejanza de Dios, ha subsistido siempre entre su ser y el divino la diferencia que hay entre la realidad y su imagen, entre la luz y su reflejo; el ser de Adán parece así que consistiera en ser manifestación de Dios en una criatura que ya no era Él, pero que portaba su vera efigie, en ser gloria de Dios. La vida en el Paraíso habría de ser gloria de Dios, manifestación transparente de su realidad, vida que no se interpone en su sombra. (Zambrano, 1973, p. 309)

En la Edad de Oro, sin embargo, dioses y seres humanos aparecen en una confusión ausente de la jerarquía que impone posteriormente la idea de naturaleza. En esta, tal como es presentada por Aristóteles, lo divino se establece jerárquicamente como la causa final de los distintos modos del ser; "el Motor inmóvil, "pensamiento de pensamientos" , es dios de la naturaleza, descubierto como *ratio* última del cosmos más que del hombre" (Zambrano, 1973, p. 310). Quedaba preparado el terreno para que la filialidad, fundamento del mito bíblico, entrara en vigor, contrarrestando el sentimiento de orfandad explicitado de

manera especial por la tragedia griega. En ese sentido, en la esperanza que occidente proyectará en sus utopías destacará la idea de un *lugar* donde quede al fin cerrada la fractura advertida entre la realidad humana y la divina. Sin embargo, en las utopías bíblicas habría una falla que remite a los orígenes. Estas que, mostradas por la teología como redentoras de la tradición griega, que solo habría llegado a intuir al *logos*, mas no visto ni comido con él tras su encarnación²¹, conservan en el fondo la nostalgia por no llegar el ser humano a obtener totalmente su libertad.

Esta noción de la gloria que en tantos lugares del Antiguo Testamento resplandece equivale, sin duda, al Reino de Dios donde no se lleva una vida como la de Dios mismo, donde no se es ni se puede ser Dios, pero se es simplemente su obediente criatura. Es la filialidad perfecta que corresponde a la paternidad divina. Es completamente distinta a la idea o imagen de una Edad de Oro donde la vida humana resplandecía en la plenitud de su fuerza. La Edad de Oro pagana parece indicar una concepción contraria a la judaica. Un reino del hombre donde por ser el hombre perfecto se asemejaría a los dioses o vendría a ser su igual. Y es quizá la que ha hecho que se interpreten los dioses griegos como dioses a imagen y semejanza del hombre. (Zambrano, 1973, p. 309)

¿Se propone María Zambrano dejar constancia de la superioridad de la concepción mítica pagana respecto de la judeocristiana en lo concerniente a la libertad?

El ser humano primordial, representado en Adán, reúne las cualidades para ser un huésped condicionado por aquel de quien es pertenencia. Así, el problema de la libertad, que ya había sido motivo de profundas reflexiones en san Agustín, es retomado por el renacimiento poniendo a la razón como centro. En la *Oratio de hominis dignitate*, redactada entre 1486 y 1487, Giovanni Pico della Mirandola, realiza una reinterpretación del mito bíblico de la creación a la luz de la visión platónica expuesta en el *Timeo* y *El banquete*. Dios es presentado como arquitecto modelador de seres de acuerdo con arquetipos según los cuales se establece una jerarquía tripartita de mayor a menor grado: inteligencias, almas y cuerpos. El ser humano, por su parte, aparece sin un modelo previo que defina su identidad

²¹ Véase el Prólogo del Evangelio de Juan (*Biblia de Jerusalén*, 2009).

y carece de un lugar dentro de la jerarquía de los seres. Esta ausencia de proyecto no inhibe sin embargo a la potestad divina, junto con su sabiduría y amor, de otorgarle a este ser de “naturaleza indefinida” un lugar en el centro de los seres y, tal como sostiene Ernesto Priani, “si bien esto significa que es también semejante al padre en tanto que éste tampoco es representable, la ausencia de imagen hace del hombre un ser de condición dinámica y no estática, cuya naturaleza está puesta en relación con su libertad” (Pico della Mirandola, 2010, p. 3). Su permanente transformación implica la apertura de un horizonte en el que la conquista de la libertad se equipara a la vida propiamente divina, y su fracaso a la baja representada en las bestias.

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. (Pico della Mirandola, 2010, p. 4)

María Zambrano destaca un elemento común en la Edad Media y el Renacimiento. Ambos, en su interpretación, recogen la herencia platónica y la cristiana por la vía del amor que Platón, anhelante de la unidad, no había podido evitar ni siquiera con su desdén hacia la poesía. Quedaría salvado el ascetismo filosófico, elevándose él mismo hasta la teología y descubriendo en dicha elevación la mística (Zambrano, 1996, p. 67). Además de esta, el amor platónico hallará dos vertientes. Una, la poesía, siendo *La Divina comedia* ejemplo de la esperanza afianzada por la síntesis entre filosofía y religión. Y, en segundo lugar, la pintura,

que “se llena de logos, se penetra de idea y de sentido” tal como puede verse en Leonardo da Vinci, Fra Angélico, Filippo Lippi, Botticello, Rafael. (Zambrano, 1996, pp. 67-68)²².

Sin embargo, esta reconciliación durará poco. El nacimiento de la modernidad tras el Renacimiento demostrará, como si de un ímpetu oscuro conducente al caos se tratara, que el ser humano es incapaz de sostener en el tiempo la unidad tan anhelada y que tanto trabajo le había costado encontrar.

Pero el hombre jamás se satisface y cuando logra la reconciliación entre dos principios que aparecían como irreconciliables, levanta otro, o más bien, desde uno de ellos se eleva su continuidad, levantando de nuevo la lucha. El hombre no puede navegar en la unidad y cuando lo logra, la destruye para volver a buscarla de nuevo. Necesita la unidad como meta, como horizonte y no puede saborearla cuando al fin, ha caído a sus pies como un fruto maduro. (Zambrano, 1996, p. 74)

¿Y qué fue lo que ocasionó la ruptura de ese instante de paz, sino una nueva esperanza, la de tener en este mundo lo que se prometía en el otro? Es decir, “saltar el largo camino de la ascesis. La nueva esperanza no se encierra dentro del ascetismo; lo quiere todo, sin tener que renunciar, por lo pronto, a nada” (1996, p.76). Y es que, destaca María Zambrano, el Renacimiento, en tanto ruptura con el mundo medieval, se nos aparece como portador de un ensanchamiento del horizonte humano y cósmico. Esta ruptura significó también crisis, pues trajo consigo la modificación de las relaciones entre el ser humano y la sociedad. Entre el ser humano y la naturaleza. Se abre el camino para la duda cartesiana,

²² Peter Sloterdijk aporta reflexiones importantes respecto a cómo, en el arte del Renacimiento, la aparición de la carne antes silenciada contrasta con la iconografía oriental que sigue manteniendo la línea platónica de carácter idealista. En la pintura occidental se destaca la individualización a través de los rostros que revelan identidad propia. Asimismo, aparece lo que podríamos llamar la carnalización de lo divino, en las miradas, sonrisas cómplices, caricias y besos entre María y el niño Jesús, por ejemplo. Gestos que rompen con la solemnidad de la clásica iconografía donde puede observarse al niño con el gesto adusto o expresando claramente la responsabilidad de tener que cargar con el peso del mundo.

Se rompe, además la barrera entre lo divino y lo humano, en tanto, en el escenario donde aparecen los personajes divinos, se dejan ver individuos concretos, presenciando el acto amoroso o trágico, o participando en la escena extraída de algún pasaje bíblico (Sloterdijk, 2009, pp. 426-441).

Podemos agregar que esta exaltación de la unidad entre lo divino y lo humano quedaría bien representada en la frase de san Ireneo, “La gloria de Dios es el hombre que vive, y la vida del hombre es la visión de Dios” (San Ireneo, s. f., 20,7), que fue asumida como lema por reformistas del siglo XV, como San Ignacio de Loyola y su Compañía (“*Gloria Dei, vivens homo*”).

que operará en definitiva una nueva manera de pensar, la propiamente moderna (Zambrano, 1989, p. 24).

2.2.2.2.- El futurismo cartesiano

Según María Zambrano, la modernidad ha de ser comprendida como revelación en su propia crisis. Para profundizar en lo que esto significa, conviene detenernos en un punto que, a nuestro parecer, es muy importante. Y es que, teniendo como telón de fondo la relación indesligable de lo humano con lo divino, ella fundamenta su filosofía en la queja de la larva que se duele de su ser a medias, antes que en la pregunta por el "ser" de las cosas. Se aleja así del presupuesto heideggeriano acerca del replanteamiento de la pregunta por el "ser" que toda ontología ha dejado en la superficie²³. Centra su atención en la figura trágica del rey mendigo para bosquejar el exilio existencial humano trascendido del mito bíblico. La filosofía es hija de la exigencia, demanda del ser humano por *ser algo*, al no hallar eco, la demanda cae sobre sí mismo (Zambrano, 1973, p. 161).

De manera que la idea sobre el ser es, antes que pregunta, una respuesta recibida al doloroso mendigar. La poesía es la madre de la filosofía, esto es, en el principio *era* el logos hecho gemido antes que pensamiento claro, circunferencia, exactitud. No en la razón, como sujeto del conocimiento, sino en las entrañas es donde surge este hallazgo primero, que es

²³ Heidegger, más afín a la fenomenología husserliana, se habría resistido a ser etiquetado como existencialista. También Husserl veía con reparos las perspectivas que pretendían alejarse de la epistemología heredera de Parménides. Es sabido que Max Scheler perteneció al círculo fenomenológico, aunque alineado a Rudolf Otto, razón por la que Husserl y sus discípulos veían con reparos su pertenencia a dicho círculo. Véase el estudio de C. Revilla sobre correspondencias entre Max Scheler y María Zambrano (2007).

En España, Ortega, declarado admirador de la tradición filosófica alemana, se opondrá a la línea seguida por quienes considera mistagogos, en tanto buscan una nueva interpretación de la razón desde el corazón. Será el caso de María Zambrano, Unamuno, entre otros. (Sobre la posición de Ortega frente a la mística, puede consultarse su artículo "Defensa del teólogo frente al místico" (Ortega y Gasset, 1964, pp. 453-460).

En relación con el contexto referido, delineando su propia filosofía y sin ánimos de pertenencia a movimiento alguno, Zambrano y Bachelard harán importantes acotaciones al problema del ser tal como es replanteado por Heidegger. El ser concebido a la luz de lo poético aparecerá aliviado del peso del arrojo y de lo que implica ello en el hecho de ser-para-la muerte.

gracia²⁴. Según María Zambrano, el rasgo principal de la ontología occidental parece resumirse así:

La trayectoria humana en su mendigar un ser a lo divino, empieza ya en la antigüedad. Lo divino, desde los estoicos hasta Descartes, se deposita en el ser humano, semejante al rey que “se revestía de una fuerza no suya, sino depositada en él por un ser divino o mágico, el ser del hombre —a partir de los estoicos hasta Descartes— advino como consecuencia —reflejo— de la respuesta del Ser en general. El hombre, aun siendo distinto, estaba dentro del Ser descubierto en las cosas, en la “naturaleza” . (Zambrano, 1973, p. 162)

María Zambrano distingue tres etapas en la temática de la metafísica occidental: la del alma, vía la confluencia cristiana y griega, la de la conciencia cartesiana y la del espíritu hegeliano (1973, p.166). En lo que corresponde a la primera, recogiendo las huellas del alma en la filosofía griega, el cristianismo ofrece un albergue al humano desposeído de ser y de visión. Así, ser imagen de Dios significará estar contenido en él en similitud con la semilla plena de futuro. Y, según la teología paulina, el fin de los tiempos, tras el largo camino que ha de ser recorrido conforme lo establece el pacto del nuevo testamento, unificará en lo divino lo transitorio y precario. Y en este preciso punto es donde María Zambrano acusa otro rasgo de la radical orfandad del hijo que, además de no alcanzar una identidad fuera de la sombra divina, siendo parte central de la creación, queda signado con la posibilidad de la muerte eterna. Así, el ser de la filosofía es asimilado por el cristianismo en el marco de la creación desde la nada, convirtiéndose esta en lo que Karl Jaspers denominará una formidable potencia.

El ser del hombre había sido recibido —de nuevo aparece el mendigo—, visto desde su origen; la nada originaria, anterior al ser creado. Y, así, se puso más de manifiesto la condición del hombre; el mendigo que ha recibido algo espléndido, más

²⁴ Aquí es preciso apelar a las resonancias heracliteanas del *logos* como poesía en María Zambrano. En su significación más poética, Jaeger enfatiza el carácter intuitivo que tendría la acepción del *logos* como *τροπείνη*, un tipo de ‘comprensión’ (“pensar justo” , “intuición justa”), vinculada con la vida humana que implicaría, en su conjunto, la moral y la religión. De ahí el carácter profético del filósofo, y hasta sibilino. Ahí estaría la diferencia con la visión parmenídea del *logos* o del ser, equivalente a lo noético o puramente teórico (Jaeger, 1947/1952, pp. 115-123).

en precario y en riesgo de muerte eterna. Tenía ser; si, pero asechado por algo peor. (Zambrano, 1973, p. 162)

Con el cristianismo, la idea del *no ser* devino problema epistemológico y ético. Atribuir una cierta naturaleza al mal colisionaba no solo con los principios acerca de la definición parmenídea del ser, sino también con los fundamentos teóricos paulinos sobre la omnipotencia y sabiduría divinas. Agustín será uno de los actores principales en la aclaración de esta problemática frente al maniqueísmo, que representaba un peligro para los fundamentos del todavía endeble cristianismo. Así, sostiene que defender un principio del mal contradice el poder y la bondad de Dios creador expresada tajantemente en la frase bíblica del Génesis "... todo era bueno" . Tomando como fuente el texto del Antiguo Testamento, sostiene, en *La ciudad de Dios*, que el mal es el resultado de una culpa originaria estrechamente vinculada a la voluntad humana viciada. Habiendo sido creado bueno, esto es, habiendo recibido la imagen y semejanza divina que le hace ser, por su libre albedrío, el ser humano se vuelca hacia el no-ser. Y es que al querer ponerse a sí mismo como principio, la criatura humana define su destino hacia la nada. Y ya que el amor al bien inmutable es lo que constituye su esencia, al alejarse espontáneamente del Bien superior, por amarse a sí mismo, origina el mal. Así, el mal se define como disminución del ser de la criatura, la degradación de su bondad, aproximación a la nada (San Agustín, 426/2019, libro 12). Responsabilidad y libertad aparecen ligadas en la teología agustiniana y será el hilo conductor de todas las interpretaciones posteriores al santo de Hipona. Esta perspectiva sin duda aparece como fundamento de la libertad esgrimida por Pico della Mirandola, tal como hemos tratado ya. En el siglo XX, K. Jaspers dejará entrever las falencias de la doctrina teológica basada en esta idea de libertad²⁵. Asimismo, la idea del ser para la muerte será un eje fundamental de la discusión filosófica. En Heidegger especialmente.

²⁵ Las dudas sobre el origen del mal, y el lenguaje empleado por Agustín para aclarar problemas relacionados con el mal, en el aspecto ético, de cara a la condenación y o salvación eternas, nos llevan a poner en cuestión la ruptura definitiva de Agustín respecto al maniqueísmo del que fue adepto antes de convertirse al cristianismo. En la interpretación de Karl Jaspers, san Agustín no habría logrado superar totalmente la dualidad del bien-mal, apareciendo implícitamente a lo largo de sus escritos, y filtrándose así en el cristianismo de cuya tradición somos herederos. Según Jaspers, Agustín desdén la doctrina maniquea de dos potencias originarias afirmando la unicidad de Dios. Sin embargo, la dualidad metafísica aparecería cuando afirma que el mal es la nada a la que el hombre se aproxima por su voluntad. Esta nada de pronto se convierte en una

La emergencia de la conciencia cartesiana expresará el afán de libertad, el deseo del ser humano de estampar un sello propio en el horizonte abierto, recuperar la visión de sí mismo y de las cosas, superando así la condena de Edipo o del errabundo corazón agustiniano anhelante de la patria verdadera²⁶. La vida según la conciencia asegura un nuevo tipo de conocimiento y, como tal, una liberación de la ley o condena que reposaba en las entrañas: la muerte latiendo, tentación de los infiernos.

Evidencia y seguridad constituyen “la vida” según la conciencia. “Evidencia” , lo que más faltaba a aquel peregrino terrestre para quien todo estaba oculto y que había de adivinar los enigmas: a Edipo, el adivino ignorante, el mendigo-rey. Para la conciencia nada es enigmático: tener conciencia es poseer o entrar en posesión, es claridad que por esencia destruye el enigma. Porque el origen de cualquier enigma que se presente es el del propio ser que queda aclarado hasta la evidencia en el cogito cartesiano. La exigencia que lleva al pensar había encontrado su cumplimiento. (Zambrano, 1973, p. 164)

En su libro *Filosofía de la ilustración*, Cassirer precisa que la configuración de la razón propiamente moderna ocurre durante los siglos XVII y XVIII. Es notable, en el siglo XVII, el esfuerzo por establecer una comunión humana con lo divino. En la filosofía de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, la razón aparece como “la región de las ‘verdades eternas’ , verdades comunes al espíritu humano y al divino” . El conocimiento será la vía de participación con la naturaleza divina y la apertura a lo inteligible, y quedará asegurado en la construcción de sistemas en cuya cima aparece el ente supremo. Desde allí, a través del

“formidable potencia” que va en contra de Dios, dejando sentir su “fuerza arrolladora” . Entonces, el mal existe en tanto alguien lo hace. Si bien este alguien se determina en su libertad, este hecho, en vez de salvar a Dios de la responsabilidad, lo constituye en principio indirecto del mal. A pesar de que es el hombre y no Dios quien obra el mal, Dios, como ser superior, sería el origen del mal al crear la libertad de modo que ésta pueda ir en contra suya:

“Se ha dicho que Agustín, puesto que entiende el mal como una consecuencia de un acto originario: el pecado del primer hombre, no afirma un dualismo metafísico substancial, como los maniqueos, sino un dualismo ético, el que fue introducido en el mundo por la libertad deparada al hombre por Dios... sin embargo, Dios ha creado la libertad de manera tal que ella pueda volverse contra él, así que indirectamente él mismo es la causa del mal” (Jaspers, 1968, p. 182).

Sobre elementos teóricos comunes entre María Zambrano y Jaspers puede verse la Presentación de *El hombre y lo divino* de Moreno Sanz (2011, pp. 32-35). Y de publicación reciente: M. Morey (2021, pp. 62-78).

²⁶ “Porque eres tú el que le despierta y le mueve para que se deleite en tu alabanza, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón anda siempre desasosegado hasta que se aquiete y descansa en ti” (San Agustín, 400/2010, lib. I, 1, 1).

método de la demostración y de la consecuencia rigurosa, se deriva la certeza sobre el resto de los seres y saberes (Cassirer, 1932/1993, p. 21).

A lo escrito por Cassirer podríamos añadir el apelativo que María Zambrano otorga a la modernidad: Metafísica de la Creación. Esto designaría un modo de ser de la cultura occidental en una etapa donde la filosofía y la religión redefinirán su relación y sus roles.

La Filosofía se va a instalar en el orbe de la creación. La religión, al fin, no podía seguir por más tiempo reservándose sus verdades. Ya la batalla dada en común junto con la filosofía había sido ganada. Ahora cada una va a formular sus nuevas exigencias que, curiosamente, se van a transfundir. Del cristianismo, un misterio, el de la creación —voluntad y libertad divinas, infinitas— va a adelantarse como tema central, obsesionante. Y desde el lado de la Filosofía, la existencia humana, y en seguida la existencia humana individual, va a tratar de abrirse paso no de un modo cualquiera, sino sencillamente como fundamento de toda realidad. (Zambrano, 1996, p. 76)

En línea con el proyecto de la Metafísica de la Creación, según María Zambrano, ya en la conciencia cartesiana se pueden vislumbrar los rasgos de la razón como *hacer*, característica que Cassirer atribuye al siglo XVIII²⁷. Sería el *hágase* moderno de una conciencia que asume el liderazgo sobre sí misma para validarse y dar forma a la realidad.

Es Descartes quien lleva a punto la “exigencia” ; ante su pensamiento se recibe la impresión de que se está pensando por primera vez plenamente. Es decir, no como pensamiento sino como acción; es el acto de pensar realizado en toda su pureza y plenitud, inexorablemente. De ahí la infinitud de consecuencias. (Zambrano, 1973, p. 163)

En el corazón de esta metafísica está la acción, “que arranca de la voluntad y acaba en el acto de dar forma” (Zambrano, 1996, p. 78). Dar forma equivaldrá al hecho de forjar una identidad propia en total libertad. Se establece así la diferencia entre la naturaleza del

²⁷ Esto es, no como “un contenido firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una energía, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su ejercicio y en su acción” (Cassirer Ernst, 1932/1993, pp. 28-29).

cogito cartesiano como actividad pura, autodeterminación, a diferencia del sujeto clásico del conocimiento que el copernicanismo, en el siglo XVI, había puesto en entredicho, secundado cien años después por Galileo.

La vuelta a las fuentes grecolatinas producida durante el Renacimiento va a culminar en una apoteosis de la “razón pura” . Si los primeros filósofos renacentistas hablan de la *dignitate hominis* muy pronto esa dignidad se centrará en la “razón” como facultad privilegiada que coloca al hombre muy por encima del resto de la escala zoológica. Descartes y Galileo son los protagonistas de esta hazaña que hará del “racionalismo” el centro neurálgico de la Edad Moderna. (Abellan, 2006, p. 85)

Por otra parte, la conciencia, que se somete a la duda con el fin de cerrar el círculo de la certeza de sí, pretendería, en el análisis de María zambrano, alejarse de la incertidumbre del rey-mendigo, impotente en su intento de descifrar el enigma de su propio ser. He ahí un rasgo añadido a la conciencia que se ha despojado de la pasividad que pesaba en el sujeto cognoscente de la tradición. Pensar equivale a ser y vivir desde la conciencia.

Porque el cogito cartesiano es pura acción; exigencia llevada a cabo, liberación del hombre de su condición mendicante. Entonces el hombre parece existir, haber hallado por fin el lugar exacto de su ser: la conciencia. Y, en efecto, se dispuso a vivir desde ella. Era como si hubiese encontrado el centro desde el cual todo le resultaría visible, porque él mismo se había hecho presente a sí; su ser no le estaba escondido, sino presente —se había revelado a sí mismo. El hombre había encontrado él mismo su ser en virtud de su exigencia cumplida. Y el cumplimiento había sido no más que su simple formulación. (Zambrano, 1973, p. 163)

En efecto, poniendo la conciencia como centro de las metódicas operaciones que la razón requiere para alcanzar la verdad *clara y distinta*, Descartes establece las bases del modelo de ser humano, el moderno, alejado de lo divino. La conciencia instala así un reino solitario desde donde ejerce su poder sin otro tribunal que el de la propia conciencia, precisión que será demandada luego por Kant, determinando el destino de vivir según lo establecido por la razón puramente pensante. El racionalismo, vía la *claridad y distinción*, hace más honda la brecha de la orfandad humana. La conciencia, cual semilla despojada de

su cáscara, navegará en un mundo al que también le ha sido arrancada el alma. Nace una nueva utopía en donde la vida queda sometida al conocimiento, aunque esta parezca haberse ubicado en lugar de él, deificada en la razón arquitectónica. Ahí radicaría la diferencia entre el ser del cogito y el ser de cuerpo y alma.

La conciencia, dominio netamente humano, donde lo divino no interviene, ni se refleja; la conciencia que busca y necesita de la soledad. Al definir el ser del hombre, la conciencia lo define como solitario, instaurando un reino, un dominio inapelable. El hombre, ser de conciencia, es radicalmente distinto del hombre ser de alma y cuerpo, unidad sustancial de cuerpo y de alma. Con respecto al alma, la conciencia es una mayor desnudez, como si el ser humano por haber renunciado extendiese su dominio. Su vida contenida, envuelta por la conciencia, se lanza así hacia el futuro. Y es en el futuro en el que vive anticipadamente. Vivir será, bajo el reciente idealismo, previvir, lanzarse hacia el futuro como hace el conocimiento. Obligar a la vida, a toda la vida, a que siga el destino del conocimiento. (Zambrano, 1973, p. 21)

Asimismo, el Creador-arquitecto ha sido despojado del amor que le unía al mundo. Se podría alegar, acota María Zambrano, que Dios sigue siendo en el edificio cartesiano la garantía de la existencia del mundo real; sin embargo, es la conciencia y no lo divino la que llena el horizonte. “Dios sería el garante de la existencia del ser que existe en y por la conciencia. Mas la conciencia es, por definición misma, autónoma” (Zambrano, 1973, p. 21). Sin embargo, aludiendo al “futurismo” que, según Ortega y Gasset, habría sido introducido en la filosofía europea por Descartes, Zambrano se pregunta si no podríamos ver “en esa proyección hacia el futuro la transferencia de este anhelo de una vida divina, de este contar con Dios” (1973, p.20).

Lo divino ha quedado borrado del horizonte, había señalado Nietzsche, mas no por ello, la modernidad dejaría de tener un carácter religioso, incluso si eso significa poner en el hueco dejado por la divinidad a la conciencia como fundamento de la nueva ciencia. Nietzsche denunciaba los rezagos cristianos en la misma idea de dignidad, transferencia que podría ser equivalente al alma reemplazada por la conciencia cartesiana, según María

Zambrano. En la elaboración de estas nuevas utopías, como podría considerarse la modernidad como proyecto, sigue latiendo lo divino.

Este era, al parecer, el programa del pensamiento; programa francamente religioso. La razón caminaba por el cauce de una desmedida ambición religiosa. El hombre quería ser. Ser creador y libre. Y seguidamente: ser único. Son los pasos, sin duda decisivos de la historia moderna, de eso que propiamente se llama Europa. Y su angustia y su tragedia. (Zambrano, 1996, p. 78)

Dicha tragedia será llevada a su máxima expresión por la filosofía hegeliana. La conciencia no será sino una cosa suspendida por encima del abismo desde cuyas viejas raigambres emergerán a la larga divinidades.

La creación divina, voluntad y libertad, es lo que va a estar en el fondo de eso que se ha llamado metafísica. Está en el fondo primeramente, pero no tardará mucho en salir a la superficie manifestándose plenamente: desde Kant, el Kant de la Razón Práctica, Fichte, Schelling, hasta Hegel, donde el afán religioso cobra adecuación exacta con la razón. (Zambrano, 1996, p. 76)

¿Adónde apunta María Zambrano señalando el desplazamiento de la unidad cuerpo-alma en favor del conocimiento? ¿Pretende establecer el nexo entre la emergencia del *cogito* y la condena platónica de la poesía? ¿Es María Zambrano una nostálgica cristiana?

Pareciera que, en la consideración de la filósofa española, la autonomía de la que la modernidad se enorgullece es a fin de cuentas la revelación del exilio humano absoluto latente en las dos tradiciones, griega y judeocristiana, que conforman la cosmovisión occidental: la del ser a medias, el mendigo, que no logra siquiera saber quién es el padre, y la del hijo que, en el paraíso o en la gloria tras la parusía, no consigue ser más que obediente criatura del creador. Y a pesar de todo, la metafísica no será sino el esmero por diseñar utopías que cubran ese agujero.

Ya nada podría entremezclarse. Hubo de surgir inevitablemente el "espíritu", el sujeto puro del conocimiento, sujeto trascendental, anulado de todo goce o sufrimiento, avatares propios del rey- mendigo. Era quedar definitivamente a

salvo de toda contingencia. El contacto con lo divino parecía haberse eludido definitivamente también, ya que el hombre había dejado de ser beneficiario de nada venido de lo alto, ni de otro lugar, de nada que no brotara de sí mismo. (Zambrano, 1973, p. 163)

Evasión o transferencia. El pensar se elevó sobre el caos, sobre todo aquello que la poesía significaba. Era el poder del logos filosófico el que se reafirmaba en la conciencia cartesiana y posteriormente en el idealismo.

Y era también la soledad humana completa, pura, porque la conciencia — residencia del ser humano, su recinto propio y exclusivo— era igualmente el lugar donde el hombre se libraba de ese mundo infernal y subterráneo, simbolizado en la metáfora de las entrañas. La conciencia estaba suspendida sobre ellas, como espacio inasible para el infierno, lugar inaccesible para nada no-humano, donde toda cosa no enteramente humana quedaba sometida a lo humano, o eliminada, sin dejar huella. La conciencia, en su impasibilidad, actúa con esa silenciosa energía de lo que no alberga lugar para nada extraño. La conciencia no permite la extrañeza. El hombre, libre de lo extraño y de lo entrañable, había encontrado por fin su ser propio, a salvo de toda enajenación. (Zambrano, 1973, p. 164)

Así se alza la modernidad en su propia crisis como una verdadera revelación, la de la soledad humana absoluta donde no solo lo divino queda borrado del horizonte, sino todas las connotaciones que podría encerrar el término alma, las entrañas, los infiernos. Al anular esa parte íntima que representaba el alma se anulan con ella las barreras entre el dentro y el fuera, o quizá en lo que, en lenguaje poético, asimilan Gaston Bachelard y María Zambrano a lo diurno y nocturno respectivamente; dos esferas, dos alas que sostienen la vida humana.

2.3. La nostalgia de lo divino en Hegel

Según Cassirer, la filosofía del siglo ilustrado intentará alejarse del innatismo por el cual se afirmaba la certeza del conocimiento sobre la misma esencia de las cosas. Sin renunciar a la garantía de la verdad, el nuevo siglo otorga a la razón un sentido nuevo y más modesto.

No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía. Este acto de garantizar es el núcleo y supuesto imprescindible de toda verdadera seguridad. Todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma como un contenido firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una energía, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su ejercicio y en su acción. Lo que ella es y puede, no cabe apreciarlo íntegramente en sus resultados, sino tan sólo en su función. Y su función más importante consiste en la fuerza de juntar y separar. Separa lo puramente fáctico, lo sencillamente dado, lo creído por testimonios de la revelación, de la tradición y de la autoridad; no descansa hasta que no lo resuelve en sus componentes simples y en los motivos últimos del creer y “tener por verdadero” . (Cassirer, 1932/1993, p. 28)

Siguiendo a María Zambrano, no dejamos de ver un ímpetu de radical liberación antes que la modestia que señala Cassirer. La metafísica europea, hija de la desconfianza (Zambrano, 1996, p. 87), se yergue en la modernidad como proyecto emancipatorio de los ídolos del pasado o de las ideas adventicias de una razón carente del método que debe seguir el camino del conocimiento. Y entre esos ídolos o “viejos obstáculos” había que considerar también a aquellos “levantados por la creencia en la divinidad” (Zambrano, 1973, p. 16) a la que la filosofía del siglo XVII parecía haber estado aún adherida para validar sus verdades. Kant será uno de los gestores de la nueva relación entre sujeto y objeto. Si la razón se define como *actividad* es porque el sujeto ha de situarse con autoridad ante la

naturaleza que le debe obediencia. Así, siguiendo la física newtoniana, el autor de la *Crítica* garantiza la posibilidad de la ciencia y el rol de la metafísica y sus fines²⁸.

Respecto al conocimiento el proceso supone tanto la acción de juntar como de separar para luego empezar el trabajo de reconstrucción de una nueva estructura, completa, verdadera, su espejo.

Pero al crear ella misma este todo, al acomodar las partes de un todo según una regla que ella misma dispone, se le hace completamente transparente la estructura del edificio que surge así. Comprende esta estructura porque es capaz de reconstruirla, de copiarla en la totalidad y en la secuencia ordenada de cada uno de sus momentos. Este movimiento espiritual doble es el que caracteriza por completo el concepto de razón, no como concepto de un ser, sino de un hacer. Tal convencimiento abre brecha en los más dispersos campos de la cultura del siglo XVIII. La famosa sentencia de Lessing de que hay que buscar la fuerza radical de la razón no en la posesión de la verdad, sino en su conquista, encuentra por doquier su paralelo en la historia espiritual del siglo XVIII. (Cassirer, 1932/1993, p. 29)

Además del conocimiento, la razón ha de ejercer también su labor en el modo en que los seres humanos se organizan, de modo que otro de los objetivos de la razón ilustrada será la búsqueda de principios racionales que han de regir la política, el arte, la religión y la moral. Así entra a tallar la historia como preocupación fundamental del siglo XVIII en tanto hay una explícita toma de distancia respecto del pasado. La utopía del futuro paradisíaco queda sintetizada en la palabra progreso. En su ensayo *Elementos de filosofía*, D' Alembert (1717-1783) expresa su entusiasmo por la época moderna que merece llamarse *Época de la filosofía* debido a la función crítica de la razón que ha hecho posible el progreso de las ciencias de la naturaleza, de la geometría, de la física. Esta función revolucionaria de la razón no puede reducirse al campo teórico sino también al de los hechos; todo ha sido removido, "desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política

²⁸ "Con el ejemplo de las matemáticas y la física, que son hoy lo que son, por efecto de una revolución en un solo momento hecha, podíamos creer que el hecho es muy importante, y que merece se reflexione sobre el punto esencial del cambio de método que tan ventajoso les ha sido, y que acaso fuera bueno imitarlas, al menos en tanto cuanto lo permite la analogía que entre ellas (conocimientos racionales) y la Metafísica existe" (Kant, 1781/1961, p. 131).

hasta el derecho de gentes y el civil” (D’ Alembert, Jean le Rond, “Elementos de filosofía” citado por Cassirer, p.17). Se abre el horizonte del futuro como promesa²⁹.

Los teóricos del siglo ilustrado no solo se preguntarán, pues, por la posibilidad del conocimiento verdadero, sino por las condiciones de posibilidad de la historia (Cassirer, 1932/1993, p. 222). Otro intelectual ligado a la Enciclopedia, Voltaire (1694-1778), en clara oposición a Bossuet, sustituye la idea de providencia divina por la de progreso, y propone una comprensión de la historia como acción que ha de orientarse al establecimiento de un mundo mejor, más racional y justo. La razón en la historia ha de desempeñar un papel equivalente al que ha jugado en las ciencias, las matemáticas y la física newtoniana. En línea con ello, el pasado ha de ser revisado objetivamente, destacando los grandes momentos racionales (Cruz, 2014, p. 23). En su obra *La Philosophie de l'Histoire*, podemos notar cómo el filósofo, desdeñando al cronista minucioso, vuelve la vista atrás buscando los acontecimientos resaltantes para urdirlos conforme a la idea del progreso de la cultura (Voltaire, 1765/1990, p.192).

2.3.1. La historia como desarrollo del Espíritu

En su vertiente moderna, la filosofía y la ciencia quedarían incompletas si dejamos de considerar el papel importantísimo de la filosofía hegeliana, que, recogiendo el ímpetu ilustrado y los intentos que le precedieron, operó una transformación radical en la metafísica al introducir la historia como evolución del Espíritu absoluto, tal como se desprende de *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, obra publicada en 1833. En relación con los planteamientos expuestos en esta obra, reflexiona María Zambrano:

La cuestión es de gravedad tanta que salta a la vista la pregunta: ¿Es que es posible que lo metafísico sufra cambios? La contestación de Hegel es afirmativa, su historia, despliegue en el mundo del Espíritu absoluto, es justamente eso: cambios,

²⁹ Junto a Diderot y Voltaire, D’ Alembert será promotor de la *Enciclopedia*, redactando su discurso preliminar, en 1751. Véase: D’ Alembert, Jean le Rond, “Aclaraciones sobre la religión, la libertad y las pruebas de la existencia de Dios” (1994).

mutaciones habidas en lo metafísico. El pensamiento griego y el medieval salvan al ser verdadero del tiempo y el movimiento; la historia, por tanto, no *era* propiamente. De ahí que la ciencia histórica no haya podido constituirse como saber; jamás lo hubiera podido hacer desde ese pensamiento que salva al ser —pura identidad— del tiempo. La originalidad del pensamiento idealista alemán, la nueva revelación que trajo es que la historia *es*, a consecuencia de que el movimiento tiene lugar dentro del ser mismo, que es por esencia *pasión*. (Zambrano, 1973, p. 192)

De acuerdo con esta interpretación, la fractura entre el ser que no cambia y las apariencias, problemática fundamental de la metafísica occidental, quedaría en Hegel subsanada, y la historia se establecería como *saber verdadero* en tanto es desdoblamiento y enajenación del Espíritu con la finalidad de encontrarse a sí mismo y, a diferencia de lo natural, alcanzar su libertad.

Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra —lo que acaece eternamente—, la vida de Dios y todo lo que sucede en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que se encuentre, devenga para sí mismo, que confluya consigo mismo; empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí. Sólo de este modo alcanza el espíritu su libertad; pues sólo es libre lo que no se refiere a otra cosa ni depende de ella. Sólo así surge la verdadera propiedad, la convicción verdaderamente propia; en todo lo que no sea el pensamiento no conquista el espíritu esta libertad. (Hegel, 1883/1955, p. 28)

Lejos, aparentemente, quedará el ser inmóvil parmenídeo o la impasible causa primera aristotélica, el Espíritu es *acción* integradora de la totalidad, de lo particular y lo universal, tema que había desarrollado ya Hegel en su obra de 1807, *La fenomenología del espíritu*. Para ilustrar cómo lo universal está contenido en lo particular, y cómo la filosofía entraría a tallar como nuevo saber omnicomprensivo, recogiendo las intuiciones presocráticas sobre el *Logos*, Hegel recurre a elementos de la naturaleza, las plantas, la flor, a lo viviente en general. Aquello que a nuestra vista se muestra como flujo y estabilidad es lo que ocurre en el plano espiritual emparentado con el pensamiento. ¿Por qué si admitimos

con facilidad que en cada pétalo está la flor, y la planta entera en su proceso evolutivo desde la semilla, nos resistimos en cambio a aceptar que, en el plano de la idea, el ser total opera de esta misma forma?

Tales son los criterios abstractos acerca de la naturaleza de la idea y de su evolución; tal es, de suyo, la estructura de la filosofía, una vez formada: una idea, vista en su conjunto y en todos y cada uno de sus miembros, es como un ser viviente, dotado de una vida única y de un pulso único que late en todos sus miembros. Todas las partes que en ella se manifiestan y la sistematización de estas partes brotan de una idea única; todas estas manifestaciones particulares son, simplemente, reflejos e imágenes de esta vida única, tienen realidad solamente en esta unidad; y sus diferencias, sus distintas determinabilidades, tomadas en conjunto, no son, a su vez, más que la expresión de la idea y de la forma que en ella se contiene. Por donde la idea es el centro, un centro que es, a la vez, periferia, un foco luminoso que, en todas sus expansiones, no sale fuera de sí; es, en suma, el sistema de la necesidad y de su propia necesidad, que es, al mismo tiempo, por ello mismo, su libertad. (Hegel, 1883/1955, pp. 32-33)

En línea con la fundamentación definitiva del conocimiento, Hegel buscaría la fundamentación de la libertad a través de sus planteamientos sobre la historia como recorrido del Espíritu. Sobre el conocimiento, tal como subraya María Zambrano, se trata de un conocimiento ambicioso, pues se buscaría conocer desde la raíz misma del ser de las cosas, esto es, “saber de las cosas lo que se sabría si se las hubiese creado (1996, p. 77). Por otra parte, la metafísica de la creación, el otro nombre que la autora otorga a la modernidad, implica revelación del ser humano como sujeto emancipado. El idealismo hegeliano será la expresión máxima de ello. Se vivían los momentos sagrados de una revelación, aunque eso signifique la emancipación de lo divino. “Porque la historia —hecha por los hombres, no lo olvidemos— era el desarrollo mismo del espíritu, del divino Logos —motor móvil—, que actúa y padece a la vez, él, el mismo siempre” (Zambrano, 1973, p. 16).

Sobre las ruinas del pasado, nace el futuro como el lugar “hacia el cual se ha vivido a partir del momento en que Descartes encontró la fórmula más adecuada a la situación del

hombre moderno” (1973, p.20), reflexiona Zambrano. Esta confianza en la razón será coronada por el anhelo de deificación que el idealismo manifiesta. Este resulta un descubrimiento embriagador para la conciencia moderna en sus anhelos omnicomprendidos; una especie de entusiasmo que, engrandeciendo al ser humano, empequeñecía al mismo tiempo la realidad (1973, pp.22, 192). En su renacer, crecer, resucitar, el Espíritu absoluto adquiere las características de la vida misma, el pasado quedaría asimilado en el ser del Espíritu. Y en este escenario el “sujeto del conocimiento” llega a reproducir la situación de la Inteligencia pura en Aristóteles; es decir, de Dios” (1973, p.22).

La flecha que se remontaba al infinito abstracto es desplazada por la redondez que evocaba el ser parmenídeo³⁰, aunque en Hegel, bajo el influjo plotiniano, se trataría de “una circunferencia que tiende, como tal, a volver sobre sí misma y que tiene como periferia una multitud de circunferencias que forman, en conjunto, una gran sucesión de evoluciones que vuelven hacia sí mismas” (Hegel, 1883/1955, p. 31)³¹. Al respecto, acota María Zambrano:

Dentro del “saber absoluto” , el arte; la poesía había sido disuelta también, era un momento del proceso que la razón podía absorber perfectamente dentro de sí. La razón de Hegel es el espíritu absoluto, es decir, sujeto y objeto a la vez, lo divino realizándose en la historia, en suma. (Zambrano, 1973, p. 196)

La teología cristiana había cimentado el movimiento del Dios uno y trino en la idea de encarnación que, pasando por la muerte, culminaba en la resurrección y en la parusía. La redención, pasión propiamente divina, implica abertura de la recta que abre la utopía de la unidad final, aunque después de la muerte. Pero la historia se define como *hacer*, no como *ser*; pues la providencia que la acompaña no se confunde con ella. Así, la historia, incluso después de la resurrección del Hijo de Dios, era padecer humano, básicamente ascesis o camino en el que se libraba la batalla entre la carne y el alma en favor de la unidad final

³⁰ Según Hegel, aunque turbia y vagamente, con Parménides empezaría en rigor la verdadera filosofía. (Hegel, 1883/1955, p. 235)

³¹ Hegel distingue tres períodos en la historia de la filosofía: el de la filosofía griega, el período intermedio y el de la época moderna. Dentro del primer período, asigna a Plotino un lugar importante, pues florecerá por su intermedio la filosofía neoplatónica hasta su encuentro con el cristianismo que toma como base al neoplatonismo. En la época moderna, destaca el papel de Descartes después de Bacon incluyendo a Jacob Böhme. (pp.104-105).

después de la muerte, que ha de entenderse como salvación del humano vivir o de la confusión de la que se ha logrado salir victorioso. En la moral cristiana y su ideal de santidad, la pasión es pues acción, a diferencia de la contemplación del sabio y el filósofo de la tradición griega. “San Agustín, en quien el cristianismo se clarifica y revela intelectual e históricamente, aparece en la iconografía piadosa con un gesto de máxima elocuencia ofreciendo su corazón envuelto en llamas” (Zambrano, 1973, p. 193).

La doctrina cristiana asimila el *Logos* griego, lo introduce en la historia, aunque conservando las divisiones entre lo finito y lo infinito, que el mismo Hegel va a señalar como problema de la falsa infinitud³². En esa línea, podríamos afirmar que el hegelianismo recoge estos elementos de la teología, aunque desplazándola en su saber de lo divino y optando por una filosofía que al identificarse con esa ‘evolución divina’ se convierte en su espejo y, al mismo tiempo, en su realización final a la que Hegel denomina libertad como autoconciencia. La identidad entre ser y pensar, finalidad del sistema hegeliano, pasa por un dinamismo que va forjando desde el interior del edificio, superando la idea de parusía amalgamada tradicionalmente a la providencia que movía al fin y al cabo a las apariencias sin confundirse con ellas.

A la luz de esta concepción de la historia de la filosofía, la única digna, es como debe contemplarse el templo de la razón consciente de sí misma; es un templo racionalmente construido, por un arquitecto interior, y no al modo de los canteros del templo salomónico. La gran premisa, la de que también en el mundo han seguido las cosas un curso racional, lo que da verdadero interés a la historia de la filosofía, no es otra cosa que la fe en la Providencia, sólo que en otra forma. Si lo mejor del mundo es lo que crea el pensamiento, no están en lo cierto quienes creen que sólo impera la razón en la naturaleza, no en lo espiritual. Quien en los acontecimientos que se producen en el campo del espíritu, las filosofías, sólo vea contingencias, no toma en serio la fe en un gobierno divino del universo y cuanto diga de ello no pasará de ser simple palabrería. (Hegel, 1955, p. 39)

³² Sobre el vínculo entre la figura del espíritu denominada “alma bella” y el “mal infinito” o “mala infinitud” en la filosofía de Hegel, véase Alfaro (2019).

El camino del progreso indefinido abierto por la filosofía hegeliana sería propiamente el que corresponde, según los principios ilustrados, al de la vida europea en su madurez, el tiempo en que la razón, el búho de Minerva, emprende su vuelo en el horizonte labrado y abierto a medida de una fenomenología que es la ciencia de la conciencia. El sueño aristotélico³³ y cartesiano cumplido.

El intento de Hegel en el momento en que apareció, ofrece una gravedad extrema, que nada puede borrar. La vida europea no admitía límites y se creía —el propio Hegel más que nadie— haber llegado a la madurez de los tiempos, al momento en que todos los enigmas han sido descifrados y el camino aparece libre; sólo falta recorrerlo y, por ello, la acción necesaria —la única— será mostrarlo y descubrirlo. La filosofía volvía a ser arquitectura. Y para los no creyentes en la filosofía, el camino estaría señalado por la ciencia con un simple gesto indicador. Era el camino del progreso indefinido, ya que el hombre había vencido definitivamente los viejos obstáculos. (Zambrano, 1973, pp. 15-16)

En esta metafísica de nuevo rostro, el filósofo ha de abocarse no solo a urdir los grandes momentos racionales, superando al cronista como postulaba Voltaire, sino a dar cuenta de la totalidad de lo real. El filósofo se convierte en facilitador o intermediario del Espíritu cuya acción no se reduciría a lo histórico monumental. Así es como la filosofía, en su historia, al recoger en el pensamiento el movimiento del Espíritu, logrará la unidad entre ser y pensar.

Las hazañas de que nos habla la historia de la filosofía no tienen nada de aventuras, del mismo modo que la historia universal no es algo puramente romántico. No son solamente una colección de acaecimientos fortuitos, de empresas de caballeros andantes, que se baten cada uno por sí y por lo suyo, sin mira ni meta alguna, y cuyos hechos pasan sin dejar huella. La historia de la filosofía no es tampoco un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una

³³ Siguiendo a su maestro Zubiri, María Zambrano, como ya hemos escrito, denomina a Aristóteles el Hegel de la antigüedad, pues, al afirmar el ser en su riqueza, en su sistemática multiplicidad, todo quedaría a salvo (1973, p.78).

trayectoria, una cohesión, un hilo racional. Con esta fe en el Espíritu del Mundo debemos abordar la historia en general y en particular la historia de la filosofía. (Hegel, 1883/1955, p. 24).

2.3.2. La tragedia del ser humano moderno. No poder vivir sin dioses

En su análisis del idealismo, María Zambrano se propone mostrar de qué manera en esa intención narrativa de la conciencia occidental aparece entre líneas no una mano providencial marcando el camino, sino el anhelo humano de superar su propia finitud, su precariedad, lo que ella traduce, como hemos visto, en la imagen del corazón y sus dos resortes, nostalgia y esperanza. Compartiendo con Gaston Bachelard la mirada hacia lo que ocultan las superficies del conocimiento, barnizadas de objetividad, tal como expone en su *Psicoanálisis del fuego*, podríamos afirmar que Zambrano intenta sacar a la luz lo que los tiempos modernos consciente o inconscientemente han dejado en la sombra, continuando la línea marcada por Platón respecto a la poesía. En ese sentido, así como Bachelard propone un psicoanálisis del conocimiento objetivo, María Zambrano, desde la antropología filosófica, se dirige a la metafísica para poner en evidencia los rasgos silenciados de la conciencia occidental de cara a la restauración de un *logos poético* que también cabría denominar filosofía de las entrañas.

La historia del pensamiento encubre un proceso que ha tenido lugar con cierta lentitud en las capas más profundas de la conciencia; allí precisamente donde la conciencia se eleva encubriendo también, como toda superficie, las creencias y todavía algo más hondo que las creencias mismas, las formas íntimas de la vida humana; las situaciones que definen al ser humano no ya frente a lo humano, sino a toda la realidad que le rodea. Pues realidad es no sólo la que el pensamiento ha podido captar y definir sino esa otra que queda indefinible e imperceptible, esa que rodea a la conciencia, destacándola como isla de luz en medio de las tinieblas. (Zambrano, 1973, p. 191)

Si en el fondo del Platón de la Idea permanecía replegado el Platón de la poesía, María Zambrano indica que detrás de los afanes del filósofo racionalista, permanecería agazapado el nostálgico cristiano. ¿Se trata acaso del Anselmo ilustrado que, siguiendo la consigna agustiniana de la armonía entre razón y fe, busca establecer el camino de ida y vuelta entre creer y comprender? Tratándose del cristiano añorante de razones para una fe transferida ciegamente a la historia, ¿no es sintomático que antes de aclarar la pregunta sobre la historia opte directamente por ir a la respuesta?

Ha sido Hegel quién precisó antes que la pregunta, la respuesta. Pues descubrió la historia como una vicisitud necesaria, inexorable del espíritu. Y no fue el filósofo racionalista sino el cristiano anhelante de razones filosóficas -de ver desplegada en razón su fe inicial- quién le llevó a su idea de que es el 'espíritu' quien se despliega en la historia, quien se manifiesta, se niega y se supera, realizándose; el cristiano exigente de que toda la realidad viniera a estar justificada por el espíritu creador. (Zambrano, 1973, p. 14)

El cristianismo había inaugurado la historia como salvación, es decir, comunión entre lo divino y lo humano a través de la encarnación, pasión, muerte y resurrección del Hijo. En ese sentido quedaba elevada la doxa que la filosofía griega había dejado como cuestión pendiente, tal como habíamos expuesto en páginas anteriores. A diferencia de la impasibilidad del ser griego, la *pasión* divina es movimiento en la historia, *acción* "que salva dentro de sí todas las pasiones que afligen y engrandecen la condición humana" (1973, p.193). Por su parte, en el sistema hegeliano, el *Logos* o 'gobierno divino', bajo la categoría de Espíritu, reteniendo en sí lo propio de la condición humana, padece la historia, operándose una transición en la que las aspiraciones del cristianismo paulino, abanderado por la teología agustiniana, quedarán amalgamadas. Sin embargo, el resultado no será la justificación y el fortalecimiento de la teología cristiana, sino el asomarse discreto de nuevas divinidades —o antiguas quizás— en el panorama de occidente.

El conocimiento depuraba al hombre de cuanto en la vida es pasividad. No de las "pasiones", que según Hegel sirven a la historia como su materia, como su motor; más bien como su alimento necesario; tal como se desprende de las primeras

páginas de las *Lecciones de filosofía de la historia*. Aquí, el hombre —lo humano— venía a servir de alimento a lo divino a través de la historia o en la historia. Como si el antiguo sacrificio humano de ciertas religiones —tal la azteca— reapareciese bajo otra forma; la acción vendría a ser la misma: ofrecer el corazón y la sangre —metáfora usual de las pasiones— a un dios ahora llamado la historia. (Zambrano, 1973, p. 22)

En este punto es donde hemos de situar la otra cara de la *revelación* en el planteamiento hegeliano. Y es que la conquista de la libertad acusará finalmente la absoluta soledad humana y su dependencia de lo divino, problema que aparecía, como hemos visto, en la conciencia cartesiana y que el hegelianismo tampoco logrará superar. Ya hemos indicado cómo, desde la perspectiva de María Zambrano, en el relato mítico judeocristiano de la creación el ser humano queda como obediente creatura, hijo, siempre a la sombra del padre. A pesar de esto, a diferencia del andar humano errabundo en el mundo de los dioses griegos, en el cristianismo al menos alguna esperanza de un *ser sí mismo* quedaba; es decir, una unidad propia venida del ser imagen y semejanza del creador. Y en la construcción de esa identidad sirvió de mucho la idea de sustancia heredada de la filosofía griega (1973, p.19). Una leve brecha hacia la libertad anhelada.

Bajo el cristianismo, la unidad en el hombre había llegado a ser suya propia; en el infierno o en el cielo, sobre la tierra, era y será siempre él mismo, aunque podía olvidarse de ello. Y el olvido de nada le valdría. Lo divino fuera de él reposaba en su misteriosa unidad desplegada en tres personas: uno y múltiple. Lo divino era de tal condición, que podía entrar en todos y cada uno de los hombres, sin dejar de estar en sí. Pues estaba en todas partes, como el dios de Platón y de Aristóteles, mas dentro del hombre en modo bien distinto. Y, así, no tendría que desprenderse de lo que en su ser era no divino, no inteligente, sino que todo ello vuelto en unidad sería eternamente uno y sin disolución, en una unidad propia, indestructible. (Zambrano, 1973, p. 18)

Los intentos de la metafísica por conquistar una libertad en términos de autonomía, desde el Renacimiento hasta el sistema hegeliano, encuentran su clímax en la absorción de la divinidad a la que se ha dado muerte, como corroborará Nietzsche posteriormente. El

resultado sería lo que cabría comprender como el sintomático totalitarismo de la verdad, sintomático si desde la coyuntura actual echamos un vistazo a lo que el siglo XX representó en sus versiones ideológicas a las que los teóricos no tienen reparo en calificar de post-hegelianas.

El hombre cristiano en Hegel cumplía el proceso por el cual su Dios se le había dado en alimento: ya se había alimentado por entero de Él; lo llevaba en su interior. Y su interior, por ello mismo, se había vaciado. “El hombre interior” de San Pablo y San Agustín, el protagonista del cristianismo, al haber absorbido a su Dios, se hacía inexorablemente exterior a sí mismo, se había desensimismado. El cristianismo al nacer había ensimismado al hombre volviéndolo hacia dentro, ya que “en el interior del hombre habita la verdad” . Ahora, la verdad habitaba también en el interior del hombre, mas solamente en ese interior. Y no en cada uno por entero, sino en el interior de algo hecho entre todos estaba la verdad. (Zambrano, 1973, pp. 16-17)

La deificación del ser humano occidental, o el frenesí que lo condujo a su deificación y caída al mismo tiempo.

Mas, al deificarse, perdía de vista su condición de individuo. No era cada uno, ese “cada uno” que el cristianismo había revelado como sede de la verdad, sino el hombre en su historia, y aun más que el hombre, lo humano. Y así, vino a surgir esta divinidad extraña, humana y divina a la vez: la historia divina, mas hecha, al fin, por el hombre con sus acciones y padecimientos. La interioridad se había transferido a la historia y el hombre individuo se había hecho exterior a sí mismo. Su mismidad fundada en la verdad que lo habitaba quedaba ahora transferida a esa semideidad: la historia. Deidad entera como depositaria del espíritu absoluto, deidad a medias porque, como los dioses paganos, estaba creada, configurada por el hombre. (Zambrano, 1973, p. 17)

Así, la emancipación de lo divino como producto de la modernidad en Hegel muestra una extraña situación, pues, tal como sostiene María Zambrano, el ser humano se emancipa de lo divino heredándolo más en una identidad precaria, pues no será más que una máscara que cae una vez que ha recitado su parte; un “efímero portador de un momento, obrero

—cosa que tal vez percibiese Marx—, obrero de la historia, ante la cual, a la manera del siervo antiguo, no puede alzar la frente” (1973, p.19)³⁴.

Otra connotación del entusiasmo que conlleva el idealismo es, pues, la celebración del advenimiento de la historia como nueva divinidad, una divinidad en devenir y que generaba el humano sentimiento de soltar la carga de la intimidad (1973, p.19), exigencia que el antiguo Dios había impuesto como condición de participación definitiva en el Reino después de la muerte. ¿Y no es acaso la liberación de toda carga, especialmente la que implica el sí mismo dentro del tiempo, lo que las utopías persiguen? (Zambrano, 1973, p. 308).

Es importante ver en el análisis de María Zambrano la persistencia del olvido en la metafísica moderna. La conciencia cartesiana había hecho su trabajo al anular aquello que se ha denominado natural y que en la terminología de la filósofa española es comprendido como la realidad humana, el alma, las entrañas, las pasiones en referencia a aquello que es movimiento al que no alcanzamos a dar coherencia o a nombrar. Las razones del corazón quedarán siempre a la sombra de la razón y serán desdeñadas por esta. Así la utopía hegeliana dará lugar a una idea que, alejada del cristianismo, una idea “tan pagana de que el individuo es la máscara del *logos*. (...) Esta situación que Hegel llevó a su extremo es la más clara expresión de la tragedia ‘humana’, de la tragedia de lo humano: no poder vivir sin dioses” (1973, p.14).

Finalmente, si el hegelianismo es una especie de entusiasmo, lo es, además de lo ya expuesto, porque la conciencia se asume como un ente capaz de lograr la unidad más acá de la muerte. A partir de Hegel habría que comprender las posteriores corrientes científicas

³⁴ “En dos formas el hombre moderno ha intentado librarse de lo divino. La primera es el intento que marca el idealismo, todos los idealismos, y más aún, el que pretende adentrarse en la creación, viéndola en la historia, y al individuo como momento de ese divino acaecer. Es librarse de lo divino porque en la vida de cada hombre lo divino no sería nada y lo sería todo. En cuanto sujeto del conocimiento, el hombre, sujeto puro, es divino, y más si tiene ante sí el horizonte total del “saber absoluto” . Y en cuanto agente de la historia, es divino porque ejecuta un proceso divino él mismo y, por ello, no tiene derecho alguno a reclamar. Ni cuando conoce ni cuando actúa el “idealista” tiene derecho ni posibilidad de queja, de dirigirse a “alguien” . No tiene a nadie más allá de sí; lo divino no está en el más allá, ya no es una forma incógnita; es la pretensión de acabar con el Dios desconocido, con lo desconocido de Dios, pues todo, la historia, es el centro de este todo, es justamente revelación. Mas aceptar lo divino de verdad es aceptar el misterio último, lo inaccesible de Dios, el *Deus absconditus* subsiste en el seno del Dios revelado. El hombre se niega a padecer a Dios y a lo divino que en sí lleva” (1973, p.258).

y filosóficas, tanto para continuar con el sueño del paraíso en la tierra como para reconocer la indigestión de la razón moderna. A favor o en contra, nuevas filosofías aparecerán en el horizonte occidental, entre ellas, menciona María Zambrano, el positivismo, el materialismo histórico y sensualista. “Y como precipitado último, residuo operante de todas ellas, el pragmatismo que reduce la realidad a hechos, sin más, y el ser humano al mecanismo que tiene que habérselas con otros mecanismos, cosa en frente de las cosas” (1973, p.199).

Las réplicas posteriores tendrán como centro el dilema que esta nueva utopía conllevaba: la fe ciega en la ciencia bajo la lógica de la historia como progreso, hasta el anhelo de suprema deificación a través del superhombre nietzscheano. O el repliegue en la conciencia cargada de culpa que ha dejado el remover el sol divino del horizonte de la humana interioridad.

Marx, Kierkegaard y más tarde Nietzsche. Los tres, desde ángulos tan diferentes, alzan frente a “lo humano” lo no-humano: lo no-humano económico que deshumaniza —enajena— la vida pretendidamente humana y su libertad, logro último del vivir desde y según la conciencia. La precariedad e indigencia del ser mismo del hombre —otra vez el mendigo frente a Dios—, más cargado por el fardo de una culpa en Kierkegaard, y la continuación “lógica” del idealismo ávido de deificación en el super-hombre de Nietzsche. (Zambrano, 1973, pp. 164-165)

En el fondo de todas las filosofías posteriores a Hegel, seguirá latiendo el frenesí de la modernidad, frenesí del que será prisionero el mismo Nietzsche³⁵. Y a esa unidad del horizonte visible y actual, y al ser humano “como sujeto puro del conocimiento, sede del espíritu absoluto, se opondrá el hombre organismo, conjunto de resortes, “cosa” edificada sobre la ruina del anhelo, de la avidez, de la esperanza originaria” (Zambrano, 1973, p. 199). Mientras tanto, aquello que Zambrano denomina “lo otro” , es decir, lo que no está

³⁵ En Escritos sobre Nietzsche, María Zambrano sostiene: “Nietzsche vivió dentro de la Filosofía el doble anhelo por el origen, que reside en la Filosofía misma, y el otro, el del hombre que sueña verse más allá de su propio ser. En el idealismo alemán, con supremo rigor filosófico, el afán de saber originario desembocó en el “Ser absoluto” proclamado por Hegel; un saber originario de un sujeto puro. Ambos anhelos se unen íntimamente, pues quizá sean uno solo. El anhelo de encontrarse a sí mismo, de descubrir el que se era cuando todavía no se era, hunde sus raíces en la Religión. El afán de un “saber absoluto” que se baste a sí mismo, es lo que la Filosofía conserva de la Religión de donde saliera. El “Saber absoluto” lleva consigo el ser absoluto, el ser en estado de pureza” (Zambrano, 1994, p. 134).

contenido en la lucidez de la conciencia (1973, p.198), acusa silencioso también su permanencia imborrable, a la espera de ser elevado desde las sombras. Destacando la importancia de la alteridad como parte esencial de la condición humana, la autora propone un ejercicio liberador, emparentado con la actividad orgánica de la digestión, un desembriagarse o desinflar el ego que ha llevado al ser humano al auto endiosamiento. En esa línea irá también el psicoanálisis del conocimiento que propone Gaston Bachelard. Este ha de perseguir, como hemos visto, mostrar de qué manera en la psique de la humanidad moderna latiría el primitivo, en cuanto a los anhelos, al amor simbolizado en la figura del fuego. Y por otro lado, desbrozar el camino de la ciencia, rescatando el lugar que le corresponde dentro del progreso humano; progreso no comprendido desde la continuidad de la recta, sino desde lo discontinuo, como veremos en el siguiente punto.

CAPÍTULO 3. Meditación sobre el tiempo y el ser. Instante y discontinuidad

Lo divino realizándose en la historia, resume Zambrano (1973, p. 197). Es así como deja Hegel dibujado el horizonte de la modernidad como desenlace del espíritu en la historia. Con o contra Hegel, la confianza en el progreso histórico del conocimiento tiene como portadores en el siglo XIX al positivismo y al marxismo. Demandas que habría que comprender más bien “como simples interpretaciones de la tesis fundamental hegeliana” (1973, p.16). La idea de progreso instaurada en el horizonte, y las réplicas no serán sino la diversidad de colores que han de aplicarse al bosquejo emancipador dejado por Hegel.

Alfonso Reyes esboza los intentos ocurridos en el siglo XIX por justificar la historia desde la perspectiva científica, los esfuerzos interpretativos de un hegelianismo adherido aún al sentido apriorístico de la historia, rezagos que pueden advertirse también en sistemas como el marxismo y el comtismo. La historia pensada científicamente como un consolidado derivado de leyes esenciales, como postulará Toynbee entrado ya el siglo XX. Puestos aquí, en contraste con estas visiones deterministas estaría la “evolución creadora” de Bergson, la “libertad” de Croce, la apuesta por las ciencias del espíritu de Dilthey y la emancipación lógica de Husserl (Reyes, 1963, pp. 161-162).

La primera guerra mundial abrirá nuevos escenarios para el pensamiento. Inspirado en Nietzsche y Goethe, Oswald Spengler (1880-1936), filósofo e historiador alemán, será un autor clave para comprender el paso del entusiasmo moderno hacia el desencanto retomado en lo que varios años después, a falta de mejor denominación, se llamará la posmodernidad. Su polémica obra *La decadencia de Occidente*, cuya primera parte fue publicada en 1918, será calificada por Ortega y Gasset como “la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años” , y definida como “una filosofía de la historia” , insistiendo en su carácter rupturista, anti teleológico, en el marco de la autonomía de las diferentes disciplinas y en contraste con la tradición ilustrada. En el prólogo a la obra de Spengler de cuya traducción fue colaborador, Ortega y Gasset escribe:

Los que siguen la publicación de esta biblioteca habrán podido advertir que la física de Einstein y la biología de Uxküll coinciden, por lo pronto, en un rasgo que ahora reaparece en Spengler y más tarde veremos en la nueva estética, en la ética, en la pura matemática. Este rasgo, común a todas las reorganizaciones científicas del siglo XX, consiste en la autonomía de cada disciplina. Einstein quiere hacer una física que no sea matemática abstracta, sino propia y puramente física. Uxküll y Driesch bogan hacia una biología que sea sólo biología y no física aplicada a los organismos. Pues bien; desde hace tiempo se aspira a una interpretación histórica de la historia. Durante el siglo XIX se seguía una propensión inversa: parecía obligatorio deducir lo histórico de lo que no es histórico. Así, Hegel describe el desarrollo de los sucesos humanos como resultado automático de la dialéctica abstracta de los conceptos; Buckle, Taine, Ratzel, derivan la historia de la geografía; Chamberlain, de la antropología; Marx, de la economía. Todos estos ensayos suponen que no hay una realidad última y propiamente histórica. (Spengler, 1918/2014, p. 12)

En el análisis fisiomático de la historia, la cultura es vista por Spengler como un modo orgánico de ser y de vivir, lo cíclico reemplaza la recta preponderante en la concepción histórica occidental. La segunda guerra mundial, advertida por dicho autor, será la confirmación definitiva de sus intuiciones respecto a la profunda crisis de la cultura occidental, del peso de lo fragmentario y de la decrepitud, que serán materia ineludible de las posteriores reflexiones plasmadas en los diversos ámbitos del quehacer humano. A diferencia del siglo XVIII de cuya pertenencia se enorgullecían en su mayoría los pensadores ilustrados, después de Auschwitz será imposible pensar fuera de los márgenes del pesimismo cultural, tal como lo expresó de manera lapidaria Adorno refiriéndose al silencio obligado de la poesía. Auschwitz, símbolo de la debacle o de la inquietante amenaza del fin que, adquiriendo rostros o nombres distintos, se cierne sobre nuestro mundo, proveniente irónicamente de la idea de perfección materializada en la redondez de la bomba atómica. Tenemos en esta un último símbolo del progreso científico-técnico³⁶.

³⁶ En su "Meditación sobre las bombas" , Sloterdijk parte de un principio que considera fundamental: "Todas las guerras son, entendidas a partir de la raíz, consecuencia del principio de autoconservación" . Asumiendo la autoconservación como derecho natural, resulta más comprensible que, en tiempos posteriores a las dos guerras, se normalizara la propagación

Añadimos pues un nuevo elemento histórico para situar mejor el pensamiento de María Zambrano y de Gaston Bachelard. Ambos escribiendo desde la sensación de exilio del ser humano del siglo XX y, desde ahí, con la mirada puesta en la posibilidad de nuevas vías donde la razón pueda seguir el camino de la vida. Una creencia firme en que la voluntad, cual levadura en la masa, abra camino a la esperanza pese a las vicisitudes de la historia y del fracaso en los pronósticos respecto a ella.

Comentando acerca de la dificultad de los estudiosos para clasificar a Gaston Bachelard dentro de los cánones establecidos por la academia, Lescure propone una lectura de los textos bachelardianos desde la discontinuidad³⁷, lo cual no ha de ser entendido como una deficiencia, sino como enriquecimiento de las interpretaciones. De acuerdo con esa recomendación, nos proponemos, en este capítulo, una suerte de peregrinaje de la mano del mismo Bachelard para sacar a relucir, a medida de nuestro avance, algunos elementos que configuran las bases de lo que constituirá la razón poética. Nos centraremos en una obra que consideramos fundamental para tal efecto, *L' intuition de l' instant*. En el marco de la nueva ciencia de la relatividad, Gaston Bachelard introduce la idea de instante como ruptura no solo en lo que respecta al espíritu científico, sino en lo referente a la experiencia vital que escapa al terreno de la ciencia. Así, siguiendo los aportes de Roupnel sobre el instante, objetará las tesis de la *durée* bergsoniana, orientándose al enriquecimiento de la idea del ser y del tiempo desde el fragmento. En ese terreno ubica también las bases de una nueva metafísica.

del principio de defensa tanto en el Este como en el Oeste. Bajo ese pretexto, el ser humano, dependiendo del bando al que diga pertenecer, es capaz de fabricar instrumentos tan destructivos hasta el extremo de aniquilar la vida animal, vegetal, incluido él mismo. Las armas atómicas, bajo el accionar letal de biólogos y químicos, representan el apetito voraz de la conservación, incontenible en tanto el mismo diálogo sobre acuerdos de paz conlleva el imperativo de armarse. En ese sentido, la bomba atómica representa un atractivo para el pensamiento filosófico, pues, su redondez sintoniza con la idea del ser en términos geométricos que nos ha legado la antigüedad. La bomba atómica resultaría, de acuerdo con Sloterdijk, un símbolo de la perfección en su irónica doble faceta: realización y destrucción de todas las posibilidades (Sloterdijk, 1983/2003, pp. 214-220).

³⁷ “Un método de lo discontinuo, que sepa interrumpir cada instante el curso del razonamiento, superponerle las altas verticalidades de los instantes, que instantáneamente pueda exaltarse en el descubrimiento y hundirse en la repercusión profunda de su resplandor. En pocas palabras, que mantenga sin cesar esa obra futura” (Lescure, 1999, p. 118).

3.1. Marco epistemológico del pensamiento bachelardiano

En la filosofía francesa del siglo XX, según Barthélémy, se pueden identificar tres líneas de pensamiento relacionadas entre sí. En primer lugar, la “epistemología histórica” , inaugurada por Bachelard a propósito de la física, que luego Canguilhem hará extensiva a la biología y Foucault a las ciencias humanas. La segunda línea teórica estará orientada a la renovación de la filosofía de la naturaleza, y tendrá como representantes a Bergson, Teilhard de Chardin, Simondon y Deleuze. Finalmente, como herencia de la fenomenología alemana, incluyendo a Heidegger, se desarrollará una filosofía “a la francesa” , esto es, una filosofía de tonos existencialistas-marxistas. Hay que incluir aquí a Sartre, Merleau Ponty que ejercerán influencia en las obras de Derrida y Levinas (Barthélémy, 2011, p. 8).

En *Psicoanálisis del fuego*, publicado en 1938, tal como hemos sostenido en el segundo capítulo, Bachelard intenta despejar el terreno de la ciencia de cara a una objetividad entendida desde una perspectiva distinta a la de la tradición. Aparece también en dicha obra su intención de abrir una vía hacia la ensoñación, tema que desarrollará en sus obras de carácter poético. En ese sentido, su objetivo de aplicar el psicoanálisis al conocimiento objetivo implicaría el trabajo de hacer aflorar a la superficie lo que esconden los afanes científicistas. En sus buceos en la psique, destacaba el fuego como elemento simbólico por excelencia, aterrizando en el amor como aquello que dota de humanidad al *animal del conocimiento*. Así lográbamos establecer las coordenadas entre el fuego y el corazón, propuesto este por María Zambrano como el eje en el que reposan la nostalgia y la esperanza.

En el mismo año, 1938, Bachelard publicará *La formation de l'esprit scientifique*. Expresa, en el prólogo, el optimismo que sostiene la obra, pues se propone mostrar “el destino grandioso del pensamiento científico” , rescatando el pensamiento abstracto en toda su riqueza y en su carácter de dinamizador del espíritu antes que de empañamiento (1967, p. 8). Para tal fin será importante mostrar los obstáculos que han impedido su desarrollo y en consecuencia el de la ciencia de los siglos XVIII y XIX.

Bachelard se reafirma en dos puntos que había expuesto en trabajos anteriores, desde 1928, año de la publicación de *La connaissance approchée*, y que continuará hasta su última obra de carácter epistemológico, *Le matérialisme rationnel*, 1953: el progreso científico como superación de obstáculos y no como desarrollo continuo, y la ciencia bajo la idea no de la verdad conquistada sino del error rectificado (Bachelard, 1967, p. 269). Estos dos elementos constituyen, en nuestra interpretación, los ejes fundamentales para la ampliación de la razón en el campo epistemológico y la demarcación de sus límites para conceder un lugar al logos poético. Al comenzar *La formation de l'esprit scientifique*, Bachelard expresa su intención de dibujar con suficiente precisión la evolución psicológica del conocimiento científico, por lo que empieza ofreciéndonos un tríptico metodológico que nos resulta instructivo para comprender el lugar desde donde nuestro autor polemiza con la tradición metafísica. Distingue tres etapas en la historia del pensamiento.

La primera etapa, denominada precientífica, correspondería a la antigüedad clásica, el renacimiento y los siglos XVI-XVIII. La segunda, al estado científico, situado a fines del siglo XVIII hasta comienzos del XX. Y el último, el llamado nuevo espíritu científico, marcado por la emergencia de la relatividad einsteiniana, en 1905, que deforma conceptos científicos primordiales que la tradición había asumido como inamovibles. Sobre este contexto, que es donde él se ubica en el debate epistemológico-poético, Bachelard afirma:

À partir de cette date, la raison multiplie ses objections, elle dissocie et réapparente les notions fondamentales, elle essaie les abstractions les plus audacieuses. Des pensées, dont une seule suffirait à illustrer un siècle, apparaissent en vingt-cinq ans, signes d'une maturité spirituelle étonnante. Telles sont la mécanique quantique, la mécanique ondulatoire de Louis de Broglie, la physique des matrices de Heisenberg, la mécanique de Dirac, les mécaniques abstraites et bientôt sans doute les Physiques abstraites qui ordonneront toutes les possibilités de l'expérience.

[A partir de esta fecha, la razón multiplica sus objeciones, disocia y reconfigura las nociones fundamentales y ensaya las abstracciones más audaces. En veinticinco años, como signos de una asombrosa madurez espiritual, aparecen tales

pensamientos, que uno solo de ellos bastaría para dar lustre a un siglo. Son la mecánica cuántica, la mecánica ondulatoria de Louis de Broglie, la física de las matrices de Heisenberg, la mecánica de Dirac, las mecánicas abstractas y, sin duda, muy pronto las físicas abstractas que ordenarán todas las posibilidades de la experiencia] (Bachelard, 1967, p. 9).

Este bosquejo histórico será expuesto con mayor precisión en *Le rationalisme appliqué*. Al hilo de las tres etapas explicadas por Comte, Bachelard suma una cuarta con el fin de hacer hincapié en las resonancias de las revoluciones científicas. A la antigüedad, edad media y los tiempos modernos, añade la era contemporánea donde se consumaría “la ruptura entre el conocimiento común y el conocimiento científico, entre la experiencia común y la técnica científica” (Bachelard, 1966, p.125). Ejemplo de ello será el materialismo en cuyo ámbito la materia es designada por sus caracteres eléctricos, electrónicos. Precizando, hemos de ver que la cuarta fase corresponde a la tercera que Bachelard había presentado en *La formation de l'esprit scientifique*, aunque aquí parece alinearse a Comte para introducir la idea de ruptura. En este escenario, resulta comprensible que la obra epistemológica de Bachelard se oriente no a defender una noción de verdad en términos teleológicos, sino a poner en evidencia los obstáculos de una ciencia cuyo progreso será entendido como constante rectificación.

Así, como ya hemos sostenido en nuestros comentarios sobre *Psicoanálisis del fuego*, queda más claro por qué Bachelard busca desentrañar las fuerzas psíquicas que actúan en el conocimiento científico. La objetividad en la que él se inscribe, lejos del *cogito* cartesiano, empieza por reconocer el poder de las pasiones, de las obsesiones, en el forjamiento de la cultura, siendo la ciencia en definitiva parte de esa tarea. La ciencia merece, pues, ser psicoanalizada en sus presupuestos para establecer sus parámetros, su acción en círculos dialogantes, y ser así más efectiva en su campo de acción.

Hemos dejado constancia de la oposición de María Zambrano y de Gaston Bachelard a la idea de utilidad como fin de la acción humana. En *L'Intuition de l'instant* (1932), comentando *Silöe* de su colega y amigo, el historiador y novelista francés Gaston Roupnel (1871- 1946), Bachelard profundiza en las contradicciones de *la durée* bergsoniana, sacando

al mismo tiempo, a la luz de las intuiciones despertadas con la lectura del libro de Roupnel, trazos que se inscriben en el trayecto de un pensar renovado, el de la razón poética. Percibimos en dicha obra su interés por acercarse a una filosofía de la intimidad en la que la meditación sobre el tiempo se constituye en fundamento de sus escritos metafísicos poéticos, y en telón de fondo de su epistemología³⁸.

Antes de continuar con el análisis de Bachelard respecto a lo que podríamos denominar la problemática sobre el *ser* y el *tiempo* a la luz de Roupnel y Bergson, hemos de señalar que contextualizaremos las réplicas de Bachelard a Bergson desde una de sus sentencias que bien puede ser el lema de su trabajo intelectual. La verdad es hija de la discusión no de la simpatía, afirma, y en ese marco entra su *Filosofía del no* (1966a, p.124). En esta obra defiende la polémica intelectual no como anulación de la posición contraria, sino como amplitud y enriquecimiento. Así, una ‘filosofía del no’ conllevaría voluntad de apertura y conciliación. La noción de sustancia, por ejemplo, tan contradictoria según la perspectiva asumida, ya sea realista o kantiana, hallará su tránsito en la doctrina de un no-sustancialismo (1966a, p.19). Centrándonos en nuestros objetivos, seguimos a Lamy en su opinión de que habría que entender la lectura bachelardiana de Bergson como la propuesta de un no-bergsonismo (Lamy, 2014, pp. 143-144).

No obstante tomar puntos de vista expuestos en los escritos epistemológicos, como *La valeur inductive de la relativité* (1929), y *Le pluralisme coherente de la chimie moderne*, publicado el mismo año que *L’ intuition de l’ instant*, 1934, Bachelard advierte que en este último no ha de buscarse conocimiento, sino el testimonio de una experiencia; que su libro es producto casi de un ímpetu, de su experiencia afectiva de lectura en una soledad fecunda. Esta advertencia nos sitúa en una perspectiva diferente de la epistemológica, en el plano de la reflexión metafísica que inscribe la ruta que ha de seguir el pensar poético. *La intuición del instante*, que será central en nuestro estudio sobre el problema del tiempo y del ser en vistas de la metafísica bachelardiana, además de constituir una reflexión sobre la ciencia y de la

³⁸ Según J.-L. Vieillard-Baron (1984), la palabra metafísica en Bachelard refiere a todo aquello que —en esto coincide Bachelard con Bergson—, va más allá de la condición humana, es decir, que busca lo más profundo de la existencia, la dimensión absoluta en el ser humano (Citado por Lamy, 2014, p.364).

historia de las ciencias, tal como afirma Gómez (2015), es una anticipación al papel que el arte jugará a lo largo de la obra y de la vida misma de Bachelard (p. 32).

Tomando como fuentes algunas obras bergsonianas —*Durée et simultanété, Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888) y *Matière et mémoire* (1896), *L'évolution créatrice* (1907)—, Bachelard presenta los planteamientos de la filosofía bergsoniana de la duración, estableciendo un diálogo con la filosofía del instante de Roupnel en el contexto de la relatividad einsteiniana. En ese sentido, distinguimos dos líneas abiertas por la lectura de Bachelard. Una centrada en demostrar las inconsistencias de la *durée* bergsoniana a la luz de las intuiciones de Roupnel sobre el instante como *única* realidad del tiempo³⁹. De esto nos ocuparemos aquí. La segunda línea, que será materia de la última parte de nuestro escrito, estará orientada a extraer las consecuencias estéticas de cara a una razón poética en la que el instante creador reafirme la voluntad de vivir.

3.2. La *Durée* bergsoniana y el tiempo. Los comienzos de una polémica

En un debate público realizado en París, el 6 de abril de 1922, Bergson, no obstante reconocer la grandeza del descubrimiento de la relatividad, reprochó a Einstein el haber obviado otros aspectos del tiempo que, si bien pueden no ser importantes para las matemáticas, lo son en cambio para la vida humana. La respuesta de Einstein fue breve y concluyó con una frase que quedaría por su contundencia inscrita en el escenario de la discusión del siglo XX: "El tiempo de los filósofos no existe." Añadiendo, a modo de aclaración, que hay solo un tiempo psicológico, y diferente del tiempo del físico⁴⁰. Ese mismo año, Bergson publicó *Durée et simultanété. À propos de la théorie d' Einstein*, presentando sus tesis fundamentales sobre el tiempo, un tema que, en su consideración, es crucial para

³⁹ En la *Dialéctica del espacio*, Saumells traslada su proceder dialectizador, de inspiración bachelardiana, al análisis del concepto, no ya de espacio geométrico, sino de espacio físico. A partir de aquí se refiere al problema del tiempo. Introduce entonces el juego de tesis y antítesis entre Bergson y Bachelard. El autor de *L' intuition de l' instant* legitimaría la referencia a la simultaneidad a través de su teoría del tiempo como instante, enfatizando frente a Bergson la discontinuidad temporal y su vínculo con una psicología de la atención contrapuesta a la psicología bergsoniana de la intuición (Saullmes, 1952, pp. 189-200).

Con Saumells se introduce, en España, por primera vez, la tematización bachelardiana de la temporalidad (Vázquez García, 2013).

⁴⁰ El debate se recogió por vez primera en: « La Théorie de la relativité: séance du 6 avril » (1922).

la filosofía y que sin embargo no ha sido abordado de manera suficientemente clara debido a la confusión entre espacio y tiempo por parte de los filósofos (Bergson, 1968, p. 9). Así, sobre el fondo de la polémica con Einstein, establece la *durée* como el tiempo real cuyo carácter absoluto y verdadero se impondría con claridad a la conciencia frente al tiempo imaginario, abstracto, meramente artificial, aunque útil para el trabajo científico. Así lo explica Bachelard.

Según Bergson, tenemos una experiencia íntima y directa de la duración. Esta es incluso antecedente inmediato de la conciencia. Sin duda, luego puede elaborarse, objetivarse y deformarse. Por ejemplo, entregados por entero a sus abstracciones, los físicos hacen de ella un tiempo uniforme y sin vida, sin término ni discontinuidad. Luego entregan el tiempo enteramente deshumanizado a los matemáticos. Penetrando en el campo de esos profetas de lo abstracto, el tiempo se reduce a una simple variable algebraica, la variable por excelencia, en lo sucesivo más adecuada para el análisis de lo posible que de lo real. En efecto, la continuidad es para el matemático más bien el esquema de la posibilidad pura que el carácter de una realidad. (Bachelard, 1932/1999, p. 14-15)

En su obra posterior a *L' intuition de l' instant*, *La dialéctique de la durée* (1950), ampliando el debate sobre la *durée*, Bachelard destaca el esfuerzo bergsoniano de realizar la ecuación del ser y del devenir (Bachelard, 1950, p. 15). En ese sentido, es la problemática irresuelta y pendiente desde Platón la que intenta abordar Bergson al proponer la *durée* como principio y fundamento de esa conciliación ser-devenir. Bergson se aplica a salvar el ser desde su contingencia, esfuerzo que le valdrá un reconocimiento especial en el pensamiento filosófico europeo, francés e hispánico del siglo XX. Para Bachelard como para María Zambrano será un autor de referencia importante; ambos en busca de una nueva racionalidad capaz de rescatar aquello que venimos llamando el carácter poético del ser⁴¹.

⁴¹ R. Tejada presenta, desde la perspectiva del exilio, un estudio sobre las resonancias del pensamiento bergsoniano en María Zambrano y Ramón Xirau, mostrando además la relevancia de los planteamientos bergsonianos en la discusión filosófica europea del siglo XX (2013).

Bergson toma como punto de partida el devenir, extendiéndolo a la totalidad de la realidad bajo el principio de la *durée*. La realidad y la totalidad de nuestra vida es duración (1968, p. 105); de esta la inteligencia no puede dar razón debido a su incapacidad para seguir el ritmo de la vida. Según Bergson, “la inteligencia no está hecha para pensar la evolución, en el sentido propio de la palabra, es decir, la continuidad de un cambio que sería movilidad pura” (1907/1963, p. 579). Así, pues, la inteligencia ha de cuidarse de desconocer la realidad del devenir, comenta Bachelard (1932/1999, p. 15), aunque solo obtenga de ese devenir cortes artificiales.

Explicando la distinción entre inteligencia e instinto como tendencias que se enhebran dentro del proceso evolutivo y que pueden ser todavía más o menos patentes en la vida animal y vegetativa (Bergson, 1907/1963, p. 555), y ubicando la discusión en el marco metafísico no científico, el autor de *La evolución creadora* llega a concebir a la intuición como el ‘instinto desinteresado’, añadiendo la simpatía como mecanismo de comprensión íntima con el todo más allá de la discontinuidad práctica ejercitada por la inteligencia.

La inteligencia, por intermedio de la ciencia que es su obra, nos entregará cada vez más el secreto de las operaciones físicas; de la vida no nos da, ni por otra parte pretende darnos, más que una traducción en términos de inercia. Da vueltas alrededor, tomando, desde fuera, el mayor número posible de consideraciones sobre este objeto que atrae hacia ella, en lugar de entrar en él. Pero al interior mismo de la vida nos conduciría la intuición, quiero decir, el instinto ya desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente. (Bergson, 1907/1963, p. 591)

La *durée* es esencialmente flujo. Pero no se trata de una cosa que pasa, ni de un estado por el que pasamos, sino de un flujo percibido por la conciencia por medio de la intuición; una suerte de memoria cuya imagen más cercana sería una melodía escuchada atentamente con los ojos cerrados a la que, sin embargo, habría que despojar de la diferencia entre sonidos para retener solo la continuación de lo que precede en lo que sigue en una transición ininterrumpida, incesante. Con ello llegaríamos finalmente a encontrar el tiempo fundamental sin lo cual no tendríamos ni idea del tiempo (Bergson, 1968, p. 35).

En esa continuidad, la *durée*, el presente se reduce, según Bergson, a un corte ejecutado por la inteligencia, que persigue fines puramente prácticos. Así procede el pensamiento científico en sus pretensiones de conocimiento, inmovilizando una parte del flujo en un presente que es siempre facticio. Puesto así el escenario, ¿cómo comprender los puntos de referencia del presente, el pasado y el futuro? Una nueva polémica está servida desde que Bachelard, situado en la orilla de Roupnel, buscará dar cabida al instante y analizar su *realidad*. Parafraseando las tesis expuestas por Bergson en *Durée et simultanéité*, capítulo tercero, explica:

Ese presente es una nada pura que ni siquiera logra separar realmente el pasado y el porvenir. En efecto, parecería que el pasado llevara sus fuerzas al porvenir, y también parecería que el porvenir fuera necesario para dar salida a las fuerzas del pasado y que un solo y único impulso vital solidarizara la duración. (...) Finalmente, la filosofía bergsoniana reúne indisolublemente el pasado y el porvenir. A partir de entonces, es preciso tomar el tiempo en bloque para tomarlo en su realidad. El tiempo está en la fuente misma del impulso vital. La vida puede recibir explicaciones instantáneas, pero lo que en verdad explica la vida es la duración. (Bachelard, 1932/1999, p. 15)

Bachelard no niega la evolución creadora con la que Bergson armoniza su visión de la *durée* y que vista en conjunto aparenta una cierta continuidad. Parece incluso, tal como consta en algunos estudios relevantes, que se adhiere en lo fundamental a las propuestas bergsonianas, aunque con acotaciones (Cariou, 2008). Amante de la discusión, una estrategia para remecer el pensamiento y evitar su anquilosamiento⁴², Bachelard explora a fondo los argumentos bergsonianos para destacar la riqueza de esas intuiciones a la luz de las tesis de la relatividad, como explicaremos más adelante. Así, en *L' intuition de l' instant*, empieza discutiendo las inconsistencias del tiempo, centrando su atención en el instante/presente y

⁴² Les connaissances longuement amassées, patiemment juxtaposées, avaricieusement conservées, sont suspectes. Elles portent le mauvais signe de la prudence, du conformisme, de la constance, de la lenteur. [Los conocimientos largamente amasados, pacientemente yuxtapuestos, avariciosamente conservados, son sospechosos. Llevan el mal signo de la prudencia, del conformismo, de la constancia, de la lentitud] (Bachelard, 1972, p. 14).

sus referentes, pasado y porvenir, que, en una realidad indestructible en sí misma, como lo es la *durée*, resultarían insuficientemente explicados.

Si el instante es irreal, se pregunta Bachelard, ¿cómo explicar la “hora fecunda” que, para durar, debe, pese a todo, empezar y de la que tomamos conocimiento a través de la conciencia, allí donde es más activo el *élan vital*? (Bachelard, 1932/1999, p. 16). Esta acotación nos parece muy importante porque revela el propósito de Bachelard en esta obra, establecer coordenadas entre el tiempo de la ciencia y el del alma-espíritu, concediéndole al primero la relevancia que Bergson le restaba al pretender poner a la filosofía por encima de la actividad científica. Asimismo, destacar el instante en un tiempo de carácter metafísico correspondiente al del espíritu. Así, Bachelard subraya, en primer lugar, una cierta objetividad del instante en tanto se inscribe como irrupción que marca un antes y un después en la historia de las ciencias. En segundo lugar, la importancia del instante en la experiencia de la subjetividad anhelante de un sentido no dado con inmediatez, sino que ha de constituirlo ella misma de manera raciopoética.

3.3. Un tiempo para la ciencia. Instante y discontinuidad

En las tesis de Roupnel, será el instante y no la duración la que puede aparecer en su inmediatez a la conciencia. Y dado que ofrece fundamentos desde el campo de la nueva ciencia, Bachelard recoge estas intuiciones para fundamentar el sentido histórico que conllevan las revoluciones científicas donde será posible distinguir un *antes* y un *después*. Es el instante como irrupción y quiebre, en esa precisa riqueza, que Bergson obviaría al otorgar al tiempo una realidad meramente artificial.

Mas admitamos que se puedan mezclar de manera definitiva el pasado y el porvenir. De acuerdo con esa hipótesis, nos parece que se presenta una dificultad para quien quiera llevar hasta sus últimas consecuencias la utilización de la intuición bergsoniana. Luego de triunfar probando la irrealidad del instante, ¿cómo hablaremos del principio de un acto? ¿Qué fuerza sobrenatural, situada fuera de la duración, gozará entonces del favor de marcar con una señal decisiva una hora

fecunda que, para durar, a pesar de todo debe empezar? ¡Qué oscura debe de permanecer, en una filosofía opuesta que niega el valor de lo instantáneo, esa doctrina de los principios cuya importancia veremos en la filosofía roupneliana! (Bachelard, 1932/1999, p. 16)

Respecto a la historia de la ciencia, toda evolución está marcada por instantes creadores, afirma Bachelard, otorgando un sentido más profundo a “los actos revolucionarios” en los que se escinde el *élan* vital que Berson propone en la *L' évolution créatrice*. Sin embargo, la diferencia entre una “epopeya de la evolución”, que es como califica Bachelard la propuesta bergsoniana, y los presupuestos de la ciencia einsteiniana que amparan las intuiciones de Roupnel, radica en que, otorgando valor al instante, se concedería un lugar especial al azar y al accidente cuya importancia Bergson rebaja en su afán de favorecer la vida en conjunto como tendencia sobre la materia bruta (Bergson, 1907/1963, pp. 521, 584-585). Así, el accidente aparece como el facilitador del instante creador y desde esa irrupción podemos admitir una nueva concepción de progreso destacando el quehacer científico, su importancia sociocultural, y asegurando el conocimiento como “una obra temporal por excelencia” (Bachelard, 1932/1999, p. 17). En el campo de la ciencia, por tanto, los cambios bruscos quedarían mejor explicados desde la discontinuidad y no desde la continuidad a la que, en la metafísica de Bergson, seguirían atados.

Pero si nos trasladamos al terreno de los cambios bruscos, en que el acto creador se inscribe abruptamente, ¿cómo no comprender que una nueva era se abre siempre mediante un absoluto? Pues bien, en la medida en que es decisiva, toda evolución está marcada por instantes creadores. (Bachelard, 1932/1999, p. 16)

La epistemología bachelardiana gira en torno a la idea de discontinuidad, de ahí que, en el ámbito de la discusión sobre el problema del conocimiento, desde la tradición francesa que representa Bachelard, se enfatice en la necesidad de aclarar el desarrollo histórico del conocimiento científico y de sus presupuestos en términos de obstáculos. Frente a esta corriente se ubicará la filosofía de la ciencia, vinculada al círculo de Viena y a la epistemología anglosajona orientada a los principios lógicos de la ciencia. Dos corrientes que, pese a los esfuerzos de Bachelard por un intercambio crítico que amplíe y esclarezca los problemas

científicos y metafísicos, marcan senderos diferentes en torno a un mismo problema: cómo ha de ubicarse la filosofía ante la nueva física, divorciada de conceptos pertenecientes a la tradición científico-filosófica del pasado. El tiempo, por ejemplo⁴³. Destacamos en este contexto la idea de revolución que, utilizada tanto por Bergson como por Bachelard, alcanzará mayor notoriedad posteriormente en la obra de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, publicada en 1962, treinta años después de *L' intuition de l' instant*. En dicha obra, Kuhn propondrá la historia de la ciencia, lejos de la visión clásica del progreso gradual y acumulativo, como un proceso cuyo desarrollo está marcado por rupturas que suponen cambios radicales, los que el autor acuña bajo el concepto de paradigma⁴⁴.

⁴³ Gómez (2015) ofrece detalles acerca de las relaciones tensas entre la epistemología francesa y el Círculo de Viena. Destaca el interés de Bachelard en las propuestas del Círculo. En 1935, reseña, en *Recherches philosophiques, Logik der Forschung* de Karl Popper, *Wahrscheinlichkeitslehre de Hans Reichenbach y Logik, Mathematik und Naturerkennen* de Hans Hahn. Bachelard conoce los planteamientos y las propuestas de la filosofía analítica. Sin embargo, *El nuevo espíritu científico* no fue reseñado por la revista *Erkenntnis* (perteneciente al círculo de Viena) (p.37).

En el verano de 1937, con ocasión de los trescientos años de publicación de *El discurso del método* (1637) se celebró el Congreso Descartes (IX Congreso Internacional de Filosofía). Lejos de ser un homenaje a la racionalidad cartesiana y a sus aportes respecto a la ciencia y a la filosofía, significó el registro oficial del “desencuentro y la oposición de dos tradiciones conceptuales y dos estilos totalmente diferentes: una, precursora de la futura filosofía analítica, destinada a convertirse en la corriente estándar del siglo XX; otra, italo-francesa que comparte sus puntos de anclaje en un intento de reinscripción de las ciencias y de su historia en el seno de un proyecto neorracionalista de epistemología clásica” (Charles et Éric, 2002, p. 131, citado por Gómez, p.44).

⁴⁴Un acercamiento concreto de Kuhn a Bachelard ocurrió en 1950. Facilitado por Koyré, el encuentro no logró el éxito deseado, como refiere el mismo Kuhn, en lo que respecta a un intercambio fluido sobre temas que eran de común conocimiento, aunque Kuhn se muestre ambiguo, queda claro que ha leído textos de Bachelard, tanto epistemológicos como literarios:

“Yo no hablaba francés bien, los franceses no eran muy hospitalarios, pero [Koyré] me dio una carta para Bachelard y dijo que era necesario que hablara con él. Entregué la carta, me invitaron a verlo, subí las escaleras. Yo sólo había leído el *Esquisse d' une Problème Physique*, [se trata de *La philosophie du Non*] creo que éste es el título. Pero había oído que había hecho un buen trabajo sobre literatura norteamericana, sobre Blake y otras cosas así; supuse que me recibiría y aceptaría hablar en inglés. Un hombre fornido en camiseta abrió la puerta y me invitó a pasar; yo dije: «Hablo mal el francés, ¿podríamos hablar en inglés?». Pues no, me hizo hablar en francés. Bueno, la conversación no se alargó mucho. Quizás haya sido una pena, porque aunque desde entonces he leído un poco más de sus escritos relevantes, y tengo reservas importantes acerca de ellos, a pesar de todo era una figura que estaba viendo al menos algo del asunto. Estaba intentando forzarlo demasiado... tenía categorías y categorías metodológicas pero, desde mi punto de vista, empujaba hacia arriba la cosa por una escalera mecánica demasiado sistemáticamente. Pero había allí cosas que descubrir que yo no descubrí, o no lo hice de esa manera” (Kuhn, 2002, p. 273).

Cabe añadir que, de 1947 a 1957, Bachelard dirigirá la revista *Dialectica*, con varios colaboradores, entre ellos, Bernays y Gonthier. El objetivo será romper el muro del silencio entre las dos corrientes de pensamiento en torno a la ciencia: el neopositivismo ligado a un círculo de carácter más bien cerrado, y la epistemología francesa-suiza que pretende, tal como es

La discontinuidad en la ciencia había sido defendida por Bachelard en *La valeur inductive de la relativité* (1929). Destacaba allí la posición de la filosofía ante la nueva ciencia, específicamente la novedad de la teoría de la relatividad. Esta podía ser ofrecida como ejemplo de una ciencia que es ante todo ruptura con la idea de sustancia. En contra de Meyerson, Bachelard afirmará que la “totalidad relativista” no puede, cual sistema filosófico hegeliano o cartesiano, aparecer cerrada, sino que ha de ser admirada en su movimiento. En ese sentido carece de “la coherencia de la intuición inmediata”, de la forma de un pensamiento unificado cuya visión totalizadora nos entregue la perspectiva completa de la ciencia física. La relatividad no es continuadora de las doctrinas antiguas, sino su *rectificación* (Bachelard, 1929, pp. 119-120). El autor subraya la importancia no solo de la razón científica, sino su labor dentro de la nueva ciencia a través de la inducción cuyo renovado significado equivale más bien a ‘creación’ o ‘invención’. Ejemplo de ello serán las matemáticas que propician el cálculo tensorial que facilita la comprensión de la relatividad.

A diferencia de Meyerson y Bergson, Bachelard sostiene que la ciencia destruye los hábitos del pensamiento común. No se puede, por tanto, afirmar la continuidad entre el conocimiento común y el científico tal como lo establecía la metafísica moderna, que pretendía conciliar los extremos del racio-empirismo emulando los intentos aristotélicos. En opinión de Lacroix, quedarán descalificados tanto el naturalismo como el realismo. Contra el imperio de los fenómenos, ahora son estos los que deben ser determinados. Contra el racionalismo cartesiano y el de Meyerson, el racionalismo bachelardiano se postula como

pensada por Bachelard, ser amplia y abierta. Sin embargo, no obstante tener a Gonseth como aliado frente al Círculo, esta iniciativa no prosperó.

“La revista tuvo desde su origen una clara orientación internacional y para lograr su éxito se buscó un mecenazgo (...). Se formó un comité consultivo con personalidades del mundo científico y filosófico. También se nombraron corresponsales: Chaïn Perelman en Bélgica, Popper en Inglaterra, Paulette Destouches- Février en Francia, Silvio Ceccato en Italia y Jean Clay en los Países Bajos. Griffon de Neuchâtel y Presses Universitaires de France fueron los editores. La distribución se aseguró en diferentes librerías no solo en los principales países de Europa sino también en las colonias francesas, EE UU y América Latina. El proyecto original de *Dialectica* no se ha mantenido; en los años ochenta tanto los neopositivistas como los analíticos se hicieron dueños de la revista y actualmente es el órgano oficial de la Sociedad Europea de Filosofía Analítica (ESAP). El espíritu que alentó la revista está muy lejos de lo que la revista es hoy” (Gómez, p.53).

Sobre las afinidades y diferencias de Bachelard con el empirismo lógico y el racionalismo crítico de Popper, Kuhn, Lakatos, así como sus distancias respecto al anarquismo epistemológico de Feyerabend, véase: Jean Leroux “Bachelard et le cercle de Vienne” (2002).

militante, discursivo, buscando el detalle, la invención en cada caso particular, productor más que reductor, y circunscrito a un discurso de circunstancias. En ese escenario, toda definición es meramente funcional bajo la autoridad de una comunidad siempre dialogante. Bachelard “sustituye el *Cogito* cartesiano por un *Cogitamus*. Un hombre solo está en mala compañía” (Lacroix, 1973, p.15).

Así lo ratificará Bachelard en 1949, en *Le rationalisme appliqué*. En esta obra defiende una vez más una epistemología alineada a la relatividad. Bachelard considera ingenuo aceptar que todo conocimiento de la realidad provenga del conocimiento sensorial. Desde esa ingenuidad se objetaría al conocimiento científico el hecho de no poder dar cuenta de la sensación en sí, permaneciendo en la raíz misma del conocimiento científico la irracionalidad de lo sensible, el lado oscuro de la cosa o el noumenismo kantiano. Para Bachelard estas tesis se agrupan en torno a un problema mal planteado. El gran problema de la filosofía del siglo XX será su desfase con respecto a la ciencia contemporánea, acusa la inercia de los filósofos renuentes a la experiencia de la *ruptura* o a la aceptación de las luces que pueda echar la ciencia respecto a problemas que el filósofo sentía de su incumbencia. “Preguntas rotuladas como filosóficas no lo son más a medida que la ciencia responde” (Bachelard, 1966b, p. 136). Lamentará pues que la ciencia no tenga la filosofía que se merece. Desde esta perspectiva resulta comprensible que Einstein se negara a debatir con Bergson. En relación con la nueva epistemología, la filosofía, lejos de ser la vocera de ideologías dentro de la misma ciencia, ha de realizar un giro hacia una misión abierta, vigilante, siendo capaz de distinguir en los discursos lo que proviene de la práctica científica de aquello que proviene de los discursos ideológicos (Lecourt, 1969, p.62).

Bachelard elogia la filosofía de Roupnel por ser una ‘filosofía del acto’ a partir de la cual sería posible establecer una doctrina del *accidente* como *principio*. Al optar por la afirmación del ‘acto’, Bachelard intenta un equilibrio de la relación entre objetividad y subjetividad. Ni sustancialismo ni reducción del hecho a mera interpretación. ¿Es la filosofía que reclama Bachelard para la ciencia?

Pero el filósofo que quiere describir átomo por átomo, célula por célula, pensamiento por pensamiento, la historia de las cosas, de los seres vivos y del espíritu,

ha de poder desligar los hechos unos de otros, porque los hechos son hechos, porque hechos son actos, porque si no se acaban o si se acaban mal, unos actos al menos deben por necesidad absoluta *empezar* en el absoluto del nacimiento. Por eso es preciso describir la historia eficaz con principios; de acuerdo con Roupnel, es preciso hacer una doctrina *del accidente como principio*. En una evolución verdaderamente creadora no hay sino una ley general, y es que un accidente está en el origen de toda tentativa de evolución. (Bachelard, 1932/1999, p. 22)

Hechos son actos. Hemos de prestar atención a esta idea pues, contra la filosofía moderna, caracterizada por la acción, como veíamos en la crítica de María Zambrano, Bachelard quiere imprimir la filosofía del acto en la epistemología, poniendo énfasis en la idea de revolución como discontinuidad. Mostraremos más adelante cómo esta misma idea de acto es trasladada al instante para establecer una metafísica del instante, y dar cabida a un tiempo del espíritu. En cuanto al acto como emergencia, como disrupción en el campo científico, lean Lacroix ofrece una reseña de la epistemología de Bachelard que nos parece muy pertinente presentar aquí:

De la vertiente científica de la obra bachelardiana se debe retener ante todo que la ciencia no es representación, sino acto. El espíritu no llega a la verdad contemplando, sino construyendo. Con rectificaciones continuas, con críticas perpetuas, con polémicas, en síntesis, con agresividad, la razón descubre y hace la verdad. No hay verdades primeras, sino solamente errores primeros. El atomismo moderno no es la continuación más o menos mejorada de las antiguas teorías atómicas, sino más bien la suma de las críticas que se le han dirigido. Para Descartes, el conocimiento todavía era, al menos parcialmente, un espectáculo; para la ciencia moderna, es una operación. Toda idea de una intuición del objeto desaparece. La ciencia crea sus propios objetos mediante la destrucción de los objetos de la percepción común. Y porque es acción, es eficacia: hay que pasar por ese desvío para incidir sobre el mando. La técnica surgida de la ciencia es bien diferente de las rutinas que la preceden. Por ejemplo, hasta el siglo XX las técnicas de la iluminación se basaron siempre en el mismo principio: para iluminar había que quemar una materia.

En el siglo XX, con la lámpara eléctrica, hay una verdadera revolución: esta vez, para iluminar hay que impedir que se queme algo. En efecto, la lámpara no contiene sino un gas inerte. Pero para que fuera posible ese artificio técnico, hacía falta un conocimiento científico del fenómeno de la combustión. El progreso de las ciencias está hecho de rupturas: el nuevo espíritu científico se opone al espíritu científico tanto como el espíritu científico al sentido común. No hay evolución, sino revoluciones. Hay discontinuidad entre Naturaleza y Cultura. (Lacroix, 1973, p. 14)

La discontinuidad del conocimiento muestra la discontinuidad de la vida. Parece ser ese el fondo del problema, dado que Bergson, como el mismo Bachelard lo admite, no negaba “los actos revolucionarios en que se escindía el *élan vital*, en que se dividía el árbol genealógico en ramas divergentes” (Bachelard, 1993/1999, p. 22). Sin embargo, reivindicando el acto revolucionario como ruptura radical y nuevo comienzo, procura devolver el impulso vital a un presente activo donde, ante nuestros ojos, “se desarrollan los mil accidentes de nuestra propia cultura, las mil tentativas de renovarnos y de crearnos” (1993/1999, p. 17).

Por otra parte, Bachelard pretende esclarecer la confusión entre metafísica y ciencia o las limitaciones de una filosofía que se resiste a perder su rol visionario sobre la totalidad. Desde la perspectiva del accidente, la historia resultaría ser menos que la direccionalidad que marca la tesis organicista de Spengler, y de la *durée* en su finalismo rebajado, “hipótesis que coordina, no solamente las partes de un organismo al organismo mismo, sino también cada ser vivo al conjunto de los demás” (Bergson, 1907/1963, pp. 472, 475).

La precariedad desde donde el instante emerge supone también su enorme riqueza. Bachelard nos dirige al transcurso mismo de la cultura para dar cuenta de la doble vertiente del instante, que nos recuerda la metáfora zambrana del corazón en su función diastolística, para extraer desde ahí la discontinuidad de la vida. Resulta mucho más clara la intuición bachelardiana desde la visión del corazón en su incesante ruptura; y cómo desde su desvalimiento, lejos del motor inmóvil aristotélico, hace posible la continuidad de la vida bajo la novedad de cada latido, como sostiene también Zambrano (2018, pp. 175-176).

Si nuestro corazón fuera suficientemente vasto para amar la vida en el detalle, veríamos que todos los instantes son a la vez donadores y expoliadores, y que una novedad joven o trágica, repentina siempre, no deja de ejemplificar la discontinuidad esencial del Tiempo. (Bachelard, 1932/1999, p. 13)

Bachelard acusa en el planteamiento bergsoniano una "intuición ilustrada" que sacrifica la particularidad, las minucias, en favor de lo universal. Esta visión universalista parece advertirse en el siguiente párrafo sobre la *durée* bajo la figura de una trama continua vía el pasado que adquiere un papel protagónico en el proceso.

No hay por lo demás trama más resistente ni más sustancial. Porque nuestra duración no es un instante que reemplaza a un instante: entonces, no habría nunca otra cosa que el presente, no habría prolongación del pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar. Desde el momento en que el pasado aumenta sin cesar, se conserva también indefinidamente. (Bergson, 1907/1963, p. 442)

Para Bachelard, la obra de Bergson calzaría mejor en el campo de una estética, retratando "la epopeya de la evolución" ; un lienzo impresionista donde la evolución creadora resulta ser la imagen de un alma y no una explicación racional de la realidad de la que solo es posible dar cuenta desde el instante.

3.4. Del sueño dogmático a la afirmación de la relatividad del tiempo-espacio del ser. Dos intentos de conciliación

Con el rescate del instante, Bachelard pretendería liberar la idea de progreso de una cierta teleología, el espíritu hegeliano, que parece asomar en la conjugación ser-devenir de la *durée*. Recurriendo a la imagen de la recta, Bachelard muestra las diferencias elementales entre las tesis de Bergson y las de Roupnel. En el primer caso, la *durée* es representada por una recta de color negro. En ella, el instante aparece como un punto blanco dada su naturaleza ficticia, vacía. Para la teoría rounpneliana, trazaremos una línea blanca y dentro un punto negro simbolizando al instante.

¿Es entonces el instante la verdadera realidad del tiempo? Hemos de resaltar que, anticipando la fundamentación del instante de acuerdo con las tesis de la relatividad y del átomo, Bachelard evita cualquier posible dialéctica que contraponga una teoría a otra en términos de lo verdadero. Destaca entonces su antiesencialismo cuando sostiene que la recta blanca no es más que la construcción de una duración, sin ninguna realidad absoluta, a cargo de esa fuerza imaginativa por excelencia, la memoria. La recta blanca simboliza más bien una suerte de impulso, “toda ella de fuerza, de posibilidad, en que, de pronto, como un accidente imprevisible, fuera a inscribirse un punto negro, símbolo de una opaca realidad” (Bachelard, 1932/1999, p. 23). Añade que la ubicación espacial de los instantes es un artificio de la imaginación, “que quiere soñar y revivir, pero no comprender” (1932/1999, p. 23). Con Roupnel, Bachelard postulará una duración construida con instantes sin duración. El autor ubica el instante en la imaginación y no en la inteligencia. En este punto podemos establecer una clara diferencia con Bergson quien, como hemos mostrado, ubicaría al instante como corte arbitrario ejecutado por la inteligencia. Por otra parte, poniendo a la duración en el campo de las sensaciones le quitaría el rango sustancial que Bergson le había otorgado.

(...) la duración es una sensación como las otras, tan compleja como las otras. Y no tengamos empacho en subrayar su carácter al parecer contradictorio: la duración está hecha de instantes sin duración, como la recta de puntos sin dimensión. En el fondo, para contradecirse es necesario que las entidades actúen en la misma

zona del ser. Si dejamos establecido que la duración es un elemento relativo y secundario, más o menos facticio siempre, como la ilusión que de ella tenemos, ¿contradiríamos así nuestra experiencia inmediata del *instante*? (Bachelard, 1932/1999, p. 18)

La pregunta planteada será la pauta de la dialéctica bachelardiana hacia la demostración del "carácter metafísico primordial del instante y, en consecuencia, del carácter indirecto y mediato de la duración. Bachelard reconoce la contingencia de la razón, así como sus anhelos más profundos de establecer una continuidad que hemos de reconocer como facticia, como facticio es el instante.

En su obra de conocimiento, el espíritu se presenta como una fila de instantes separados con claridad. Escribiendo su historia, artificialmente como todo historiador, el psicólogo pone en ellos el vínculo de la duración. En el fondo de nosotros mismos, donde la gratuidad posee un sentido tan claro, no captamos la causalidad que daría fuerza a la duración, y es un problema docto e indirecto buscar causas en un espíritu en que sólo nacen ideas. (Bachelard, 1932/1999, p. 17)

Bachelard explica su fracasado intento de reunir bajo un mismo esquema el postulado de la duración de Bergson y el del instante roupneliano. Un intento de *atomización del tiempo* que probará ejercitar en su propio discurrir interior (1932/1999, p.24).

El cuadro quedaría del modo siguiente. En el marco de lo efímero, Bachelard había pretendido otorgarle una dimensión al instante parecida a la de un átomo temporal. Defendería así la duración bergsoniana en la evolución interna del instante. Es decir, si bien su comienzo respondía a un accidente externo, en su brillo fugaz antes de morir, conservaría, sin embargo, por efímera que fuese, una realidad. Así quedaba insertada la duración como riqueza profunda e inmediata del ser, siendo el instante un fragmento de la duración bergsoniana.

Aceptábamos que el ideal de la vida fuera la vida ardiente de lo efímero, pero de la aurora al vuelo nupcial reclamábamos para lo efímero su tesoro de vida íntima. Queríamos por tanto que la duración fuera una riqueza profunda e inmediata del ser.

Esa fue nuestra primera posición por lo que toca al instante que entonces hubiera sido un pequeño fragmento de la continuidad bergsoniana. (Bachelard, 1932/1999, p. 24)

Por otro lado, desde las intuiciones de Roupnel, aceptando la “imprescriptible novedad de los instantes” , Bachelard introducía en la figura de los átomos temporales, casi a modo de las mónadas leibnicianas, la incomunicabilidad y no fusión entre ellos, lo que permitiría, sin embargo, resguardar en la irrupción del instante, en su carácter irrepetible, la novedad del ser y su libertad. En definitiva, la individualidad y su progreso gracias a la agencia del Tiempo.

Imaginábamos que los átomos temporales no pudieran tocarse o, antes bien, que no pudieran fundirse uno en otro. Lo que detendría siempre esa fusión era la imprescriptible novedad de los instantes, cuya doctrina del accidente abrevada en *Siloé* nos había convencido. (...) Si por tanto la novedad es esencial para el devenir, se tiene todo por ganar poniendo esa novedad en la cuenta del propio Tiempo: lo nuevo en un tiempo uniforme no es el ser, sino el instante que, renovándose, transporta el ser a la libertad o a la suerte inicial del devenir. Además, con su ataque, el instante se impone de una vez por todas, por entero; es el factor de la síntesis del ser. Según esa teoría, el instante por necesidad reserva entonces su individualidad. (Bachelard, 1932/1999, p.24-25)

En resumen, Bachelard habría intentado, bajo la óptica del átomo, transportar la *durée* bergsoniana al corazón mismo del instante, en su existencia fugaz, otorgándole una cierta realidad. Por otra parte, insertar en la absoluta soledad del instante roupneliano, de su irrepetible individualidad, la interrelación a través del tiempo, rescatando la continuidad y salvando al ser de todo determinismo al que parecen sujetarlo las teorías que apelan a la idea de un despliegue *original*. Es decir, respecto a este segundo punto, obtenía la ventaja de “condensar el tiempo en torno a *núcleos de acción* en que el ser se encontraba en parte, tomando al mismo tiempo del misterio de la *Siloé* lo que se precisa de invención” (p.25). El resultado sería la afirmación del devenir en su pluralidad, resguardando la individuación del ser como una elevación desde la *matriz universal* —parece estar de fondo esta intuición

presocrática en la referencia bachelardiana a Siloé— a la que luego ha de volver. Un resguardo del ser y el devenir sintetizando la *durée* y el instante.

Finalmente, comparando ambas doctrinas llegábamos entonces a un bergsonismo parcelado, a un impulso vital [*élan vital*] que se quebraba en impulsiones, a un pluralismo temporal que, aceptando duraciones diversas, tiempos individuales, nos parecía presentar medios de análisis tan flexibles como ricos. (Bachelard, 1932/1999, p. 25)

Bachelard reconoce el fracaso de su primer intento conciliatorio. Es el destino, afirma, que llevan por lo general intuiciones metafísicas, que pretenden ser eclécticas. Identifica además la debilidad de su procedimiento. Sin desligarse de la tesis de Bergson habría pretendido “poner la duración en el espacio mismo del tiempo” (p.26), es decir, habría tomado la duración como sinónimo del tiempo. Y lo que significó Hume para Kant será Einstein para Bachelard. Reconoce que será la crítica einsteiniana de la duración objetiva la que logró que él despertara de su sueño dogmático. En ese sentido, lejos de la *atomización del tiempo* se reafirmará en la *aritmización del tiempo* propuesta por Roupnel. Y es que había que vencer las dificultades presentadas en el seno mismo de las tesis de Bergson que otorgaba a la *durée*, más allá de la experiencia íntima, una objetividad procedente de la realidad exterior. Así, a nuestro sentimiento de duración equivaldría, según Bergson, una duración objetiva.

Si nuestro hastío o nuestra impaciencia alargaba la hora, si la alegría acortaba el día, la vida impersonal, la vida de los demás nos hacía volver a la justa apreciación de la Duración. Bastaba ponernos ante una experiencia simple: un terrón de azúcar que se disuelve en un vaso de agua, para comprender que a nuestro sentimiento de la duración correspondía una duración objetiva y absoluta. Con ello, el bergsonismo pretendía entonces alcanzar el campo de la medida, conservando al mismo tiempo la evidencia de la intuición íntima. Teníamos en nuestra alma una comunicación inmediata con la cualidad temporal del ser, con la esencia de su devenir; mas, por indirectos que sean nuestros medios de estudiarlo, el reino de la cantidad del tiempo era la reserva de la objetividad del devenir. Así, todo parecía proteger la primitividad

de la Duración: la evidencia intuitiva y las pruebas discursivas. (Bachelard, 1932/1999, p. 27)

Bachelard afirma que la crítica de Einstein al postulado de la *durée* conllevará al mismo tiempo la afirmación del instante en su ser absoluto. Y es que la relatividad afectaría la idea de longitud del tiempo. Añade que, bajo los cálculos de la velocidad de la luz, el *lapso de tiempo* de Bergson quedaría invalidado, pues si hiciéramos un viaje por el espacio a gran velocidad, a nuestro regreso la tierra habría envejecido siglos cuando el reloj que portábamos durante el viaje habría marcado solo algunas horas. La longitud del tiempo será relativa al método de medición. Bachelard califica la *durée* bergsoniana como un mero postulado frente al dato científico que sería la relatividad del 'lapso de tiempo' para sistemas en movimiento. Ratifica así la *realidad* del tiempo de la ciencia, reconocido por Einstein en aquel famoso encuentro con Bergson. Cabría interpretar esto como la recuperación del tiempo de una epistemología que Bergson había reducido a la conciencia (Chazal, 2008).

Ahora bien, delimitado el campo de la ciencia, ¿qué le queda al metafísico? Pensar el ser habría respondido Kant. El reproche de Bergson no se haría esperar: devolver el valor a la metafísica como conocimiento intuitivo de la realidad. Bachelard parece ir preparando el terreno para, aceptando la relatividad, pensar un nuevo *ethos*, que logre sacar al metafísico de su repliegue en su tiempo íntimo, local (Bachelard, 1932/1999, p. 28). ¿Ha de convertirse el metafísico en poeta? ¿Es posible todavía tender puentes con la *durée*? ¿Cómo lograrlo desde la relatividad einsteiniana?

Bergson habría intentado redirigir el tiempo y el espacio kantianos hacia la *durée* como principio, teniendo la intuición como mecanismo unificador. Con las pruebas 'objetivas', como el terrón del azúcar, otorgaría a la metafísica un rango científico. Este dogmatismo es el que Einstein rompería con la teoría de la relatividad. En su alineamiento a Roupnel, percibimos la intención de Bachelard por adaptar una teoría del instante a la relatividad de la ciencia, para afirmar el ser en su mismo devenir como libertad y progreso que, hemos de admitir, no es el mismo de la teleología tradicional. En esa línea consideramos

que Bachelard estaría perfilando además su aterrizaje hacia una razón poética, en un tiempo distinto al de la ciencia, como demostraremos más adelante.

En el campo de la relatividad einsteiniana, el instante se presenta bajo el valor de absoluto en tanto representa un punto de la unidad espacio-tiempo. Puede, por tanto, según Bachelard, considerarse el ser como una síntesis apoyada en la espaciotemporalidad. El ser está “en el punto en que concurren el lugar y el presente: *hic et nunc*, no aquí y mañana, ni tampoco allá y ahora” . El instante no admite dilación. En la fusión de espacio-tiempo, el verbo ser recibe su poder de absoluto (Bachelard, 1932/1999, p. 28). En ese nuevo escenario, cabe la claridad y precisión de la simultaneidad como sucesión o aritmetización temporal. La simultaneidad en lugares diversos por tanto carece de la claridad que da el *aquí y ahora*, y solo puede ser definida *indirectamente*.

En *El compromiso racionalista* (1972), Bachelard defiende contra la intuición de la sensibilidad interna, sea kantiana o bergsoniana, formal o realista, la experiencia *positiva* que demanda Einstein para la simultaneidad de sucesos producidos en dos puntos diferentes del espacio. En ese sentido, escribe, el concepto que sufre el “temblor nietzscheano” será el de simultaneidad. Contra rezagos idealistas, Bachelard recomienda añadir a la fórmula de Schopenhauer “el mundo es mi representación” la frase “el mundo es mi verificación” . Filosóficamente, añade, el pensamiento científico requiere la refundación de las nociones de tiempo y de espacio; un nuevo punto de partida que, desde la relatividad, cabrá denominar *racionalismo de segunda posición* (Bachelard, 1972/2001, pp. 118-120).

¿Cómo explicar, entonces, la sensación de duración presente en nosotros?

Adelantamos que correspondería, en principio, a una aglomeración facticia perteneciente al orden de las convenciones y definiciones establecidas. Su unidad “solo procede de la generalidad y de la pereza de nuestro examen. En cambio, el instante se muestra capaz de precisión y de objetividad, y nosotros sentimos en él la marca de la fijeza y de lo absoluto” (Bachelard, 1932/1999, p. 28). ¿Cómo entender aquí ‘lo absoluto’ sin caer en la metafísica de las esencias? Bachelard confiesa que este rezago de duración esencialista, que admitiría el instante como un átomo en relieve sobre la Nada bajo las dos figuras del pasado y porvenir, ha de ser aclarada (1932/1999, p. 28).

Confiesa entonces un último intento de otorgar un grado de validez a la intuición bergsoniana de la duración. ¿No acusa por nuestra parte una cierta torpeza o incapacidad para que la duración sea a nuestro espíritu una intuición inmediata? Cómo introducir a Spinoza y su reflexión del ser en el río del devenir. Cómo no intentar un suelo seguro para un alma que busca el sosiego entre lo disperso. Sin embargo, pese a los esfuerzos, el obstáculo era el mismo, la duración se daba a la conciencia en su heterogeneidad antes que en la unidad.

Nunca lográbamos perdernos lo suficiente para volver a encontrarnos, nunca llegábamos a tocar y a seguir esa corriente uniforme en que la duración desarrollaría una historia sin historias, una incidencia sin incidentes. Nosotros habríamos querido un devenir que fuera un vuelo en un cielo límpido, un vuelo que no desplazara nada, al que no se opusiera el menor obstáculo, el impulso en el vacío; en pocas palabras, el devenir en su pureza y en su simplicidad, el devenir en su soledad. ¡Cuántas veces buscamos en el devenir elementos tan claros y tan coherentes como los que Spinoza observaba en la meditación del ser! (Bachelard, 1932/1999, p. 30)

Para Bachelard, la razón no ofrece pues la idea inmediata de la *durée*, una historia en su pureza continua; la experiencia íntima nos remite siempre al fragmento antes que a las vetas puestas sin más en el espíritu para que a partir de ellas el *élan vital* dibuje el devenir. Fracasamos incluso si establecemos el fragmento como algo que, cual capas de un árbol, podamos desmontar hasta hallar la esencia que sería al fin la duración. La duración sería más bien una construcción racional, y, en cuanto deducción o experiencia indirecta, no podría ser un postulado. Por su parte, el instante como fragmento no es visión de la inteligencia. En ese sentido parece refrendar Bachelard la idea de intuición como experiencia vital para el instante, aunque este siempre como acaecimiento fragmentario. Una duración desde el fragmento, como porción minúscula de la vida que se nos escurre de las manos y de la que no será la razón en su vena científica la encargada de dar cuenta, como dejará ver María Zambrano. Para ella, es el corazón que, en soledad, se debe a sí mismo las razones, de ahí que la filosofía en su vocación verdadera ha de recuperarse como “camino de vida” y no como conocimiento de la realidad (Zambrano, 2000a, pp. 27-34). En su experiencia íntima,

escribe Bachelard, nos veíamos inducidos, “a buscar la homogeneidad de la duración limitándonos a fragmentos cada vez menos extensos. Pero siempre era el mismo fracaso: ¡la duración no se limitaba a durar sino que vivía!” (Bachelard, 1932/1999, p. 30).

Allí donde Bergson había puesto la *durée*, ubica Bachelard el instante cuyo *absoluto*, a modo del átomo temporal, vale para desmontar posibles trampas metafísicas o sustancialistas. La idea del átomo como reducto último de la realidad ha quedado corregida por la ciencia a la que se adscribe Bachelard. Así, pues, para de-sustancializar la intuición bergsoniana resulta de mucha utilidad la física cuántica que, en la actualidad, en su trabajo inductivo y en sus expresiones matemáticas, parece confirmar sus avances sobre la intuición, la imaginación, antes que por la idea de sujeto rector que obliga a la naturaleza a hablar. Desde esa perspectiva, la imagen del reflejo y del espejo resulta instructiva para la relatividad del tiempo a través del instante.

Por pequeño que fuera el fragmento considerado, bastaba un examen microscópico para leer en él una multiplicidad de acaecimientos; siempre bordados, nunca la tela; siempre sombras y reflejos en el espejo móvil del río, nunca la corriente límpida. Como la sustancia, la duración no nos envía sino fantasmas. Duración y sustancia incluso representan, una respecto a otra, en una desesperante reciprocidad, la fábula del burlador burlado: el devenir es el fenómeno de la sustancia, la sustancia es el fenómeno del devenir. (Bachelard, 1932/1999, p. 30-31)

¿Sobre qué tela habremos de inscribir nuestra sensación del tiempo? Según Bachelard, este ha de igualarse al accidente, es decir, a su *fenómeno* (el *aquí* y *ahora*). Se trata de situarnos en el campo del perspectivismo donde la duración sería emergencia de *partículas* bailando en el vacío o “un polvo de instantes, mejor aún, un grupo de puntos en que un *fenómeno* de perspectiva solidariza de manera más o menos estrecha” (1932/1999, p. 31).

3.5. El ser en su discontinuidad. Los marcos sociales de la duración y el hábito como ritmo sostenido

Hemos escrito que Bachelard sugiere la imagen de una línea de color negro para representar la *durée* bergsoniana. El instante aparecía en ella como un punto vacío, significando el quehacer científico y, en cuanto a la utilidad que demanda la inteligencia, las prácticas o hábitos que insertan al ser humano en el mundo, en la satisfacción de lo que necesita para prolongarse. Si hemos de hablar de un no-bergsonismo del autor, este quedaría demostrado en su aceptación de la naturaleza técnica de la inteligencia, que abre el progreso humano a través de la ciencia (Kissezounon, 2008). Asimismo, en el esfuerzo por constituir una duración que, alejada de todo sustancialismo, es factible de ser sostenida por la afectividad, desde donde será posible la razón poética.

El descenso desde aquella recta hasta los puntos temporales sin dimensión, la línea rounpneliana, acabará, pues, configurando una nueva idea de la duración acentuando su carácter subjetivo e indirecto. Situado en este campo, Bachelard aclara que “la línea que reúne los puntos y esquematiza la duración es sólo una función panorámica y retrospectiva” (Bachelard, 1932/1999, p. 31). Dejando aparte el tiempo de la ciencia, Bachelard perfila así el tiempo metafísico, aterrizando en el aspecto psicológico de la duración y, en ese mismo escenario, del instante como irrupciones sin longitud. De ahí que descarte la idea de la intelectualización del tiempo. No es sino por la intuición, situada en el plano de la perspectiva, donde hallamos el carácter subjetivo de la duración.

Una vez que la prueba objetiva que ofrecía Bergson de la *durée* ha sido refutada, y situados en lo psicológico, Bachelard muestra que también allí la realidad de la duración es de las más frágiles. En efecto, podemos encontrar la duración en el recuerdo, pero de qué manera. En el pozo de la memoria, el recuerdo nos remite al fragmento. Dado que nos es imposible recoger cada porción de nuestras vivencias, Bachelard nos traslada al terreno de los eventos puntuales, allí parece quedar más clara la idea de los efectos de perspectiva. Lo que ha marcado nuestra vida es siempre un punto, puntos, el haber sido en un *aquí y ahora*. Tomemos, por ejemplo, uno, un punto, un hecho concentrado en una imagen que

guardamos más o menos clara, y veremos que solo a través de un esfuerzo imaginativo posterior podemos recrearlo y urdirlo en una trama de significaciones.

Se recuerda haber sido, pero no se recuerda haber durado. El alejamiento en el tiempo deforma la perspectiva de la longitud, pues la duración siempre depende de un punto de vista. Por lo demás, ¿qué es el recuerdo puro de la filosofía bergsoniana sino una imagen considerada en su aislamiento? (Bachelard, 1932/1999, p. 31- 32)

Aludiendo al importante estudio del psicólogo y sociólogo francés, Maurice Halbwachs (1877-1945), *Los marcos sociales de la memoria*, publicado en 1925, Bachelard pone énfasis en la carencia de una trama psicológica en la que fijar sólidamente recuerdos evocados. Hay en nosotros una suerte de obligación tácita de repetir la cronología en la que se afianza nuestra identidad, otorgándonos así un nexo con el mundo —lo que aceptaba también Bergson al separar dos funciones, la cerebral y la espiritual, siendo la primera la que nos conectaba al mundo para efectos prácticos—. Bachelard reconoce la necesidad, que hay en nosotros, de asentar una cronología propia en el mundo circundante. Obligarnos a pertenecer a la historia en un marco social y cultural concreto.

En el fondo, nos es preciso aprender una y otra vez nuestra propia cronología y, para este estudio, recurrimos a los cuadros sinópticos, verdaderos resúmenes de las coincidencias más accidentales. Y así es como en los corazones más humildes viene a inscribirse la historia de los reyes. Mal sabríamos nuestra propia historia o cuando menos nuestra propia historia estaría llena de anacronismos, si estuviéramos menos atentos a la historia contemporánea. Mediante la elección tan insignificante de un presidente de la República localizamos con rapidez y precisión tal o cual recuerdo íntimo: ¿no es prueba de que no hemos conservado el menor rastro de las duraciones muertas? Guardianas del tiempo, la memoria sólo guarda el instante; no conserva nada, absolutamente nada de nuestra sensación complicada y ficticia que es la duración. (Bachelard, 1932/1999, p. 32)

Situándonos en el campo de la perspectiva, el recuerdo, como hecho aislado al que, recreando, dotamos de significaciones que incluyen marcos sociales, obtiene una duración

que será solo un punto de vista, no la sustancia evidente a la conciencia. A la luz de la psicología de la voluntad y de la atención, en la determinación del instante, la duración solo interviene indirectamente. Con la duración “tal vez se pueda medir la espera, pero no la atención misma que recibe su valor de intensidad en un solo instante” (1932/1999, p. 33). En sus meditaciones, tratando de probar la intuición de la duración inmediata, por un lado, y la intuición del instante con un mínimo de sustancia durativa, Bachelard encuentra el mismo problema que los maestros de la tradición mística señalaban como reto a vencer: la dispersión de la razón. Esa loca de la casa, como bien lo resumió Santa Teresa de Jesús. Pero, incluso cultivada la atención, esta no conducirá sino a un yo vacío y a una soledad absoluta antes que al *conocimiento* de lo divino o a la certeza del conocimiento claro y distinto cartesiano. Solo entonces aparece el mundo como el valedor de la indigencia. La duración necesaria para no perdernos en el abismo del devenir.

Y una vez más, allí, ante el mínimo de imprevisto, tratando de encontrar el reino de la intimidad pura y desnuda, de pronto nos dábamos cuenta de que esa atención para nosotros mismos ofrecía por su propio funcionamiento esas deliciosas y frágiles novedades de un pensamiento sin historia, de un pensamiento sin pensamientos. Estrechado por entero contra el *cogito* cartesiano, ese pensamiento no dura. Sólo obtiene su evidencia de su carácter instantáneo, sólo toma conciencia clara de sí mismo porque es vacío y solitario. Entonces aguarda el ataque del mundo en una duración que no es sino la nada del pensamiento y por consiguiente una nada afectiva. El mundo le da un conocimiento, y una vez más, en un instante fecundo, la conciencia se enriquecerá con un conocimiento objetivo. (Bachelard, 1932/1999, p. 33).

Pero si el mundo exterior se presenta como un anclaje para establecer indirectamente una duración, Bachelard, siguiendo las tesis de Roupnel, añade un elemento subjetivo, recalcando el carácter puramente psicológico de la intuición bergsoniana. Y es que la intuición de la duración provendría, en principio, de sentir íntimamente que

la vida pone a nuestra disposición una riqueza tan prodigiosa de instantes que, ante la cuenta en que los tenemos, ella parece sumamente indefinida. Nos

percatamos de que podríamos gastar mucho más y de ahí la creencia de que podríamos gastar sin contar. (Bachelard, 1932/1999, p. 39)

Por otro lado, señala Bachelard la capacidad de ubicar en una línea continua nuestros actos de libertad, esto es, que *"en cualquier momento podemos demostrar experimentar la eficacia de nuestros actos"* (1932/1999, p. 38). Y así es posible añadir que la hora dura sesenta minutos y el minuto sesenta segundos. Podría objetarse que, con ello, estaríamos volviendo al atributo de la continuidad propia de la *durée* bergsoniana. Sin embargo, la *realidad* de esa continuidad se prueba en tanto esos cortes remiten a una correlación entre la acción íntima y una ocasión del universo, una coincidencia en un punto del 'espacio-tiempo-conciencia'. La reunión indesligable de estos tres puntos nos conduce siempre a evidencias parciales. "Estamos seguros de todo ello, pero es todo de lo que estamos seguros" (1932/1999, p. 38).

Según J. Lamy (2014), si bien Bachelard reconoce el mérito de Bergson al procurar una comprensión clara de la ecuación ser-devenir, no deja de ver en la filosofía bergsoniana una reactivación del sustancialismo a través de la 'intuición de plenitud' y de la doctrina de la interioridad, que mantendría la idea de un yo sustancial expresado por el individuo a través de sus actos (p.147). Bachelard insiste en que el nexo con el mundo pasará antes por el afecto que por la razón reducida al cálculo científicista. El componente atención-voluntad será clave. En principio porque la atención, en sus intentos incesantes de recobrase, es deseo, impulso nacido de la necesidad de anclarse al mundo; así se encuentra a sí misma en sus recuperaciones, pues "está hecha de los renacimientos del espíritu que vuelve a la conciencia cuando el tiempo marca instantes" (Bachelard, 1932/1999, p. 33). Y en los renacimientos está la voluntad actuando. Así la atención puede ser definida ante todo como decisión, y en ese preciso escenario es donde podemos ver las condiciones propias del instante, en tanto es posible notificar "cuánto tiene de fulgurante una voluntad donde vienen a converger la evidencia de los motivos y la alegría del acto" (1932/1999, p. 33). Pero estas condiciones, aclara Bachelard, se ubican en el plano preinicial, meramente metafísico, no factible de medición. Sin embargo, si hemos de entender lo metafísico a la luz de la nueva ciencia, ¿acaso el ejemplo del gato nos sitúa en los prolegómenos de las tesis propias de la

cuántica, en la indeterminación, en la disolución de las barreras entre observador y la materia observada?

Contemplando el gato al acecho, verá usted el *instante del mal* inscribirse en la realidad, mientras que un bergsoniano pasa de allí a considerar la trayectoria del mal, por ajustado que sea el examen que haga de la duración. Sin duda, el salto desarrolla al iniciarse una duración acorde con las leyes físicas y fisiológicas, leyes que rigen conjuntos complejos. Pero antes ha habido el complicado proceso del impulso, el instante simple y criminal de la decisión. (Bachelard, 1932/1999, p. 34)

Con el ejemplo del gato parece también situarnos Bachelard en el escenario del *élan vital* bergsoniano, así como en el de la *voluntad de poder* que Nietzsche reivindica y que conviene interpretar en el plano metafísico como el juego del devenir en su voluptuosidad dionisiaca cuya armonía no responde a una finalidad, y que en caso de haberla se ha de revelar como la felicidad del círculo⁴⁵. En ese sentido, antes que una fuerza objetiva, medible, efectiva, contemplar al gato en la tensión que supone la espera del momento exacto, implica asomarnos a abismos donde se conjugan fuerzas infinitesimales explicitadas en el momento justo de la coincidencia atención-voluntad. Desde la atención-voluntad, en la intimidad, es posible, según Bachelard, pasar a comprender el espectáculo del mundo; allí es posible concebir que, pese a sus intermitencias, en las recuperaciones de la atención-voluntad, el

⁴⁵ “¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?... ¿Tendré aún que mostrároslo en mi espejo?... Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que se concluya ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza: que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que discurren eternamente; un mundo que cuenta con innumerables años de retomo, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada; un mundo que desde lo más tranquilo, frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y que pasada la abundancia, toma a la sencillez, del juego de las contradicciones regresa al gusto de la armonía y se afirma a sí mismo aun en esta igualdad de sus caminos y de sus épocas, y se bendice a sí mismo como algo que debe tornar eternamente como un devenir que no conoce ni la saciedad, ni el disgusto, ni el cansancio. Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi «más allá del bien y del mal», sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos!, «hombres de medianoche?». ¡Este nombre es el de «voluntad de poder», y nada más!” (Nietzsche, 1901/2000, pp. 679-680).

instante es novedad, nos trae siempre aguas nuevas, vivificadoras. Podemos hablar así de la 'coincidencia' que, en nuestro autor, es

el mínimo de novedad necesaria para fijar nuestro espíritu. No podríamos poner atención en un proceso de desarrollo en que la duración fuera el único principio de ordenación y de diferenciación de los acontecimientos. Se necesita algo nuevo para que intervenga el pensamiento, algo nuevo para que la conciencia se afirme y para que la vida progrese. Pues bien, en su principio, la novedad a todas luces siempre es instantánea. (Bachelard, 1932/1999, p. 34)

Desde el instante, y no ya desde la *durée*, podemos hablar de progreso del ser expuesto al devenir, el instante que nos hace coincidir con un *aquí-ahora*, que nunca es el mismo. Bachelard extrae la idea de progreso de la *durée* bergsoniana para concedérselo al instante.

Sin embargo, no es posible hablar de progreso del ser sin contar con el hábito. En efecto, a diferencia de Bergson que, de cara a defender la idea del pasado sostenido en sí mismo, concede a la memoria una importancia relativa a la utilidad⁴⁶, Bachelard otorga al hábito un rol importante dentro de la discontinuidad, rectificando la concepción realista que, bajo la idea de germen, lo considera una propiedad inscrita en el ser, siendo este una sustancia y a la vez soporte de las cualidades y del devenir. En otros términos, según el realismo, el pasado dejaría inscrita su huella de tal manera que estaría materialmente vivo, siendo el hábito el mecanismo de unión entre pasado y porvenir.

Baste decir que el cerebro es la reserva de los esquemas motores para comprender que el hábito es un mecanismo puesto a disposición del ser por los

⁴⁶ "La memoria, como hemos tratado de probar, no es una facultad de clasificar recuerdos en el cajón de un armario o de inscribirlos en un registro. No hay registro ni cajón; no hay incluso aquí, hablando con propiedad, una facultad, porque una facultad se ejercita intermitentemente, cuando quiere o cuando puede, en tanto que el amontonamiento del pasado sobre el pasado se prosigue sin tregua. En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Todo entero, sin duda, nos sigue a cada instante: lo que hemos sentido, pensado, querido desde nuestra primera infancia, está ahí, pendiente sobre el presente con el que va a unirse, ejerciendo presión contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera. El mecanismo cerebral está hecho precisamente para hacer refluir su casi totalidad en lo inconsciente y para no introducir en la conciencia más que lo que por naturaleza está destinado a iluminar la situación presente, a ayudar a la acción que se prepara, a dar, en fin, un trabajo útil" (Bergson, 1907/1963, p. 442).

antiguos esfuerzos. Así, el hábito diferenciará la materia del ser, al grado de organizar la solidaridad del pasado y del porvenir. (Bachelard, 1932/1999, p. 57)

Si hemos de seguir la lógica realista, ¿cómo se explica que la célula nerviosa registre ciertos acaecimientos y no otros? ¿Cómo puede el hábito conservar una regla y una forma? Se pregunta Bachelard luego de señalar la crítica de Koyré a la idea de germen que, siendo una concentración de opuestos, habría que concebirlo como un *misterium*, una causa sui, transformándose, en esa lógica lineal, el ciclo orgánico de la vida en un círculo vicioso (A. Koyré citado por Bachelard, 1932/1999, p.59). También Roupnel criticará el carácter metafísico tradicional en esa manera de explicar el pasado y el porvenir. Afirma que, además de no explicar nada, al presentar el “germen como continente o conjunto que guarda propiedades [se] estaría mezclando lo abstracto con lo concreto” (G. Roupnel, 1927, citado por Bachelard, 1932/1999, p.58).

Con el fin de fortalecer la intuición de la discontinuidad del tiempo desde el nivel psico-afectivo y los aportes científicos de la relatividad, Bachelard apela a la comparación establecida por Roupnel entre sus propias tesis, las hipótesis de los cuanta y su descripción de los fenómenos de radiación (Roupnel, 1945, p. 121). En la contabilidad de la energía atómica la geometría es reemplazada por la aritmética, y se dice en frecuencias no en duraciones. Ante la dificultad de identificar una raíz que determine la individualidad, la idea de frecuencia fuerza un cambio en la terminología de tal modo que el “cuánto tiempo” ha de ser reemplazado por el “cuántas veces” , y la causalidad por el azar, poniendo en este preciso punto la posibilidad de la fecundidad de los instantes.

Leyendo también los trabajos modernos sobre las estadísticas atómicas, nos damos cuenta de que se vacila en fijar el elemento fundamental de esas estadísticas. ¿Qué se debe enumerar: electrones, cuanta, grupos de energía? ¿Dónde poner la raíz de la individualidad? No es absurdo remontarse hasta una realidad temporal misma para hallar el elemento movilizado por el azar. De ese modo se puede pensar en una concepción estadística de los instantes fecundos, considerado cada cual en su aislamiento y su independencia. (Bachelard, 1932/1999, p. 51)

Teniendo en cuenta la novedad y la rutina, dos fuerzas opuestas que, según Samuel Butler⁴⁷, afectan la memoria, Bachelard asocia el hábito con “un acto restituído en su novedad” . Esto implica el reconocimiento de secuelas dejadas por el emerger del acto novedoso, y que el autor designa como ‘hábitos subalternos’ , de menor riqueza y que se establecen de manera sintética no dialéctica. Así, el hábito puede ser definido como la “asimilación rutinaria de una novedad” (Bachelard, 1932/1999, p. 60). Es decir, ningún hábito es mera repetición mecánica que asegure una continuidad de los actos. Más allá de la discusión sobre los hábitos que estarían o no en la base de la evolución de la vida en general, Bachelard apunta a las consecuencias que puedan tener estos para nuestra experiencia íntima. No estamos condenados por nuestro pasado, sobre él se impone siempre la serie de instantes fecundos que oxigenan la existencia. La memoria guarda el hábito, pero este se da en un *aquí y ahora*, beneficiando al ser

con el impulso dado por la novedad radical de los instantes. Examínese el juego de los hábitos jerarquizados; se verá que una aptitud sólo sigue siendo aptitud si se esfuerza por superarse, si constituye un progreso. Si el pianista no quiere tocar hoy mejor que ayer, se abandona a hábitos menos claros. Si está ausente de la obra, sus dedos pronto perderán el hábito de correr sobre el teclado. El alma es en verdad la que dirige la mano. Por tanto, es preciso captar la costumbre en su crecimiento para captarla en su esencia; de ese modo, por el incremento de su éxito es síntesis de la novedad y de la rutina, y esa síntesis es lograda por los instantes fecundos. (Bachelard, 1932/1999, p. 61)

Contamos con un nuevo elemento para la afirmación del ser en una continuidad desde lo discontinuo, Bachelard afirma con cierta ironía que de insistir en el lenguaje geométrico habrá de decirse que el hábito está exinscrito en el ser. Y es que el ser individual considerado en “la suma de sus cualidades y de su devenir corresponde a una armonía de

⁴⁷ *Life and habit* es la obra citada por Bachelard. El escritor, compositor y filólogo inglés, Samuel Butler (1835-1902) publicó esta obra en 1878. Ubicada dentro de las genealogías, en líneas generales, diríamos que este escrito constituye una crítica a conceptos clave del antropocentrismo, desde el instinto, pasando por el hábito hasta la conciencia. El autor centra su atención en los seres considerados de rango inferior, las plantas, animales, hasta las amebas, un referente importante, creemos, para la filosofía bachelardiana de la miniatura, del latir entre las ruinas.

ritmos temporales” (Bachelard, 1932/1999, p. 63). De acuerdo con Roupnel, Bachelard se reafirma en una definición del individuo como yuxtaposición de recuerdos incesantes fijados por la materia cuya ligadura es el hábito, que ha de ser entendido como un ritmo sostenido donde todos los actos se repiten con novedad, pero no son propiedad del ser.

En el fondo, la coherencia del ser no está hecha de la inherencia de las cualidades y del devenir de la materia; es armónica y aérea. Es frágil y libre como una sinfonía. Un hábito particular es un ritmo sostenido, donde todos los actos se repiten igualando de manera bastante exacta su valor de novedad, pero sin perder nunca ese carácter dominante de ser una novedad (...) La vida encuentra ya la regla formal en una regulación temporal, el órgano se construye mediante la función; y para que los órganos sean complejos basta con que las funciones sean activas y frecuentes. Todo equivale entonces a utilizar un número cada vez mayor de los instantes que ofrece el Tiempo. El átomo, que al parecer los utiliza en mayor cantidad, encuentra en ellos hábitos tan consistentes, tan durables y tan regulares que precisamente terminamos por tomar sus hábitos por propiedades. (Bachelard, 1932/1999, p. 64)

Por su propia vía fenomenológica, Bachelard nos dona una hermenéutica del ser y el tiempo desde la perspectiva del ritmo, vaciando el yo de contenidos, de ideas innatas o de hábitos inscritos en un germen, al que alude también Bergson (1907/1963, p. 461), que determine su continuidad. Contra la psicología realista, añade a su concepción rítmica del individuo la idea de ‘coherencia’, considerada aquí como un atributo evanescente de la identidad, esto es, que allí donde se dice propiedades hemos de ver hábitos o meras regulaciones temporales, frecuencias, tal como nos indica el comportamiento del átomo. En respuesta al finalismo bergsoniano asentado en elementos leibnicianos, Bachelard, enfatizando la idea de armonía, reitera la precariedad del ser en el devenir⁴⁸.

⁴⁸ Bergson rechaza el mecanicismo, descartando cualquier posibilidad de acercamiento. Sin embargo, considera que las propuestas de su obra se fundamentan en gran parte en el finalismo leibniciano, aunque con algunas correcciones, esto es, equilibrando la coordinación del Tiempo exterior con el rescate de la individualidad (1907/1963, p. 473).

“En vano pretenderemos reducir la finalidad a la individualidad del ser vivo. Si hay finalidad en el mundo de la vida, ella abraza la vida entera en una sola individualidad comprimida. Esta vida común a todos los seres vivos presenta, sin duda alguna, muchas incoherencias y muchas lagunas, y por otra parte no es tan matemáticamente una que no pueda dejar que cada ser vivo se individualice en cierta medida. No forma menos un solo todo; y es preciso optar entre la negación pura y

Atributos de una sustancia se ha llamado, según Bachelard, a “características hechas de tiempo bien utilizado y de instantes bien ordenados” (1932/1999, p. 64). El viraje hacia la discontinuidad supone en consecuencia una nueva definición de la materia. Esta no sería sino “el hábito de ser realizado de la manera más uniforme, puesto que se forma en el nivel mismo de la sucesión de los instantes” (1932/1999, p.65). De ahí que sea corregida por Bachelard la imagen musical del mundo en el que, según Bergson, habría un instrumento que seguiría sonando cuando los demás hayan guardado silencio. Haría falta vivir todos los instantes del tiempo si quisiéramos medir las repeticiones; sin embargo, en la monotonía de la repetición, sostiene, estará siempre la duración como algo vacío. El mundo estaría “regido de acuerdo a una medida musical impuesta por la cadencia de los instantes” . En relación con la totalidad de los instantes, hallaría su sentido absoluto el concepto de riqueza temporal de una vida concreta o de un fenómeno particular. Pero es lo absoluto, justamente eso, lo que se nos niega. Solo obtenemos balances relativos (1932/1999, p.43). Sobre estos se afianza definitiva nuestra identidad. Nuestra vida no es sino el despliegue de lo discontinuo.

simple de la finalidad y la hipótesis que coordina, no solamente las partes de un organismo al organismo mismo, sino también cada ser vivo al conjunto de los demás” (Bergson, 1907/1963, p.475).

CAPÍTULO 4. Razón y carne mediadoras. Perfilando una metafísica del corazón

Para aprovechar todas las lecciones de la psicología moderna, de los conocimientos adquiridos sobre el ser del hombre por el psicoanálisis, la metafísica debe ser, pues, resueltamente discursiva. Debe desconfiar de los privilegios de evidencia que pertenecen a las intuiciones geométricas. La vista dice demasiadas cosas a la vez. El ser no se ve. Tal vez se escuche. El ser no se dibuja. No está *bordeado* por la nada. No estamos nunca seguros de encontrarlo o de volver a encontrarlo firme al acercarse a un centro de ser. Y si es el ser del hombre lo que se quiere determinar, no se está nunca seguro de estar más cerca de sí "entrando" en sí mismo, yendo hacia el centro de la espiral. Con frecuencia es en el corazón del ser donde el ser es errabundo. A veces es fuera de sí donde el ser experimenta consistencias. A veces también está, podríamos decir, encerrado en el exterior. Daremos después un texto poético donde la prisión se encuentra en el exterior. (Bachelard, 1957/1975, pp. 187-188)

Una visibilidad nueva, lugar de conocimiento y de vida sin distinción, parece que sea el imán que haya conducido todo este recorrer análogamente a un método de pensamiento. Todo método salta como un «Incipit vita nova» que se nos tiende con su inajenable alegría. Se oye el *alleluia* en el Discurso cartesiano. El resonar del voto aceptado al descubrir la «Clarté» a la oscura sacra Madona de Loreto. Mas lo que se vislumbra, se entrevé o está a punto de verse, y aun lo que llega a verse, se da aquí en la discontinuidad. Lo que se presenta de inmediato se enciende y se desvanece o cesa. Mas no por ello pasa simplemente sin dejar huella. Y lo entrevisto puede encontrar su figura, y lo fragmentario quedarse así como nota de un orden remoto que nos tiende una órbita. Una órbita que menos aún que ser recorrida puede ser vista. Una órbita que solamente se manifiesta a los que fían en la pasividad del

entendimiento aceptando la irremediable discontinuidad a cambio de la inmediatez del conocimiento pasivo con su consiguiente y continuo padecer. (Zambrano, 2018, p. 124)

En el capítulo 2, hemos presentado el análisis sobre filosofía y poesía, dos vías que, según María Zambrano, determinarán un conflicto en el que el ser humano, necesitado de ambas, se debate. De ahí la urgencia —y será su propósito en *Filosofía y poesía*— de esclarecer los términos de dicho conflicto para comprender mejor la denominada crisis de la racionalidad moderna. La autora pone énfasis en la victoria de la razón de raigambre parmenídea sobre la doxa que, en su reflexión, encarnará la poesía nutrida por la metáfora del corazón o las entrañas.

De cara a la convergencia respecto al problema de los excesos de la razón occidental, hemos mostrado de qué manera Bachelard apuesta por una ampliación de la razón hacia un horizonte donde el ser humano sea completado. De ahí que, por una parte, aplique sus esfuerzos hacia la epistemología enmarcada en un nuevo espíritu científico y, por otra, a una razón que rescate aquello de lo que la ciencia es incapaz de dar cuenta. Así se legitima una razón poética como expresión del anhelo humano hacia una sobre-humanidad, significando esta el deseo de trascender, de traspasar los horizontes propiamente humanos. Para tal efecto, Bachelard explora los aportes de la psicología y del psicoanálisis, así como de la literatura, el arte y la poesía, en favor de una metafísica renovada, esto es, alejada de los fundamentos tradicionales donde el ser en sus proporciones geométricas era inteligido, delimitado, bosquejado en correspondencia con su contraparte, el no-ser. Debate sobre el que ha girado la metafísica occidental. Consideramos que la filosofía por la que apuesta Bachelard entraría en el contexto de las tesis de la relatividad, y será esta perspectiva el eje que sostiene a la larga sus planteamientos acerca de una fenomenología de la imaginación presentados en sus dos últimas obras consideradas de carácter poético: *La poétique de l' espace* (1957) y *La poétique de la rêverie* (1960). Hacemos esta acotación dado que se ha considerado como metafísica solo dos obras: *L' intuition de l' instant* y *La dialectique de la durée*. En nuestra apreciación, las obras bachelardianas, catalogadas estrictamente como poéticas, estarían empapadas por la metafísica en su nueva acepción, reiterada por él en las

mismas obras anteriormente citadas. En ellas, encontramos algunos adjetivos que merecen nuestra atención. Como puntualiza a lo largo de *La poética de la ensoñación*, una nueva metafísica ha de ser resueltamente concreta, adherida al mundo, abierta a lo poético, elegiaca, nocturna.

Los metafísicos hablan a menudo de una "apertura del mundo". Pero parecería, al escucharlos, que les basta correr una cortina para estar de pronto, mediante una única iluminación, de cara al Mundo. Cuántas experiencias de metafísica concreta tendríamos si prestáramos más atención a la ensoñación poética. (Bachelard, 1960/1982, p. 27)

En el escenario del nuevo espíritu científico, algunas cuestiones importantes, propias de la reflexión del siglo XX, como hemos visto, y que rezuman de los escritos de Zambrano y Bachelard, nos parecen de vital importancia dada su vigencia: ¿Cuál ha de ser el lugar de la filosofía? ¿Cómo ha de replantear, si no sus métodos, su terminología, su territorio frente a la ciencia? Y en una coyuntura en que la filosofía como cultivo del pensar es amenazada con su erradicación de los planes curriculares, ¿no hace falta incidir en un autoexamen riguroso desde el mismo corazón del quehacer filosófico? ¿No reclamaba esto Zambrano al criticar, en *Filosofía y poesía*, el adormecimiento del filósofo contemporáneo? ¿No será la fenomenología en la que Bachelard inscribe la ensoñación poética el rol que le corresponde a la filosofía, esto es, una filosofía de la literatura y de la poesía, que no hay que confundir con una mera teoría literaria? Esto último parece insinuar en su *Poética del espacio* (Bachelard, 1957/1975, pp. 34-35). ¿Resulta el logos poético, tal como intentamos presentar aquí, una opción viable?

En el tercer capítulo, hemos escrito que Bachelard nos otorga una definición del *yo* como un ritmo sostenido por instantes, definición que cabe dentro de sus reflexiones sobre el ser y el tiempo en el terreno de la perspectiva, el devenir. La pregunta por el ser y cómo ha de pensarse este, dónde encontrarlo si no es en la razón *clara*, se torna problemática. Además, como podemos notar en el extracto que preside este acápite, la idea de interioridad como aposento del ser también quedaría en entredicho. Ni siquiera el corazón será ya el lugar de encuentro entre la verdad y el ser humano como aseguraba la teología fundada

por san Pablo, largamente defendida desde San Agustín. Quizás sea fuera, dice Bachelard, donde el ser adquiera algo de consistencia. Y es como si, recogiendo los hitos dejados en *La intuición del instante*, Bachelard, habiendo madurado sus intuiciones, volviera en el tramo final de su vida sobre la experiencia del instante como un *aquí-ahora* del ser a través de la ensoñación que propicia la evocación repentina de los lugares amados. Así, en *La poética del espacio*, encontramos los rasgos de lo que sería una metafísica de lo redondo como evocación poética del *primer hogar*. La hostilidad del mundo exterior se amengua con la aparición de los espacios de reencuentro del ser vía la imaginación poética con lo placentario antes que el exilio o el arrojamiento que, a diferencia de Heidegger, Bachelard y María Zambrano ubicarán como segunda morada.

Las metafísicas “del hombre lanzado al mundo” podrían meditar concretamente sobre la casa lanzada a través del huracán, desafiando las iras del cielo. A la inversa y en contra de todo, la casa nos ayuda a decir: seré un habitante del mundo a pesar del mundo. (Bachelard, 1975, p. 59)

Las imágenes desgranadas a lo largo de sus dos últimas obras poéticas van desde la casa, el agua, el fuego, reiterando la significación de los cuatro elementos a los que ya había dedicado Bachelard reflexiones específicas. Estas experiencias metafísicas que remiten al ser a un *aquí-ahora* adquieren consistencia por medio de la palabra poética. De este modo, se crea y recrea la realidad. La rosa evocada en el lenguaje poético, lejos de ser mera reproducción, constituirá una nueva creación, enriquecerá la familia de las rosas (Bachelard, 1957/1975, p. 20).

Por otra parte, cómo no atar puntos concretos de coincidencia entre nuestros dos autores, aunque en su transitar por senderos en apariencia distintos. Desde su propia originalidad que, según J.L. Aranguren y José A. Valente, representa el pensamiento de María Zambrano al lograr una síntesis de filosofía, poesía y religiosidad, y que facilitará una mejor comprensión de su idea de *novum* (J. Á. Valente, 2008, p. 1300); desde sus propias circunstancias históricas y culturales, la autora nos conduce a las mismas consideraciones de Bachelard en lo que implicaría un ensanchamiento de la razón.

No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método. (Zambrano, 1996, p. 13)

La filosofía en su acepción epistémica clásica comprendería, según María Zambrano, el conocimiento científico caracterizado por el método que alcanzará en Descartes su *clarté*, evidencias que la razón desembarazada ya de obstáculos y falsas creencias logrará alcanzar. Todo método, afirma, está guiado por la idea de continuidad. Por el contrario, es desde la discontinuidad que ella encuentra, coincidiendo con Bachelard, un nuevo camino donde conocimiento y vida logran reconciliarse (filosofía y poesía). Esto sería propiamente el nuevo *Logos poético*, una *Vita nuova*, amparada en una nueva visión, una nueva claridad, la del instante. Pero, tal como defiende también Bachelard, esta visión no es absoluta, el ser se da apenas, se entrevé, se da en intermitencias, encendiéndose y al punto desvaneciéndose, quedándose el ojo escasamente en el ensayo de un prolegómeno. Sin embargo, no por ello pasa con indiferencia del ser que padece dicha presencia tenue, o más bien los retazos de una sombra. Esta discontinuidad de la visión deja la estela, la huella de lo fragmentario que será luego urdido por la palabra, la palabra a través de la que el espíritu renace. Un logos encarnado, que habla de aquello que acontece en las entrañas del ser, logrando dar forma, esto es, introducir en el orden de la creación poética al inicial sueño (Zambrano, 1986, p. 118), vinculado estrechamente con el reposo placentario. Y así tenemos que se prepara lo que Bachelard denominará *duración-riqueza* para el ser, ocurrido en el campo de la ensoñación poética, lo nocturno.

Sirvan estas consideraciones como advertencia sobre la propuesta de un *logos poético* que no ha de circunscribirse a un mero proyecto perteneciente al ámbito literario. Se trataría de una metafísica, que, hablando desde la discontinuidad, resistiendo la tentación de los abismos de la irracionalidad, así como de las construcciones conceptuales que nada dicen al ser humano de carne y hueso, encontraría un modo de expresión en el lenguaje poético, estableciendo el hilo a través del cual la humanidad de todos los tiempos hallaría su

hermanamiento en la experiencia del amor, del dolor, que toda experiencia vital conlleva. Desde este terreno será aún posible hablar de progreso y libertad del ser.

Al hilo de lo expuesto, en este capítulo, situaremos en perspectiva de la discontinuidad bachelardiana y en la necesidad de un nuevo lenguaje, la demanda de una reforma del entendimiento, sobre la que reflexiona María Zambrano y que ubicamos en el marco de la relatividad. Aparece la idea de una razón mediadora y, especialmente, la de la carne como imagen preparatoria de una metafísica asumida desde la discontinuidad, presentada por la autora en *Claros del bosque*, obra que completaría su visión poética de la filosofía⁴⁹. En ese sentido, la figura de Don Juan aparece como imagen sintomática de la impotencia del sujeto heredero de la conciencia moderna necesitado de salvación.

4.1. Hacia una pedagogía de la discontinuidad. La necesidad de una razón mediadora

Pero ¿tú no crees, que para hablar, para decir, hay que oír antes de aquello de lo que se va a hablar al fin? Y hay que oír al mismo tiempo aun después. Escribir es hablar. ¿Cómo quien se expresa por la palabra puede confiarse sólo a la vista? Y aun ¿cómo es posible, Señor, no oír, no tender el oído como si la realidad, ella, no palpitase...? Y una servidora sólo quiere, como dijo el otro día un tanto irónicamente, captar un poco, poquito, un átomo⁵⁰.

Destacando el rol de la afectividad, Bachelard establece el componente atención-voluntad como escenario donde el ser se recobra, renace y establece nexos con el mundo. En ese sentido, no duda de los aportes de la psicología de la voluntad, de la evidencia y atención sobre el punto espacio-tiempo. Dichos resultados serán más claros en la medida

⁴⁹ Según José A. Valente, *Filosofía y poesía y Claros del bosque* serán las dos obras más importantes de la primera y segunda etapa, respectivamente, del pensamiento de María Zambrano (J. Á. Valente, 2018, p. 173).

⁵⁰ Carta de María Zambrano a Ramón Gaya 29 de mayo de 1959 (Zambrano y Gaya, 2018, p. 99).

en que el lenguaje filosófico, y hasta el cotidiano, haya asimilado del todo las doctrinas de la relatividad (Bachelard, 1932/1999, p. 34). En favor de lo que puede considerarse uno de sus objetivos, la construcción de una pedagogía de la discontinuidad (1932/1999, p. 54), Bachelard va aportando términos que serían propios de la concepción relativista del ser en relación con el instante. En lo que respecta a la idea del instante como *acto* en la unidad espacio-tiempo, a lo que nos hemos referido en el capítulo anterior, Bachelard añade la conciencia, pues, es por medio de esta que el instante adquiere sentido. De este modo, el giro desde la continuidad hacia la trilogía espacio-tiempo-conciencia, supone la necesidad de la *construcción de lo real* desde lo discontinuo. Así, la triple correlación en la que aparece el fenómeno, 'tiempo-espacio-conciencia', estaría secundada por el uso de *todas las veces* reemplazando a *siempre*. Esto es, que allí donde la medida del tiempo era tomada desde su totalidad para dividir esa totalidad en fragmentos, será el fragmento lo que la conciencia irá sumando de cara a una totalidad que será siempre relativa a un *aquí-ahora*. Tendríamos de este modo la clave para marcar la diferencia entre el tiempo roupneliano y el de Bergson (1932/1999, p. 37). Desde esa perspectiva, en lugar de dividirse, "veríamos que el tiempo se multiplica de acuerdo con las correspondencias numéricas" (1932/1999, p. 40), destacando el instante en su riqueza. Y si hemos de hablar de sincronicidad de dos fenómenos ello ha de explicarse dentro del ajuste de 'reanudaciones y actos', y no desde el 'ajuste de devenires y acciones'⁵¹. Tendríamos entonces "una numeración concordante de los instantes eficaces, nunca como una medida en cierto modo geométrica de una duración continua" (Bachelard, 1932/1999, p. 39).

Por otra parte, el complejo 'espacio-tiempo-conciencia' sería, según Bachelard, un atomismo de triple esencia, recuperando la idea de la mónada afirmada, mediante la conciencia, "en su triple soledad, sin comunicación con las cosas, sin comunicación con el pasado y sin comunicación con las almas extrañas" (1932/1999, p. 35). Se destaca así la soledad radical del ser abocado a la tragedia del instante. Así lo explica J. Lacroix:

⁵¹ Jung había apelado a la sincronicidad para explicar la coincidencia de estados de hecho subjetivos y objetivos. Bachelard habla de superposición temporal a la luz del ritmo (Pineau, 2000, p. 188).

Es trágico, porque sólo puede renacer a condición de morir. Descartes lo vio muy bien. Por eso apeló a Dios, a la creación continua para volver a enlazar la discontinuidad de los instantes del tiempo. Pero para quien se atiene a la psicología humana, el tiempo es aquello que no puede transportar su ser de un instante a otro para hacer de él una duración. El instante es ya la soledad. Y una soledad que nos aísla no sólo de los demás sino también de nosotros mismos, pues rompe con nuestro pasado más querido. El instante, a la vez donante y expoliador, es siempre un instante solitario. El tiempo es conciencia de una soledad. (Lacroix, 1973, p. 12)

Ahí es donde la psicología se detendría, dado que aún conserva en su terminología la idea clásica de la duración, un paliativo que enmascara el agujero existencial, el de nuestro ser exiliado. Haría falta entonces trascender los mismos marcos sociales para orientarnos al campo de la metafísica. Desde allí Bachelard intentará, ratificando las tesis de Roupnel, saltar hacia una racionalidad que dé cuenta, como echaba en falta Bergson ante Einstein, de la vida en sus aspectos no comprendidos por la ciencia. Así lo precisará posteriormente, refiriéndose a la ensoñación poética:

Abrirse al mundo objetivo, entrar en el mundo objetivo, constituir un mundo que consideramos objetivo son largos pasos que sólo pueden ser descritos por la psicología positiva. Pero esos pasos para constituir a través de mil rectificaciones un mundo estable, nos hacen olvidar el deslumbramiento de las primeras aperturas. La ensoñación poética nos da el mundo de los mundos. (Bachelard, 1960/1982, p. 28)

Conviene hilar aquí la idea de razón mediadora desde María Zambrano, que nos parece importante no solo para comprender mejor la trilogía propuesta por Bachelard, sino para establecer el nexo hacia el nuevo *logos* desde una metafísica de la discontinuidad. De este modo se abre la otra vía, la poesía, que, yendo más allá de la ciencia, es capaz de aceptar el rasgo trágico del instante, su agonía como exaltación (Lacroix, 1973, p. 14).

María Zambrano, decíamos en el segundo capítulo, señala tres etapas en la metafísica occidental: del alma, de la conciencia, y del espíritu. Cada una de ellas correspondía al transitar de las interpretaciones filosóficas respecto al ser humano y su situación en el mundo. La conciencia cartesiana abriría la recta para la postulación de la historia bajo el influjo

racionalista del espíritu absoluto hegeliano. Ampliando la crítica, en su ensayo titulado *La reforma del entendimiento*, después de reseñar el curso del racionalismo occidental desde la derrota de Heráclito, Zambrano suscribe la definición orteguiana de la razón como una zona cuya claridad, aunque breve, media entre dos estratos insondables de irracionalidad. A la luz de esta definición expresa su preocupación por la tentación de los extremos; por un lado, el de una razón desencarnada del mundo y, por otro, el de una actitud ‘místicamente irracionalista’, casi un culto presente ya en Occidente, “que bajo apariencias heroicas oculta una profunda falta de valor y un absoluto descreimiento en el porvenir del hombre y cuya última raíz sería la desesperación” (Zambrano, 1988, p. 79).

Zambrano propone así la idea de una reforma del entendimiento, que ha de ser al mismo tiempo una crítica orientada hacia la valoración de los conocimientos obtenidos, ampliando la atención hacia el mundo histórico, a la necesidad de su desciframiento en relación con el ser humano, que en la actualidad se nos aparece como ininteligible. Y aquí encontramos una sintonía con Bachelard, pues, el planteamiento de esta nueva racionalidad está ubicado en el contexto de la relatividad. Esto supone reposicionamiento de la razón desde el esquematismo estático hacia una estructura dinámica donde la crítica constante se ha de convertir en garante de la comprensión del ser en el flujo de la historia, en guardia ante la tendencia al anquilosamiento o recaída en absolutos. Es lo que ha de llamarse un relativismo positivo.

Se trataría, por tanto, de descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevará en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora. Acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón, que

ponga la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo. (Zambrano, 1988, pp. 79-80)

Se manifiesta así el contexto contemporáneo como revelación de posibilidades o apertura hacia otro tiempo, a un nuevo modo de entender la razón, un *novum*, un nuevo nacimiento. La razón mediadora, alejada de la perspectiva sujeto-objeto, es disposición ante las cosas, pasiva y activa a la vez. En este plano, *visión* y *escucha* serán fundamentales tanto para la voluntad como para la atención en un *aquí-ahora*, tal como escribía Bachelard. Sobre la razón mediadora, Chantal Maillard explica:

No se trata de una actividad directora y ordenadora, sino de una actitud abierta, una disposición para ver cómo los elementos van encajándose para formar el universo que están destinados a configurar. Es un tipo de razón paciente y observadora, actitud intermedia entre el ver dejando que las cosas ocupen el lugar que les corresponde y el trazar —imaginar, crear— el horizonte adecuado sobre el que puedan hacerse visibles. Es, así, doblemente mediadora: entre la realidad presentida y su presencia expresa, y entre las formas pasiva y activa del ser humano. (Maillard, 1992, p. 120)

Debemos destacar la importancia, para nuestros dos autores, de la imaginación y de la creación en la ampliación del horizonte humano y, por tanto, en la configuración de un uso enriquecido de la razón. Por la imaginación, la máxima potencia humana en la designación de Bachelard, lo *pre-sentido* deberá hallar cauce en nuevas formas de expresión, en nuevas creaciones. De ahí la necesidad de resignificación de lo mítico y de si es preciso violentar la gramática. Bachelard es consciente del uso cotidiano del lenguaje y de cómo estamos atrapados entre adverbios y “todas las palabras que evocan lo que dura, lo que pasa, lo que se espera” (1932/1999, p. 37). En tanto nos vemos abocados a lo cotidiano, a la búsqueda de los medios para prolongar nuestra existencia, ahí tenemos a la gramática, ahí las palabras asaltando al pensamiento, adelantándose a nuestro esfuerzo por renovarlo. Sin embargo, una de las funciones del filósofo será forzar el lenguaje, “deformar lo suficiente el sentido de las palabras para obtener lo abstracto de lo concreto, para permitir al pensamiento evadirse de las cosas” y desanclar nuestra respiración de la tiranía del reloj.

Renovación del lenguaje que el mismo campo poético demanda con Mallarmé, “dar un sentido más puro a las palabras de la tribu” (Bachelard, 1932/1999, p. 37).

En *Claros del bosque*, aparece como apéndice un ensayo titulado “El espejo de Atenea” . Resaltando la ambigüedad y belleza de Medusa, Zambrano toma la imagen del espejo para establecer el contraste entre el medio de conocimiento asumido por la filosofía, y aquellos otros cuya visibilidad la mente y sentidos del ser humano contemporáneo “reclaman por haberlos poseído alguna vez poéticamente, o litúrgicamente, o metafísicamente” (Zambrano, 2018, p. 262). A través del relato mítico parece redibujarnos el transcurso de la historia del pensamiento y de la vida humana, la búsqueda y definición de un horizonte. Si es por el espejo de Atenea que Perseo puede descender hasta el templo en ruinas, enfrentarse a Medusa y, reduciéndola, conquistar un nombre heroico; el espejo, como escudo del guerrero intelectual, es un medio que salva de la visión directa de la belleza infernal de las profundidades, que en el mito encarna Medusa. La polarización *masculino - femenino* aparece, y hemos de subrayarla, pues, desde esta duplicidad se forjará el análisis crítico del intelecto y del alma, aspecto en el que coincidirán María Zambrano y Gaston Bachelard. El intelecto ofrece imágenes petrificadas, representaciones, las necesarias y útiles para la vida, tal como nos aclaraba Bergson. En ese sentido, Bachelard, preparando el terreno para una reconciliación desde la fenomenología cuya base sería la ensoñación, insistirá hacia el final de sus días en la necesidad de organizar dos vocabularios “para estudiar, uno el saber, el otro, la poesía” (1960/1982, p. 31). En vistas de una cultura renovada se trataría de dos disciplinas ocupándose de vidas diferentes” (1960/1982, p. 266). Ello porque siguiendo el psicoanálisis de Jung y su especial acento en el carácter andrógino del ser humano, distinguirá alma de espíritu bajo la identificación de femenino-masculino (*anima/animus*).

Le corresponde al espíritu la tarea de crear sistemas, de organizar experiencias diversas para intentar comprender el universo. Al espíritu le conviene la paciencia de instruirse a lo largo de todo el paseo por el saber. ¡El pasado del alma está tan lejos! El alma no vive siguiendo la corriente del tiempo y encuentra su reposo en los universos que la ensoñación imagina. Por eso creemos poder demostrar que las

imágenes cósmicas pertenecen al alma, al alma solitaria, al alma principio de toda soledad. (Bachelard, 1960/1982, p. 30)

Así, Bachelard expresa el objetivo fundamental que sostiene su fenomenología: una fenomenología del *anima*, una fenomenología que conecte al ser con aquello que acontece y emerge desde las profundidades y puede ser un paliativo para la soledad radical. “la poética de la ensoñación es una poética del *anima*” (1960/1982, p. 100).

Para María Zambrano, la lucidez racional implica una visión reducida y acaso una opacidad en la actividad de los otros sentidos pues, como le ocurrió a Odiseo, cierra el oído a las voces de sirenas, a la escucha despertada en cuanto se desciende a lo más hondo, lo *femenino*. Allí, en el espacio identificado también como el alma, es donde se activa el sentir privado en la superficie, se abre el ser a la espera y despierta la visión, que no la intelectual; ahí se podrá respirar y escuchar el logos de lo acuoso primordial.

Una figura vista en el espejo carece de ese fondo último que la mirada va a buscar más allá de la apariencia. Pues que la vista se une al oído. Cuando se mira directamente, se espera y se da lugar al escuchar. Nadie escucha a la figura reflejada por un espejo. Mientras que a las aguas se va dispuesto a escuchar. Y nada hay como el elemento acuoso para desatar esta atención, ese ansia de escuchar y esta esperanza informulada de que las aguas —y más todavía las insondables y recónditas, las que no se vierten en el arroyo o en la fuente que tiene siempre su canción— lleguen a sugerir algo y, en caso extremo, en lo impensable ya, den su palabra. Su palabra, si es que la tienen. Y que allá en el fondo del alma se espera que todo lo creado o que todo lo que es natural tenga una palabra que dar, su logos recóndito celosamente guardado. (Zambrano, 2018, p. 260)

Notamos la sintonía entre la idea de razón mediadora y la fenomenología de Bachelard en tanto la base que sostiene a ambas es el esfuerzo por una renovación de la razón, que no sería sino el equilibrio de la dualidad *anima/animus*, una suerte de síntesis esencial de esas dos potencias que revelan genios poéticos como Dante Alighieri, Goethe, Hölderlin, Schiller, entre otros (Bachelard, 1960/1982, p. 97). Por tanto, en Bachelard, coincidiendo con Zambrano, ese nuevo tipo de visión y de escucha, un nuevo sentir al que

se afina la ensoñación, se da en lo profundo del *anima*. Será el lugar del reposo en lo que parece evocar las aguas primeras que acogieron nuestro ser, la nostalgia de lo placentario. Pongamos junto al extracto de María Zambrano, citado líneas arriba, el de Bachelard, y veremos cómo resulta más completo el cuadro respecto de la razón poética a la que ambos apuntan:

La fenomenología de la simple y pura ensoñación nos abre una vía que nos conduce a un psiquismo sin accidente, hacia el psiquismo de nuestro reposo. La ensoñación ante las aguas dormidas nos ofrece esta experiencia de una consistencia psíquica permanente, muy del *anima*. En ella recibimos la enseñanza de una *calma natural* y una sollicitación para que tomemos conciencia de la calma de nuestra propia naturaleza, de la calma sustancial de nuestra *anima*. El *anima*, principio de nuestro reposo, es la naturaleza en nosotros que se basta a sí misma, es lo femenino tranquilo. El *anima*, principio de nuestras ensoñaciones profundas, es verdaderamente en nosotros el ser de nuestra agua durmiente. (Bachelard, 1960/1982, p. 113)

En suma, *Animus, anima*, en el lenguaje bachelardiano aparece completado en el de María Zambrano por la dupla Atenea/Medusa. Destaca ella, por medio de la sabia y astuta Atenea, pájaro y serpiente, la figura del espejo en su función de red que atrapa y petrifica la desmesura representada en Medusa, esa belleza que, a diferencia de la diosa, lleva en sí la capacidad de procrear. La victoria de Perseo abrirá una continuidad de otro tipo, la del pensamiento. Evocando también la mitología griega, Nietzsche atribuía a Apolo ese rol delimitador de las entrañas dionisiacas (Nietzsche, 1872/2000a). En línea con la necesidad de una delimitación y buscando profundizar en el equilibrio que María Zambrano buscaría, consideramos importante desarrollar una idea a la que, al parecer, poca atención se le ha prestado. Nos referimos a la “carne mediadora” que, en nuestra interpretación, constituye un pilar fundamental de la razón mediadora, otorgando mayor resonancia a metáforas como la del corazón o las entrañas, parte de lo poético abandonado por el “cuerpo esquemático abstracto” (Zambrano, 2018, p. 264). Con ello procuramos aproximarnos a la propuesta de Bachelard sobre el otro tiempo de la razón que, de acuerdo con la relatividad, se dice en el instante que armoniza espacio-tiempo-conciencia. En línea con el lenguaje de la nueva

ciencia, María Zambrano expresará su ferviente deseo de volcar su atención, volverse toda ella escucha del latido ínfimo del átomo.

4.2. Para una metafísica de la discontinuidad. La carne mediadora

En “El espejo de Atenea” , después de resignificar el mito griego de las gorgonas, María Zambrano nos comparte una minuciosa meditación sobre la carne. Esta aparece como metáfora de la naturaleza misma del ser en su discontinuidad. Asimismo, de su carácter simbólico podemos extraer la connotación tan próxima de piel abandonada por la razón serpenteante, conducida esta por el método de Platón en su deseo de escapar hacia el mundo luminoso de las ideas. Desde la carne en su plasticidad, en su atributo de sostén primero y último de lo existente, encontramos características que permiten comprender la idea de una nueva razón capaz de recoger la voz de lo rezagado, lo que permanece en la sombra, lo que late, lo vivo todavía. Así, volviendo a la agonía de Platón, en su desaire a la poesía y la imposibilidad de desprenderse definitivamente de esta, María Zambrano reinscribe ampliamente sobre el fondo de esta enigmática figura, sus reflexiones sobre la carne, confirmando nuestras sospechas solo al final del texto, donde apunta a la belleza mediadora del eros platónico, en su condición carnal antes del vuelo (Zambrano, 2018, p. 136).

Conviene enfatizar la idea de carne en sustitución de cuerpo. Nos parece pertinente acudir a la precisión hecha por Barbara Stiegler en su estudio sobre Nietzsche desde lo que considera una crítica efectuada desde la carne. Precisa la diferencia entre el hecho de constituir un cuerpo, ya sea inorgánico, orgánico o social, y lo que hace que un cuerpo esté vivo, es decir, que sea carne afectable, capaz de experimentarse en la vida. En ese sentido, por medio de las palabras alemanas *Körper* y *Leib* podemos notar los matices, establecer una cierta delimitación, como lo hizo la tradición fenomenológica francesa (Stiegler, 2011, p. 31).

En efecto, el cuerpo podría considerarse una máscara puesta sobre la carne o, alineado a lo que en el apartado anterior hemos asignado a lo masculino, ser el producto de una racionalidad que demanda lo institucional, la cultura. En ese ámbito es comprensible que

haya sido y sea todavía exhibido como territorio con todas las connotaciones alusivas a la propiedad, y así puede sin reparos hablarse de cuerpo-territorio-frontera en el campo de las reivindicaciones políticas y sociales. El cuerpo, campo de batalla e instrumento de lucha a la vez. En "El espejo de Atenea" , María Zambrano trae a colación el cuerpo solo cuando se refiere a lo instituido, tanto en lo individual y social como en lo teórico. Así, cuerpo aparece vinculado a lo forjado individualmente, al miedo formado de alguna manera como segunda piel, al poder político devenido en cuerpo instigador invisible y, finalmente, a la institucionalización del pensamiento en esquematismo abstracto.

Bachelard, por su parte, nos advierte sobre el campo en el que se ubica la ensoñación del *anima*. Se trata de un espacio-tiempo que alejaría a la conciencia del tiempo lineal, viril. Dentro de los marcos sociales se exhiben los proyectos, y aquí es donde la misma corriente feminista se inscribiría como demanda reivindicativa de derechos igualitarios, sacudiendo las estructuras culturales de un esencialismo dicotómico que ha devenido en mecanismo de dominación en el ámbito sociopolítico. Hemos de comprender, pues, las categorías *anima-animus*, en nuestros dos autores, como tendencias propias del ser humano, tanto a la actividad como al reposo, —*diurno-nocturno*—, y en ese sentido, resignificadas en el contexto de la relatividad. En el ámbito de lo nocturno destacaría lo poético con la ensoñación como su despliegue. La ensoñación otorga el descenso a las profundidades donde todo ser humano se libera del mundo de las reivindicaciones, hallando, en su tranquila soledad, el reposo que evoca lo placentario, identificado con lo *femenino*. Las imágenes del agua producen en todo soñador las ebriedades de la feminidad" (Bachelard, 1960/1982, p. 103). Sobre este fondo, escribirá también Bachelard sus reflexiones acerca de la obra de Roupnel, deseoso de aquella fuente de juventud mostrada desde los campos del espíritu y el corazón, desde esas "corrientes subterráneas de un agua profunda" (Bachelard, 1932/1999, p. 7). Y nosotros podemos inscribir la carne en el marco del *anima* pues, para Zambrano, vendría a ser la analogía perfecta para hablar de lo recóndito y profundo; de lo que no se da a ver fácilmente, pero que acusa en sus intermitencias su ser en discontinuidad.

En su diálogo con Diotima, maestra en los misterios del amor, Sócrates es instruido acerca del carácter mediador de Eros debido a su origen. Hijo de Poros y Penía, de la hartura

y de la miseria, Eros no podía ser sino una figura representativa de un ser a medias, en permanente búsqueda de alguna unidad perdida y/o soñada. Sobre este trasfondo ubicamos el análisis filosófico de María Zambrano que, asumiendo tácitamente el papel de nueva Diotima⁵², concede a la carne el rango de “alma animal” , para urdir en torno a ella características que configuran una identidad particular en el ser humano, las raíces secretas, ignoradas. En ese sentido, en indirecta relación con Eros, la carne es mostrada, en primer lugar, en su avidez, su insatisfacción como el eje que la mantiene en movimiento. Una pulsión subyacente en lo que el cuerpo oculta, que pareciera estar acompañada rítmicamente entre un *saberse* mortal que la subleva y una *conformidad con la naturaleza* que la devuelve al reposo.

Y porque espera siempre. Pide tan sólo cuando no puede esperar ya más. De ahí su tiranía. Una tiranía discontinua que se alza exasperadamente, y luego cuando obtiene algo se amansa. Y se vuelve entonces de nuevo a su reino, paciente, sufrida. Dispuesta a sufrir tanto como a esperar, «alma animal» alojada en lo humano donde su esperar y su sufrir arrojan su oscuro fuego; oscuro porque es mortal, es lo mortal. (Zambrano, 2018, pp. 265-266)

Aparece la carne en su carácter mediador activo. Ella es sostén, cauce que asimila lo ajeno en lo propio en justo equilibrio. Mejor dicho, una asombrosa estructura que propicia la interacción secreta entre los órganos vitales y de estos con el medio exterior. La carne se convierte en símil de los enigmáticos abismos, de las entrañas, y especialmente del corazón, ampliamente resaltado por María Zambrano como amparo incesante del ser desde la discontinuidad de su latir.

Mediadora la carne entre el esqueleto y la vestidura de todo ser viviente que nace así revestido y no desnudo; mediadora no solamente según número y peso, sino también como albergue de los delicados nervios, de los transparentes canales

⁵² En la correspondencia entre María Zambrano y su gran amigo Ramón Gaya, figura la referencia a Diotima como uno de los heterónimos utilizados por la filósofa española en diversos escritos. Aparece en la publicación el original de un texto filosófico bajo el título “María Zambrano: Diotima” , dedicado a Ramón Gaya con fecha 18 de octubre de 1956. En él trata de la materia como cárcel que adquiere densidad, peso, en el pasado. Una llamada ética aflora entre líneas: liberarse del pasado, liberarse de la propia historia para poder *irse* (Zambrano y Gaya, 2018, p. 38).

de la sangre como una tierra propia, íntima, concedida a ciertos privilegiados animales. (Zambrano, 2018, p. 266)

Lo profundo ama la máscara, escribió Nietzsche, apuntando a la presencia de abismos que despiertan el pudor, la ineludible necesidad del disfraz (Nietzsche, 1886/1997, p. 69). Lo viviente parece ser así el aflorar de lo abismal por medio de la representación. Es a través del revestimiento que se deja ver el ser. En una pedagogía centrada en la carne, cómo no ver en esta su papel mediador desde la penumbra; por el velo de la piel, capa o corteza, muestra su belleza y se oculta; ocultando aquello que sostiene, ejerce su función de mediadora entre la superficie, el medio ambiente y las profundidades. Así es ella, en su disfraz, la voz de las entrañas, de la *Madre* que, dándose, busca perpetuarse, aunque al engendrar solo consiga copias discontinuas y un otro que será y no será ella.

Es propio de lo carnal el no mostrarse. Y se recoge, se adentra como si custodiara el hogar indispensable de la vida. Se repliega como tapiz y aun como velo en las secretas cámaras de las entrañas. Especie de grutas las vísceras en que se destila el fuego sutil y la humedad, y a modo de templos, también donde el aire se disocia, en la continua acción milagrosa que se revela cuando el milagro en un solo instante no se realiza. Se pliega al milagro, pues, y lo mantiene, y su misma forma aparece como algo sacro, escondido, no propio para darse a ver; como fuente y vaso de la generación que conserva al ser individual y va más allá de él, de su vida, para verterse en el nacimiento de otros seres, análogos, mas ya otros, distintos; ellos mismos. (Zambrano, 2018, p. 268)

Posee también la carne un carácter mediador pasivo. Y es que siendo privilegio concedido lleva en sí misma el ser apetecible, afectable, incorporable. Quizá de su anhelo de perpetuación le venga el atractivo que la convierte en blanco frágil requerido en alimento. Como si en el fondo buscara exiliarse en otra carne para sostener el equilibrio de la vida que persigue, al fin y al cabo, por su intermedio, la perpetuación de todo lo que existe. Lleva pues toda carne un sello sacrificial, “combustiblepreciado del animal carnívoro y hasta la delicada flor afectada por esa condición” (p.266). Y, sin embargo, sede del terror, la carne tiembla ante su inminente desaparición, ante la pérdida de su individual privilegio, concedido en

gratuidad. Tiembla, añadimos, la flor, el fruto, el árbol, carne ellos, ante la proximidad de su desgaje.

La carne sacrificada tiembla, y aun quisiera desprenderse del hueso donde está fijada y abandonarlo, huyendo a una tierra madre, como ella viva y que la acoja, según su blanda condición, a salvo de al fin petrificarse o de ser nada. (Zambrano, 2018, pp. 266-267)

Ejercicio mediador sacrificial de la carne que bien puede equipararse al cobijo maternal; el seno que acuna la individuación emergida de la patria prenatal, siendo al mismo tiempo vía hacia ese otro absoluto, la nada. Desde ahí es posible deducir su ambigüedad de ser propiciadora de la vida y de la muerte hasta entregarse ella misma en sacrificio, características que Unamuno atribuía, en *La agonía del cristianismo*, a lo *maternal-femenino*, sede de la fe como sentimiento frente a la esterilidad conceptual representada en la figura de la *razón masculina* (1938)⁵³. Esa idea parece estar detrás de la afirmación de María Zambrano sobre el carácter mediador de la carne como sostén y víctima sacrificial⁵⁴.

También Bachelard, buscando acercarse al núcleo de la ensoñación, destaca como ejemplo lo que llama *palabras para la ensoñación* y que pertenecen al lenguaje del *anima*, esto es, palabras donde lo femenino impregna todas sus sílabas. Afirma que “de por sí las desinencias femeninas son dulces” (Bachelard, 1960/1982, p.51), para acotar luego que la psique humana ha plasmado en las palabras las intuiciones que conlleva la dualidad masculino-femenino.

Leyendo entre reflexiones ese diccionario de plantas que es la *Botanique chrétienne* del abate Migne, descubrí que el femenino soñador de la palabra *centauro* era la *centaurea*. Flor pequeña sin duda; pero su virtud es grande, verdaderamente

⁵³ Véase especialmente el capítulo V titulado “Abisag la sunamita” .

⁵⁴ De los pensadores mencionados a lo largo de *Delirio y destino*, Unamuno aparece entre los que despiertan en Zambrano no solo admiración, sino afecto. De acuerdo con Pedro Cerezo, Unamuno será en el pensamiento de la autora una especie de Daimon tutelar. Unamuno otorga primacía al sentimiento en la vida espiritual. Ese ‘discurrir por el corazón’ , la idea de ‘entrañas espirituales’ a las que en lenguaje psicológico se le ha denominado inconsciente; la visión trágica de la existencia humana que se incuba en la matriz de los sentimientos originarios; todo esto serían el enlace entre María Zambrano y Unamuno (Cerezo Galán, 2004, p. 200).

digna del saber médico de Quirón, el sobrehumano centauro. ¿Acaso Plinio no nos dice que la centaurea cura las carnes desunidas? Hágase hervir la centáurea con trozos de carne y éstos se reintegrarán a su unidad primigenia. Las bellas palabras son ya remedios. (Bachelard, 1960/1982, p.52)

Esto que a simple vista puede sonar arbitrario, y que suscita el pudor del mismo Bachelard, el temor de no ser comprendido, nos parece acorde con la carne mediadora, porque la idea de logos poético apunta a una restitución del equilibrio que pasa necesariamente por lo corporal desde las entrañas carnales. En ese sentido, María Zambrano, subraya, dentro de lo pasivo sacrificial de la carne, la desmesura del ser humano, carnívoro por excelencia. La carne deviene así en símbolo del anhelo, *élan vital*, de la *voluntad* de elevación, como si la reproducción no fuera suficiente. Pertener al agua, al aire, volverse habitante también de otros espacios, más allá de sí, superando la condena de estar atado solamente a la tierra.

Condición carnívora avivada en el ser humano que cree indispensable lo que proviene solamente de esta exaltación de su carne al consumir la carne que hace un instante estaba viva, la carne del manso animal que le mira dulce y tristemente *sabiendo*: el cordero, el buey, la casi incorpórea ternera, y hasta la paloma, y el apenas hecho carne, pájaro. Mas el devorar al animal alado tiene ya otro punto de referencia humano, el de devorar algo libre y que le supera, una criatura de otro elemento como el misterioso y taciturno pez. Asimilarse por ellos y a través de ellos otro elemento y hasta ahijarse de él. A ver, a ver si se convierte en criatura del aire, del agua y, si el caso fuera, del fuego. Allá, en su último fondo, el ser humano que tanto se reclama de la tierra no quiere ser descendiente sólo del Adán terrestre. (Zambrano, 2018, p. 266)

Encaminando su reflexión hacia la ensoñación desde la voracidad humana, en clara alusión a Schopenhauer, Bachelard sentencia: "Hay que sustituir la fórmula general del filósofo: "el mundo es mi representación", por la fórmula: "el mundo es mi apetito"" (1960/1982, p.267). En ese sentido, una metafísica desde la carne bien podría ser desarrollada desde el acto de morder. ¿No creyó divinizarse el ser humano cuando su dios se vio obligado

a convertirse en alimento? ¿Y no fue Hegel quien trasladó la necesidad de lo divino a la historia rescatando el sentir como “subjetividad que la objetividad debe quemar; sacrificio y alimento ofrecido a su “encarnación” terrestre” ? (Zambrano, 1973, p. 217). Volverse del color de lo que come, y, a falta de armas que gratuitamente recibieron los demás animales (veneno, cuernos, espinas, etc.), adquirir la omnipotencia, divinizándose. ¿Y cómo no poner el dedo en la llaga de ese ser que, indigestado ya de lo divino, vuelto vientre que devora todo mientras rueda hacia un futuro, siempre hacia adelante, bajo la mirada gélida de ese ángel del progreso que Benjamin tan bien nos describía? ¿Qué límites hemos de hallar para esa especie de depredador convertido en amenaza para el útero carnal que le provee el sustento y lo cobija?

Porque la carne devora y es devorada; es su castigo. Y en el hombre establece, ahora ya tan sólo al parecer justificado por la necesidad, su imperio. El hombre, devorador universal de todo, de todo lo que puede, animales y plantas, la tierra misma, a la que devora arrasándola, de otro hombre, de sí mismo hasta su total combustión, hasta el suicidio. (Zambrano, 2018, p. 266)

Una mirada genealógica a la historia demuestra que esta no ha logrado abrirse paso sin el sacrificio de la carne. Lo confirmó ampliamente Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, enfatizando el rol nihilista de la religión judeocristiana en lo que él denomina la inversión de los valores, que favorecieron la institucionalización del nihilismo negativo en Occidente, esto es, la negación de la vida en su expresión dionisiaca. En efecto, la religión, bajo la guía sacerdotal, ha sido maestra en el sometimiento de la carne (Nietzsche, 1887/1972)⁵⁵. Emergen imágenes, plasmadas en la pintura en el contexto de la Contrarreforma, por ejemplo, de monjes y monjas de pie y mirando con severidad al espectador. Desde su caverna solitaria, a la luz de una vela y sin más compañía que un cráneo en su desnudez absoluta, el asceta parece demostrar su victoria anticipada. Y ahí está de pie junto al trofeo, el preciado bien del enemigo al que ha logrado arrancar el velo engañoso. Así alcanza la virtud el espíritu ascético, salvándose de la medusa; a fuerza de jaculatorias, disciplinas y cilicios, se obliga a recordar a diario ser portador de un alma, pero también de un cuerpo pecador. Y sin

⁵⁵ Véase también: Cruz, 2005, Capítulo 2.

embargo, tras esa palidez monjil, aunque humillada, la carne no cesa en su latir. Bajo esa tensión entre la elevación celestial y el descenso hacia el polvo de que está hecha, la muestra Caravaggio en sus pinturas. A esta ascética nihilista parece referirse María Zambrano:

Y es débil, se ha dicho desde siempre, la carne. Cae en la tristeza que luego ofrece como enigmática, o al menos ambigua, respuesta, a quien la ha sumido en tristeza sin darle nada de lo que a ella conviene, y exigiéndole un algo que ella no puede dar. Triste como la tierra llana sin sembrar, la simple tierra con la que tanto parentesco ofrece. (Zambrano, 2018, p. 267)

Nietzsche acusa en el proceso de formación de la conciencia una instancia de dominación, producto de la labor sacerdotal. El sacerdote, figura del nihilismo negativo, logra instalar en el interior del sujeto la moral de la culpa-castigo frente a lo divino, sumando así un nuevo elemento a la obligación de recordar los compromisos adquiridos con la colectividad. Podríamos añadir que el cristianismo consigue así un nuevo sujeto (‘hombre nuevo’ le llamó San Pablo) en cuyo interior se libra una imparable batalla entre dos antagonistas: la conciencia, sede de la voz divina, y la carne devenida en cuerpo con atributos como: receptáculo de una mancha original, materia que ha de ser sometida y redimida a través del método ascético liberador, emparentado con el racionalismo. De esto último nos advirtió Kierkegaard al subrayar la interdependencia entre teología y filosofía, contraponiendo, bajo la figura de Abraham, un modo de comprensión alejado de lo considerado tradicionalmente como racional (Kierkegaard, 1843/ 2010).

Es esta herencia sacerdotal nutrida de platonismo la que, según Nietzsche, lleva la historia occidental en su inconsciente, una lucha que María Zambrano ilustra por medio del conflicto entre filosofía y poesía. En el texto que venimos comentando, ella añade la subjetividad expresada en el “Yo” cuyo imperio se consolida sobre el sometimiento del cuerpo, contra el peso carnal que lo vuelca a la tierra, indiferente a la llamada que entre latidos aquel parece susurrarle: acepta que eres polvo.

Y todo ello le sucede a la carne porque es corruptible. Y entonces el ser humano desde su «Yo» la identifica con la corrupción misma que le cerca. Porque sucede que el humano «Yo» cualifica a todo aquello que discierne, y todo aquello

que lo envuelve se le aparece como una atadura, y más aún la carne, la condición carnal conviene más decir en este momento, de la que también quisiera huir, como quiere huir de ella cuando presiente el inexorable sacrificio, o cuando sin más se la fustiga o se la adelanta su corruptibilidad en el reino llamado del placer y de los caprichos de la imaginación. (Zambrano, 2018, p. 267)

Si para Nietzsche la moral cristiana representa la negación de la vida o lo que, sumado al asceta intelectual racionalista, equivaldría a uno de los extremos de la irracionalidad según Ortega; para María Zambrano, el peligro de la desmesura sería la ruptura del equilibrio entre la vida y la muerte que parece contener la carne en sí misma. Llevando más lejos la irracionalidad representada en la figura de don Juan, espacio-tiempo-conciencia aparece en Zambrano desde la carne en su negatividad, señalando el peligro que representa la avidez desmesurada del ser humano a la que hemos hecho alusión líneas arriba, poniendo especial énfasis en el divorcio con el mundo radicalizado desde la modernidad. El divorcio entre el ser humano y el mundo conlleva desarraigo, el autoexilio de la conciencia hacia una espaciotemporalidad que se ha volcado en neurosis.

¿Dónde se ha de hallar el justo medio que salve de la huida a los trasmundos o de la inmersión en abismos de irracionalidad, esa neurosis de gastar sin medida hasta el auto aniquilamiento? ¿De qué manera la carne ha de ejercer una función mediadora hacia una equilibrada relación entre el cuerpo y el intelecto, entre el cuerpo y aquello que lo sostiene, ese hálito vital que parece brotarle de las profundidades que elude?

4.3. Visiones antagónicas desde la carne y el tiempo. Job y Don Juan

En *El hombre y lo divino*, María Zambrano sostiene que el delirio, expresión primera del terror, cesó cuando el ser humano hubo atrapado las miradas que, sin dejarse ver, pesaban sobre él, otorgándoles un nombre, lo divino. Por el pacto, se logra un territorio propio, aplacando con carne sacrificial la avidez de aquello nombrado. Se salva el humano del temblor de que su carne sea devorada, adquiriendo algo para sí, la razón que le otorga un poder sobre su cuerpo, así como la soledad que la conciencia de la individuación conlleva⁵⁶. De ahí que la protesta de Job se ubique en el escenario donde hay una fuerza hecha visible e identificada bajo un nombre, un Tú al que pedir razones. Esta misma situación puede ser advertida en las consultas a Apolo por medio de sus oráculos (Zambrano, 1973, p. 35).

Siguiendo la pista de la carne mediadora entre la vida y la muerte podríamos acotar que, el acto del nacimiento parece estar marcado por el llanto como expresión primera de una carne que, extrañada, se abre a la luz del mundo; extrañamiento que será pronto rebajado por el seno mediador que le ofrece el primer nutriente en ese inaugural escenario al que ha sido arrojada. La felicidad de morder nos permite entrar en el mundo, conquistarlo, piensa Bachelard (1960/1982, p. 267). Pero, antes está el llanto. Y quizá convenga

⁵⁶ Sin referirse directamente a Mircea Eliade, María Zambrano, responderá a los motivos de la perplejidad, que el autor desarrolla en su análisis de las religiones. De acuerdo con Cammarano, dicho estudio sería, para Zambrano, insuficiente por estar reducido al ámbito puramente psicológico. Procurando una mayor amplitud al tema de la religiosidad, ella corregiría la idea de soledad como estado inicial ubicando la plenitud asediante, excesiva, como estado del que el ser humano necesita librarse. El concepto de realidad sería así el resultado tardío de una *sustracción*. El hombre primitivo carecía de un 'espacio vital', el que se daría recién con la aparición de un dios, un hecho tranquilizador que facilitaría el encuentro del ser humano consigo mismo. En respuesta a Eliade y otros autores que también Zambrano lee (Roger Mauss, Rudolf Otto, E. Cornford, Levy-Bruhl), lo profano sería la antítesis de lo divino, pero como resultado de la delimitación de esto último. También Roger Caillois, desde su antropología negativa, iría en esa línea. Valga mencionar que, según el testimonio de Jesús Moreno Sanz, Zambrano entra en contacto con el autor francés (amigo de Bachelard) por medio de Albert Camus. Entre idas y venidas debido al deseo de ella de publicar su obra en Francia, se define el título de su libro como *El hombre y lo divino*, siguiendo el eco de la obra de Caillois (*El hombre y lo sagrado*, 1939), en combinación con el título del libro de Mauss (*Lo sagrado y lo profano*). Probablemente (esto es deducción nuestra dado que Moreno Sanz no lo menciona), en contraste también con el libro de Eliade, que lleva el mismo título que el de Mauss). Se decidió por *El hombre y lo divino* y no por *Ausencia*, como encarecidamente le había sugerido Camus. Véase: Cammarano (2004); Moreno Sanz (2004).

preguntarnos si no sería este un indicador de que el terror primero surge ante la obligación de resistir, que es intrínsecamente la vida, y no frente a la muerte.

María Zambrano afirma, en efecto, que “viene el terror, como todo lo primario, desde el sueño, en el sueño mismo originario del hombre que se ve y se siente envuelto en la carne corruptible, antes aún que por la ineluctable muerte” (Zambrano, 2018, p. 265). Pone así a la carne como asidero vulnerable al que se enfrenta el primer despertar del ser en el tiempo. Aludiendo a la moral estoica como máscara de la impavidez racionalista, Zambrano acota que incluso el llamado terror de la muerte sería, antes que por esta o por el hecho de estar ante esta, el terror de la des-encarnación (2018, p. 264). El nacimiento es el punto primero de una aparente recta que ha de seguir su curso bajo el Tiempo —escrito así por Zambrano, rememorándonos la filosofía presocrática— en su papel de juez invencible. Así, sería la carne, bajo el imperio de esa divinidad, la que clama, pide cuentas, hablar, aunque solo sea por una vez o, por el contrario, se lanza con avidez propia de ave de rapiña a la caza, huyendo al futuro como queriendo olvidar ese su primer llanto. Y he aquí las dos figuras antitéticas: Job y Don Juan.

Clama Job a su Señor, y Don Juan Tenorio desafía a la muerte y a su desconocido dios, el Tiempo. Como juguete del tiempo por esencia se siente Don Juan. Y le responde con el ahora, con el instante de su triunfo sobre la mujer huyendo del terror de este dios implacable y desconocido. Con impavidez ante el dios Tiempo, Don Juan no hubiera vertido su vida, y su ser sobre todo, en cazar a la mujer, cazándose a sí mismo al par. Job tenía un Señor a quien pedir cuentas, aunque sólo fuese por un instante —«he hablado una vez...» Y este hablar una vez, o una vez por todas, salva del terror, aunque no se llegue a la evidencia que Job obtuvo de que su palabra única, solitaria, fuese escuchada. Hablar una vez por todas es hablar por encima del tiempo, saliéndose de su envoltura. (Zambrano, 2018, p. 265)

Postulando una vida transmundana, la tradición judeocristiana ha interpretado el relato de Job desde la perspectiva de la justicia y el perdón. María Zambrano, lectora asidua de Unamuno, muestra sin embargo las demandas de Job como apología de la carne, como rebeldía frente a la des-encarnación; la privación definitiva de un espacio propio ganado. Así

pues, al sentimiento de sufrir injusticias, ella añade, en *El hombre y lo divino*, dos elementos: el nacimiento impuro y la muerte cierta (Zambrano, 1973, p.395). De cara a ese desgaje ocurrido con el nacimiento y del destino último como desenlace, entre la nostalgia y la esperanza, se abriría el agujero de la angustia que bien puede explicitarse de la siguiente manera: ¿Para qué ha de servir un alma pura si ha sido despojada del esplendor de la carne? ¿Para qué el deseo de una vida eterna si se ha de prescindir de aquella envoltura palpitante? Y la queja de la humanidad en Job parece hallar cauce en las palabras de Unamuno.

¿Materialismo? ¿Materialismo decís? Sin duda; pero es que nuestro espíritu es también alguna especie de materia o no es nada. Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia. Si, acaso esto merece el nombre de materialismo, y si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos allende la muerte, mirándome con su cielo a los ojos cuando se me vayan estos a apagar para siempre. ¿Que me engaño? ¡No me habléis de engaño y dejadme vivir! (Unamuno, 1976, p. 52)

Seres envueltos en la tensión de carne y tiempo. El ser humano como proyecto a tejerse en la discontinuidad de la carne, su bastión, bajo el tiempo como horizonte que va imponiendo su dominio no sin la resistencia del ser que anhela saltar más allá de sí, “más allá de su carne, queriendo destruirla y a la vez llevársela consigo. Y queriendo llevarse consigo también su tiempo” (Zambrano, 2018, p. 265). Desde esa arena movediza, la finitud, es posible comprender por qué la carne es la sede del terror, así como su última resistencia.

Soledad y hartura son dos términos relacionados en el análisis de Zambrano sobre la cultura occidental. En nuestra época, se dirá que la libertad pasa por la exaltación del individuo a través de su cuerpo, su des-ocultación, incluso en la mostración sin pudor de materia o fluidos corporales, que han sido históricamente señas de opresión. Sin embargo, ¿no será que, en el fondo de la exaltación, derivada en obsesión por una *transparencia* que anule definitivamente la zozobra que produce lo velado, permanece impasible la ascética humilladora de la carne? ¿No sigue la carne siendo el campo de batalla de nuevos *en sí*? ¿No se la exalta conforme a ideales de belleza cuyas proporciones responden a una ética de

productividad, sujeta a los excesos del consumo y del descarte, y que ve en el sacrificio un camino ascético hacia el progreso personal, social, cultural? María Zambrano parece haberse anticipado a la idea de auto-explotación sobre la que versan actualmente importantes publicaciones.

Y es objeto de menosprecio casi constante, ya que constantemente, infatigablemente se le pide que no se fatigue y que resplandezca, y cuando obedece se la nadifica. Pues que su hermosura no puede exceder al número y al peso, a las leyes del universo terrestre y corpóreo que rigen todos los cuerpos que en la tierra y desde ella se nos aparecen. (Zambrano, 2018, p. 267)⁵⁷.

Sloterdijk afirma, decíamos al comienzo, que la muerte de Dios podía evidenciarse en el sentimiento de orfandad en que ha quedado el ser humano desde la modernidad. Despojado de las envolturas que lo sostenían aparecía este como “una pepita sin cáscara” en búsqueda de nuevas prótesis. María Zambrano apuntaba ya a la extensión de la dominación del “Yo” en términos de suicidio. El terror es adherido a la carne como una envoltura; bajo la figura de la caza de la verdad, obtenemos la otra cara de Don Juan Tenorio. El “Yo” , abismado en el cuerpo, “se yergue como un puro terror” desde una supuesta “claridad invulnerable” , creando nuevos abismos en esa su huida hacia el futuro.

Se suicida en verdad, y al erguirse no puede sino en el mejor de los casos, mantenerse así, envuelto en terror; en un terror que ya tomará el carácter de envoltura que sustituye a su propia carne. Se ha desencarnado. Su carne ya no lo acompaña. Un muro infranqueable le separará de todo comercio verdadero con la vida, con los seres vivientes, con todo lo inmediato. La inmediatez de los sentidos y de la sensibilidad toda, está como enterrada, o anda lejos, como si no fuera suya. (Zambrano, 2018, pp. 267-268)

Podemos volver entonces a la carne mediadora como sede de significaciones que han terminado fracturando la relación del ser humano consigo mismo. Job, adherido a su carne llagada, ofrece resistencia. A diferencia de este tipo de humano, representado en Job,

⁵⁷ Sobre auto-explotación puede consultarse el libro de Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (2012).

al que constantemente vuelve Zambrano en sus obras, el contemporáneo es visto por ella como un ser impotente; el trágico protagonista de las obras de Kafka, que sintomáticamente parece esgrimir un ejemplo claro de la producción de monstruos que facilita la razón dormida, como sentenció Goya. En esa línea, Zambrano ofrece lo que parece ser una descripción de la sociedad contemporánea:

La obra de Kafka se nos presenta toda entera como un sueño. Y como en sueños lo más decisivo actúa, aquí en este sueño del Castillo, ocultándose, regulando desde la raíz en modo matemático el contrasentido. El protagonista viene de un lugar que era el suyo, pero ya sin nombre. Le ha quedado su profesión —establecer medidas, límites para las construcciones—. Y son las construcciones que encuentra las que le dan impresión de familiaridad. Se ha quedado adjudicado enteramente a su oficio: él es el agrimensor que fue llamado. Mas ni esto le es reconocido. Él es ahora un antiguo ayudante; su oficio no le sostiene, antes bien le libra a no se sabe qué potencia alienadora. O bien, está siguiendo la suerte de quien ha perdido su nombre. K. no es ya un alguien. Es un individuo, sí, su soledad da testimonio, aunque una última soledad le esté vedada y su situación sea la de estar aludido constantemente y nunca nombrado ni por sí mismo por su nombre. Su inferioridad no parece celar ningún secreto, ni tan siquiera aquel que se siente alentar en los personajes de novela que aparecen de incógnito o, en la vida real, en quienes han perdido la memoria o han cambiado país o clase social. (Zambrano, 1986, p. 127)

Mas la impotencia sería paradójicamente consecuencia de la internalización de lo divino en pos de una omnipotencia que ha borrado la realidad en su acepción de delimitación de espacios, lo divino y lo profano. Así, la muerte de Dios implicaría la absorción de la realidad entera. Resultado de esto será la suspensión en un vacío sin horizonte. El horizonte ha sido posible gracias a la pregunta, a la demanda de razones. Hoy aparece un tipo de humanidad incapaz de ofrecer resistencia ante el nuevo ídolo, incapaz de cuestionar la historia, de llamarse a razones a través de ella. Divinización de la historia es divinización del ser humano, tal será el fundamento de las filosofías de Comte y de Marx. Late en el

siguiente fragmento la idea bachelardiana del vientre y del mundo como apetito, aunque en la versión de una depredación en viciosa circularidad.

La deificación que arrastra por fuerza la limitación humana —la impotencia de ser Dios— provoca, hace que lo divino se configure en ídolo insaciable, a través del cual el hombre —sin saberlo— devora su propia vida; destruye él mismo su existencia. Ante lo divino “verdadero” , el hombre se detiene, espera, inquiere, razona. Ante lo divino extraído de su propia sustancia, queda inerme. Porque es su propia impotencia de ser Dios la que se le presenta y representa, objetivada bajo un nombre que designa tan sólo la realidad que él no puede eludir. Viene a caer así en un juego sin escape de fatalidades, de las que en su obstinación no encuentra salida. (Zambrano, 1973, pp. 23-24)

El delirio expresado en frenesí es descrito por Zambrano, en clara alusión al siglo XX e implícitamente a las corrientes libertarias, así como al poder político devenido dominación, como escenario facilitador de dormitivos y hasta de elementos destructivos, envenenando en su “prometido” , la juventud, su propia posibilidad de futuro (2018, p. 269). Podemos contextualizar esta problemática bajo la denominación de exilio metafísico del sujeto, que aparece abordado ya en dos de sus primeras obras, *Horizonte del liberalismo* y *Los intelectuales en el drama de España*, tal como precisa Gómez (2018, p. 33). El carácter político del exilio metafísico parece confluir con el teológico en tanto, bajo la idea de “muerte de Dios” , María Zambrano analizará, en *La agonía de Europa* (1945), el problema de las ideologías totalitarias a lo largo de todo el continente. Esto es visto por ella como un síntoma del desplazamiento de lo divino en favor del ser humano como centro con la consiguiente inhibición del sentimiento religioso, así como el hermetismo de las entrañas. La revelación de lo divino ya no tiene lugar allí, y el ser humano pierde su religación con el mundo (Gómez, 2018, p.52). La fe institucionalizada se convierte en mecanismo de dominación.

Otra variante del exilio metafísico, la epistemológica, parece vislumbrarse en su ensayo “Un descenso a los infiernos” . Comentando *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, un libro al que califica de filosofía ofrecida poéticamente, Zambrano vuelve sobre la profunda soledad que, desde el renacimiento, ha ido agudizándose en los vaivenes del

pensamiento y la acción. Las consecuencias se dejarían ver en el infierno actual donde el ser humano juega en sí mismo el rol de perseguidor y víctima o de cazador cazado. En ese contexto, la misma filosofía parece haber perdido el horizonte.

Persecución que se inicia en el ámbito del conocer y que ha desembocado en la acción, hasta culminar en esa pasión persecutoria que ocupa casi por completo el escenario de nuestra época. No es necesario hoy ningún agente que dirija este infierno creado por el hombre en su angustiosa persecución de sí mismo, para tenerse al fin entre sus manos, por saber quien es, sin intermediario de idea, ni de imagen alguna. De allí que el “a priori” del pensamiento haya sido abandonado por la Filosofía misma, que hoy pretende no partir de supuesto alguno, sino de la radical angustia del ser humano en la soledad. (Zambrano, 2008, p. 84)

En *Filosofía y poesía*, dejaba entrever ya este malestar, evocándonos entre líneas a Epicuro en su sentencia respecto a la banalidad de una filosofía que nada dice al ser humano (Zambrano, 1996, p. 24). María Zambrano y Gaston Bachelard adoptan una posición crítica frente a la filosofía contemporánea; lo hemos ido mostrando a lo largo de este texto. Añadimos aquí la tendencia filosófica hacia el repliegue en la angustia y soledad como punto de partida y de llegada⁵⁸. En lugar de la angustia pondrán ellos el acento en la relación placentera como primer plano del ser, que será la vía hacia la ensoñación poética como

⁵⁸ A propósito de la publicación de *El hombre y lo divino* en Francia, a lo que nos hemos referido líneas arriba, Jesús Moreno Sanz menciona a Emil Cioran, René Char, Roger Caillois y Albert Camus. Destaca la admiración profesada hacia Zambrano y, por parte de Camus, las coincidencias reconocidas por él mismo entre su obra y la de ella, aunque desde un contexto no religioso. Comenta:

“Siendo, además, que su sentido de lo Santo es muy “griego”, no es extraño que los ensayos sobre los dioses griegos de Zambrano le pareciesen a Camus “verdaderos y profundos”. Y, además, si Camus afirmó no encontrarse entre los que hayan su paz en Dios, tampoco la encuentra en “la historia”, como dice en *El hombre rebelde*—acabado de corregir justo en el momento en que escribe las dos primeras cartas, y publicado inmediatamente después de la segunda, en octubre de 1951—, pese a lo cual puede vivir de un “extraño amor” y una “extraña alegría”. Sí, Camus hubo de comprender muy bien a Zambrano, y quizá sentir, con sus “verdaderos y profundos” ensayos, ciertos extraños amor y alegría, y hasta seguramente cierta paz. Máxime, si consideramos que aparte del diálogo recíproco que Camus propugna entre incrédulos y creyentes, su visión del Jesús frustré, como él lo denomina, hubo de conmoverse con algunos pasajes claves al respecto de Zambrano (Moreno Sanz, 2004b).

Pese a la admiración declarada también por María Zambrano hacia Camus, según testimonia Moreno Sanz, no dejará de ver en el pensamiento del escritor argelino “algo profundamente malogrado”. (Moreno Sanz, 2004, p. 313) ¿Pensaba lo mismo de Emil Cioran y de René Char?

paliativo de una soledad radical dada en segundo lugar. “La existencia histórica comienza a partir de una unidad que se pierde” (Zambrano, 1989, p. 29). En ese sentido, primero fue la *casa*, luego el arrojado, y sería ese *primer lugar* el punto de salvación para el ser humano que la nueva razón ha de cultivar. Y cerrar el círculo. De ahí el carácter femenino de la ensoñación que daría al logos poético su lugar dentro de un relativismo positivo, no escéptico. El optimismo de Bachelard es tal que, en sus obras poéticas, más que a la polémica, se orienta a la alegría del soñador, soñador de palabras y de imágenes. Había dejado bosquejos de ello, tal como hemos dejado escrito en el capítulo anterior, al plantearse la posibilidad de una metafísica desde el contexto de la relatividad, preguntándose si debe el filósofo convertirse en poeta al quedar delimitado el campo de la ciencia. Aquí, una expresión que bien puede sintetizar una de sus últimas obras: “¿Cómo decir, ante todas las ofrendas que el mundo ofrece al hombre, que el hombre es rechazado del mundo y primero arrojado al mundo?” (Bachelard, 1960/1982, p. 268). Y cómo no leer desde lo enigmático la cuestión planteada por Zambrano:

Y es que la condición originaria, la inocencia primera, por algo, se nos perdió; al menos, a los llamados protagonistas de la cultura de Occidente. Mas podremos rescatar la inocencia perdida según algunos filósofos, tal como Nietzsche, perdieron la razón, por buscarla. ¿O será el músico, y no el filósofo, el protagonista de la cultura de Occidente? (Zambrano, 1989, p. 52)

En el principio era lo lleno, tal parece ser, para la autora, la expresión a través de la cual puede ser antropológicamente definida la pre-historia. Entrar en la historia implica apertura de una realidad donde la conciencia se identifica a sí misma en un espacio vacío, propio, frente a un Tú como contraparte. Surge una soledad que se irá agudizando como condena a medida que el ser humano se aboque a conquistar más espacio vital del que realmente necesita. En ese sentido, cabe la pregunta por las alternativas de cura. Pues bien, si hemos tomado la idea de carne mediadora como punto de apoyo de la razón mediadora, ha sido porque, en nuestra interpretación, no solo aludiría al objeto-cuerpo sobre el que se han dado y se dan, a través de narrativas diversas, batallas relacionadas con el ser humano y su posición en el mundo, sino porque, dadas las reflexiones ofrecidas por Zambrano en

torno a la carne, parece ser esta la imagen de la medida y del equilibrio. En ese sentido, bien puede servir de guía para la configuración de un ethos mediador entre la realidad circundante y aquello que la traspasa, a lo que nuestros autores denominan las profundidades. Y en línea con la sabiduría epicúrea, María Zambrano pone énfasis en el cuerpo, en lo que sería el requisito inexcusable para mantener su vitalidad o devolverle la salud: elegir un alimento sano, comer lo necesario, perder peso o desinflarse, etc., hasta lograr el equilibrio. Desde esa analogía sibilina parece apuntar al sendero de una razón liberadora.

Y liberarse humanamente es reducirse; ganar espacio, el “espacio vital” , lleno por la inflación de su propio ser. Uno de los efectos de la “deificación” es la toma de posesión de más espacio del que realmente podemos enseñorearnos; desbordar los límites que lo humano tiene; de lo que es guía y ejemplo la limitación que nos impone el tener un cuerpo y estar en él. Reducir lo humano llevará consigo, inexorablemente, dejar sitio a lo divino, en esa forma en que se hace posible que lo divino se insinúe y aparezca como presencia y aun como ausencia que nos devora. (Zambrano, 1973, p. 23)

¿Podrá ser la razón poética una vía para tamaña empresa, la de un individuo *fuerte*? ¿De qué manera? Una nueva carne, rescatada en su singularidad, la que propicia la conciencia de un *aquí y ahora. Espacio-tiempo-conciencia-carne* en el bosquejo que parece sugerirnos María Zambrano, dejando entrever la idea de ritmo, armonía:

Una sensibilidad sin dueño. Necesita ser abrazada, y no con un amor que la abrase, sino ser de nuevo envuelta, arropada, y reducida con ello la sensibilidad a su traicionado oficio de mediadora entre la conciencia y el alma. Pues que la escala de la vida se alza y descende en la mediación entre el centro recóndito e invisible y todas las «envolturas» del ser. La vida envuelve al ser abrazándolo. (Zambrano, 2018, p. 268)

Destacamos así en el despertar de la sensibilidad que concibe Zambrano como tarea urgente para que la neurosis persecutoria cese. Esto ha de constituir una “aventura en las más íntimas capas del ser: acercamiento obscuro, poético, a la raíz del hombre” (Zambrano, 2008, p.84). En cuyo proceso el amor como armonización del ser ha de formar un rol

fundamental. Parece abrirse así hacia una filosofía relacionada con el ritmo. Para María Zambrano, la rivalidad entre la carne y el tiempo —dos enemigos, entre sí y del ser humano— ha de ser amenguada con el reconocimiento del carácter mediador de ambos. Desde la carne como símbolo, parece darnos las claves para entender la dinámica de una recuperación del equilibrio perdido. Es esta la que a través de sus latidos ata al ser a un *aquí y ahora*, no mañana y más allá, que Bachelard afirmaba desde las tesis de Roupnel y a la luz de la relatividad einsteiniana. La salud será producto de una armonización de esa ley dual del terror y del amor que rige la vida que nos envuelve (Zambrano, 2018, p. 270). Y desde esa discontinuidad relativa, la idea del futuro deberá ceder al porvenir como acaecimiento milagroso o dicho en términos cuánticos, en sus intermitencias que enriquecen el ser.

CAPÍTULO 5.- Desde la espaciotemporalidad relativa. La experiencia del instante

Sobre las relaciones establecidas entre María Zambrano y el mundo del pensamiento contemporáneo y del pasado, Jesús Moreno Sanz nos presenta lo que, de acuerdo con la terminología zambraniana, denomina una constelación. Cuenta, además de variadas corrientes, profesores, congéneres y discípulos, aquellos que ejercieron directa o indirectamente un papel de guías y o maestros. Nos interesa destacar aquí un punto que resulta importante para sumar a dicha constelación. Y es que, si bien no hemos encontrado evidencias del conocimiento de las publicaciones de Bachelard por parte de María Zambrano, es posible dar cuenta de la sintonía con lo que Bachelard designó el nuevo espíritu científico. Zambrano demostró vivo interés, llegando a pensar, en línea con las intuiciones de Bachelard, en la necesidad de la reforma del pensamiento filosófico a la luz de la relatividad. En este marco podría interpretarse su explícito deseo, mientras vivía su exilio en Roma entre 1953 y 1964, de experimentar el ideal filosófico de la antigüedad.

Un aspecto crucial al que no se ha atendido mínimamente, o ha sido tergiversado, es su constante arrimo a las teorías físicas contemporáneas —en especial, la relatividad y el principio de indeterminación— y sus conexiones con perspectivas espirituales y místicas. Y ello mucho antes de que el premio Nobel de Física F. Capra realizase su sorprendente incursión por tales constelaciones en su magnífico *El Tao de la física*. Sí recorrió Zambrano parte de ese camino desde sus primeros conocimientos de la relatividad en los finales años veinte, su interés por ella en Morelia, donde preparó un breve curso introductorio al respecto, y su cada vez mayor inmersión en las conexiones de la física y la espiritualidad, ya de la mano del propio Heisenberg y su *Filosofía y Física*, o de J. Gitton y su *Le temps et l' éternité*, de R. Fontescue y sus conexiones entre tiempo, número y átomo, o algunos arrimos lógico-matemáticos como los de Nagel y su estudio sobre la prueba de Gödel, y ello ya en un tiempo en que, como le confiesa a Reyna Rivas, siente de nuevo la necesidad

de retirarse a vivir en una pequeña comunidad de amigos y entre otros estudios profundizar en los conocimientos matemáticos. (Moreno Sanz, 2004a, pp. 227-228)

En una publicación reciente, K. Enquist (2019, pp. 111-117) ofrece una visión panorámica del impacto causado por la nueva ciencia en el mundo de la física y de la filosofía entrado ya el siglo XX. Se reflexiona en torno a las consecuencias de la relatividad y de la física cuántica, tanto para el conocimiento humano como para las concepciones sobre el universo físico. En estos debates aparecen filósofos, matemáticos y físicos, entre ellos: Cassirer Hans Reichenbach, Hermann Weyl y Arthur Eddington. Desde España, J. Ortega y X. Zubiri se sumarán a esta ola, siendo a la vez mediadores en la introducción de las tesis de la relatividad y la física cuántica en su país. Tanto Einstein como Hermann Weyl fueron invitados de Ortega. En 1923, Einstein ofreció una serie de conferencias en España, ejerciendo el filósofo madrileño de intérprete. En 1923 arribó Weyl con el mismo fin. Producto de estos vínculos, la esposa del matemático alemán, Helene Weyl, se convertirá en la traductora alemana oficial de las obras de Ortega.

Por otra parte, junto con los astrofísicos Arthur Eddington y Hans Reichenbach, Einstein y Hermann Weyl realizaron varias publicaciones en la Revista de Occidente y en la editorial Calpe, dirigidas ambas por Ortega y Gasset. Estas publicaciones se producen en la década de 1920 a 1930. Siguiendo el objetivo que nos ocupa, de estas publicaciones María Zambrano habría tenido conocimiento dado que, por ejemplo, en 1934, publicó uno de sus textos en la Revista de Occidente. Más importante nos parece aún el hecho de que, no obstante ocurrir estos acontecimientos mientras ella estaba fuera de España, Zambrano habría tenido conocimiento de las discusiones acerca de la relatividad por medio del libro de Ortega, *El tema de nuestro tiempo* (1923), además de, a confesión de la misma autora, haber leído toda la serie de la Revista de Occidente durante su ejercicio como docente en México. Otro detalle importante es la lectura atenta que habría realizado sobre la obra de X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, la que, en efecto, aparece citada especialmente en el texto sobre los pitagóricos.

Por último, destacamos un detalle que nos parece importante, ya sea por coincidencias o constelaciones. Concretamente porque nos sitúa en el accidentado

encuentro entre Einstein y Bergson, aunque para conceder a Einstein la preocupación por una razón más amplia en el campo filosófico o espiritual. Y es que, según refiere Enquist, Einstein y Erwin Schrödinger habrían animado al filósofo español, durante la estadía de este en Berlín, a intentar una filosofía a la luz de la física cuántica. Resultado de ello sería el libro *Naturaleza, Historia, Dios*, que servirá de guía a María Zambrano en sus reflexiones sobre los pitagóricos, así como sus intuiciones sobre el espacio y el tiempo en la nueva razón a la luz de la relatividad. Enquist da cuenta de las relaciones establecidas entre el cosmos pitagórico y la teoría de la relatividad que pueden ser advertidas en el ensayo “La condenación de los pitagóricos” . En este texto, María Zambrano reivindicaría, frente a la refutación aristotélica, la estructura matemática del cosmos pitagórico, rescatando al mismo tiempo la noción pitagórica del alma. Un universo de números y ritmos, y un alma que transita. Este universo pitagórico habría resucitado dentro de la nueva física obligando al ser humano a reconsiderar su propio ser. Asimismo, en *Notas de un método* (1989), la filósofa española, aludiría al tiempo en su relatividad y a las consecuencias negativas para el sujeto de no aceptar esta nueva perspectiva temporal (Enquist, 2019, p. 108). Enquist presenta un extracto de un manuscrito de 1954 en el que Zambrano plasmó sus intuiciones sobre las aportaciones de la relatividad al tema de la libertad humana:

Libertad y temporalidad: la relatividad. La teoría de la relatividad podría ser la teoría de la libertad humana. Véase si es posible concebir la libertad humana a imagen y semejanza de la relatividad. (Y si esto es así no estaría mal decirlo). (M-462:0276, citado por Enquist, p.108)

Respecto al tema de la libertad en el contexto de la nueva ciencia, Bachelard había reflexionado ya en 1935 en *La intuición del instante*. Si bien no hemos encontrado pruebas del conocimiento de la obra del filósofo francés por parte de Zambrano, arribando al final de nuestra investigación, consideramos sin embargo que es posible establecer coordenadas entre ambos autores, no solo en la preocupación por una razón poética, sino en tanto que el vínculo de esta nueva razón tendría una raíz compartida desde el campo de la relatividad. En este contexto hemos de situar las intuiciones acerca de un nuevo ethos donde la libertad implicaría progreso del ser desde la discontinuidad, así como la afirmación de la voluntad

desde la afectividad. En ese sentido, la simpatía será un eje importante en la construcción de la experiencia racio-poética del ser. Pondremos especial acento en *La intuición del instante* y *La poética del espacio*, situando las alusiones a experiencias del instante en perspectiva de *Notas de un método* y *Claros del bosque*.

5.1. Un lenguaje de la discontinuidad. Pinceladas sobre el instante como duración-riqueza

Mercedes Gómez sostiene que *Claros del bosque* tiene un carácter ambivalente en el conjunto de la obra de María Zambrano. Primero, porque mantiene el hilo temático con respecto a sus escritos anteriores acerca de la necesidad de hacer visible lo que permanece oculto en el ser humano. El propósito sería establecer una sintonía con “el origen sagrado de la vida” . Segundo, porque, respecto al estilo expositivo, constituye una ruptura con sus textos precedentes, dado que pondría en marcha lo que propiamente denomina “razón poética” , la cual tiene en el símbolo y la metáfora los medios de expresión del pensamiento, dotando a la obra de un cierto hermetismo. En ese escenario, la intención fundamental que preside la obra sería la de transmitir “vivencias extáticas, súbitas y discontinuas alcanzadas en esos instantes privilegiados en los que se produce una mostración del ser” (Gómez, 2018, p. 66).

Distinguiendo la continuidad como método propio de la ciencia, María Zambrano nos orienta hacia un *novum* en el cual aparecen unificados el conocimiento y la vida. En ese sentido, como reconoce Chantal Maillard, aparecen ecos de la *Lichtung* heideggeriana en el claro como “lugar de aparición hacia el cual la razón-poética pretende conducir al hombre” ; lugar abierto que posibilita el juego de la luz y de las sombras (Maillard, 1992, págs. 140,142). En efecto, el texto comienza con la alusión directa al claro como espacio de visibilidad y, al mismo tiempo, de no-lugar por no haber un camino a seguir para llegar hasta un centro. Un templo designa un centro. Un claro, por el contrario, aparece como un acontecer íntimo, una apertura fortuita, sin humano esfuerzo, una gracia inesperada que sumerge al ser en una espaciotemporalidad ajena al curso normal de los acontecimientos.

Algún pájaro avisa y llama a ir hasta donde vaya marcando su voz. Y se la obedece; luego no se encuentra nada, nada que no sea un lugar intacto que parece haberse abierto en ese solo instante y que nunca más se dará así. No hay que buscarlo. No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros del bosque: no hay que ir a buscarlos, ni tampoco a buscar nada de ellos. Nada determinado, prefigurado, consabido. Y la analogía del claro con el templo puede desviar la atención. (Zambrano, 2018, p. 121)

El desfile de símbolos y metáforas a lo largo del texto nos remite, tal como corrobora Gómez, a la tradición mitológica griega y a la mística. A esta última corresponderían: el centro, el punto, la llama, el corazón, la noche oscura, la cruz, metáforas presentes en los escritos de San Juan de la Cruz y Miguel de Molinos, destacando el *modus loquendi* en su apelación al oxímoron, paradoja y antítesis, recursos propios del lenguaje místico. De la mitología griega podemos destacar: Medusa, Apolo, Atenea, la cicuta, la Luna (Gómez, 2018, p. 65).

En relación con la Medusa y Atenea, hemos desarrollado la idea de carne mediadora como vía hacia la comprensión de la razón poética en su sentido más profundo, de equilibrio, sostén y apertura hacia una visión desde las profundidades. En ese sentido aparecía la imagen de lo eterno femenino a lo que, a través de la idea de la ensoñación, llegaba también Gaston Bachelard basándose en la diferencia —alma/espíritu— establecida por Jung. Añadimos a lo anterior las referencias que hemos dejado ya a lo largo de este escrito respecto a otras fuentes que alimentan en ambos pensadores la idea de razón poética: las nociones de la alquimia, la cabalística judía, y la teosofía como síntesis de la esencia de las tradiciones religiosas, que alcanzó a Europa a través del Círculo de Eranos. Destacado colaborador del Círculo, Jung nutre sus tesis psicoanalíticas de toda esa vertiente de tendencias renovadoras, así como de sus investigaciones sobre la vida y tradiciones de tribus de la selva africana y del continente americano. El énfasis en el olvido de un tipo de sensibilidad por efecto de la civilización, conservada aún en dichas tribus y, en esa misma medida, la posibilidad de volver a hacer memoria gracias a la raigambre inconsciente arquetípica atraviesa su obra (Jung, 1964/1995, p. 32). Jung será una fuente importante para

Zambrano y Bachelard en la elaboración de una razón poética cuyas connotaciones remiten, entre otros aportes, a lo que Jung designa como inconsciente colectivo, que Bachelard expresamente valora como aportes de una psicología completa (Bachelard, 1988, pp. 108-109). Más aún, a la necesidad de un tercero mediador en las divergencias fundamentales masculino-femenino, que reposa en el fondo de las oposiciones oriente-occidente, suprarracional e infinita-logos racional y de-finido, tal como lo explica A. Ortiz-Osés (Jung et al., 2004, pp.5-8).

El recurso a un lenguaje emparentado con la mística, sin embargo, no haría de *Claros del bosque* un texto poético de categoría mística. Siguiendo a Bundgard, Gómez distingue entre lenguaje poetizante y poesía mística para clasificar la obra, dado su acento lírico, dentro de lo poetizante. Más aún debido al objetivo pedagógico de Zambrano de explicar dichas imágenes y símbolos, tal como lo hiciera san Juan de la Cruz respecto de su poesía. La poesía mística, por el contrario, indica Gómez, buscaría hacer sentir a través de sus recursos “el silencio como máxima resistencia de la palabra a nombrar lo inefable” Habría, pues, que leer la obra a la luz de una cierta pedagogía guiada por la intención de comunicar poéticamente la experiencia vital (Gómez, 2018, p. 67).

La intención de comunicar puede ser advertida también en *Notas de un método* cuyo estilo muy afín a la prosa poética nos obliga a una lectura reposada. Quizá para esta obra como para *Claros del bosque* convenga lo que Lescure sugería respecto a la poética bachelardiana: una lectura desde la discontinuidad. En el contexto de lo fragmentario, la lectura de los textos mencionados nos conduce hacia una suerte de laberinto forjado por puntos que no marcan una dirección, sino que invitan al espíritu a una aventura, a transitar entre claroscuros en un tiempo distinto al que restringe nuestra vida en la superficie, esto último explícitamente asignado por Bachelard a la razón diurna.

En ese sentido parecen ir las dos advertencias que encontramos al comienzo del escrito. En primer lugar, Zambrano manifiesta su resistencia a la consideración de su obra como un libro en su acepción típica, es decir, circunscrito a una direccionalidad consumada en “un final, conclusión o conclusiones resumibles en doctrina” (Zambrano, 1989, p. 11). Por el contrario, recalca la idea de la transmisión de un pensamiento inconcluso, inacabado,

del que el libro sería solo mediador; mediador de una experiencia donde ocurra la unidad anhelada de vida y pensamiento:

Se trataría, pues, de hacer posible la experiencia del ser propio del hombre, el fluir de la experiencia, ya que la experiencia, una vez abierta su posibilidad, fluye inagotable, como la unidad cada vez más íntima y lograda de vida y pensamiento. Y así, señalar las condiciones de la manifestación posible y necesaria de la experiencia inagotable, no puede engendrar la pretensión de un pensamiento que se cierra y acaba en sí mismo. (1989, p. 11)

En segundo lugar, a tono con un pensamiento inacabado, el título *Notas de un método*, llevaría en sí mismo el compás propio de las notas musicales. Marca así, Zambrano, el contraste con la idea de anotaciones como fijación de una continuidad, lo que ha determinado la historia de occidente, siendo a su vez su gran obstáculo. Distingue además entre el pensamiento sistematizado, que impone un ritmo cerrado en sí mismo, y la melodía surgida por el transcurso de las notas musicales en su emergencia. El ritmo se adhiere a la continuidad equivalente a lo conceptual, lo práctico. Separándolas del ritmo establecido cósmicamente como equilibrio —parece referirse a las teorías pitagóricas— la autora menciona las marchas militares y los discursos de Hitler para ejemplificar el carácter infernal del ritmo como imposición que aniquila la libertad en tanto se clausura el espacio de un pensamiento nuevo. La novedad o sorpresa, la revelación, nada de esto es posible en un ritmo cerrado, afirma. El ritmo es enemigo de la libertad y de la vida (p. 12).

Acerca de su libro *L' intuition de l' instant*, Bachelard indica en la introducción que no es conocimiento lo que ha de hallar quien se acerque a esa fuente; que el libro es experiencia compartida de un encuentro en soledad con las intuiciones de Roupnel. En ese sentido, se trataría de una explicitación antes que una explicación, subrayando el eco que aquellas intuiciones despertaron en su espíritu, los impulsos eficaces, así como las novedades que le llevaron a una meditación más profunda sobre los problemas del tiempo y del instante, de la costumbre y de la vida (Bachelard, 1932/1999, p. 8). Esta experiencia hecha visible a través de la palabra alineada a lo poético nos ubica en el umbral de una apertura hacia lo que ya nos hemos referido como fenomenología del alma, en Bachelard, y unidad de

conocimiento y vida, en María Zambrano. Como ella, Bachelard habla también de un conocimiento naciente que, brotando desde la intuición, se evidencia en la experiencia relativa del ser, esto es, desde la discontinuidad de sus renacimientos.

El valor intelectual consiste en mantener activo y vivo ese instante del conocimiento naciente, de hacer de él la fuente sin cesar brotante de nuestra intuición y de trazar, con la historia subjetiva de nuestros errores y de nuestras faltas, el modelo objetivo de una vida mejor y más luminosa. El valor de coherencia de esa acción persistente de una intuición filosófica oculta se siente de principio a fin en la obra de Roupnel. Aunque el autor no nos muestre su origen, no podemos equivocarnos sobre la unidad y la hondura de su intuición. (Bachelard, 1932/1999, p. 8)

En el marco de una nueva concepción del ser desde la discontinuidad, en el capítulo tres, hemos expuesto la interpretación bachelardiana acerca del instante como el aquí-ahora expresado en la unidad de triple esencia: espacio-tiempo-conciencia. Asimismo, la orientación de Bachelard hacia una adaptación del lenguaje de acuerdo con el nuevo espíritu científico. La disposición a torcer el lenguaje, resignificar las palabras, abrirlas a la emergencia de mundos que están a punto de nacer se propone como tarea de la filosofía. Hemos de resaltar que, para Bachelard y Zambrano, el ensanchamiento de la razón en el contexto de la relatividad pasa por la renovación del lenguaje, sacándolo de su convencionalismo raso para rescatar el poder creador y musical de la palabra con miras a un bienestar del ser, que mejor expresado debiéramos poner "respirar bien", que es para lo que estamos hechos, según Bachelard. La razón poética se configura sobre un tipo de expresión diferente al de la ciencia tal como demandaba al separar a esta de la poesía bajo la dialéctica diurno-nocturno. El lenguaje de la poesía tendría su nacimiento en la actividad perceptiva que abre a la ensoñación y, desde ahí, a la palabra capaz de traspasar las contradicciones y que, al comunicarse a través de la escritura, por ejemplo, se exprese en términos de explicitación antes que de transmisión de conocimiento o de explicación de un pensamiento sistemático. En esa línea, destacará María Zambrano la escritura a la que ella atribuye un valor de revelación, de lo que debe ser alumbrado. Así lo expone en *Hacia un saber sobre el alma*.

“Hay cosas que no pueden decirse, y es cierto. Pero esto que no puede decirse es lo que se tiene que escribir” (Zambrano, 2000a, p. 38).

En el capítulo ocho de *La poética del espacio*, Bachelard explora “la consonancia de la inmensidad del mundo y la profundidad del ser íntimo” (p. 168). Destaca la estimulación sensorial en la contemplación de un paisaje, el bosque, un jardín, la noche. Podríamos añadir los cuatro elementos a los que el autor dedica reflexiones desde la ensoñación: el agua, el fuego, la tierra, el aire. Se trata de una experiencia íntima donde ocurre una suerte de disolución del ego o la diferencia entitativa sujeto-objeto, que Bachelard denomina suavización de la dialéctica del yo y del no-yo (Bachelard, 1957/1975, p. 167). Esto es, una operación por la cual la inmensidad del mundo exterior se traslada hacia el interior del ser, viviendo este el instante como ensanchamiento y profundidad en sí mismo.

La inmensidad está en nosotros. Está adherida a una especie de expansión de ser que la vida reprime, que la prudencia detiene, pero que continúa en la soledad. En cuanto estamos inmóviles, estamos en otra parte; soñamos en un mundo inmenso. La inmensidad es el movimiento del hombre inmóvil. La inmensidad es uno de los caracteres dinámicos del ensueño tranquilo. (Bachelard, 1957/1975, p. 164)

Esta sería propiamente la ensoñación, activada por la imaginación, como experiencia de lo ilimitado:

En los ensueños que se apoderan del hombre que medita, los detalles se borran, lo pintoresco se decolora, la hora no suena ya y el espacio se extiende. (1957/1975, p. 167)

Por esta vía se da la recuperación del instante como eternidad, así como el espacio donde se quiebran las contradicciones, quedando enlazados lo ínfimo y lo inmenso, asimiladas las contradicciones agudas: la ortiga blanca con el cielo azul, el guijarro afilado y la onda clara (1957/1975, p. 168). Y más aún, esa suerte de profundidad alcanzada en la experiencia del instante nos redime de la conciencia de exilio, y pareciera al fin unificarse la vida y el pensamiento. Así lo recalca Bachelard, ampliando la idea heideggeriana del arrojamiento hacia una redención en la carne a través de los instantes poéticos. En ese sentido, la

resignación, tanto en María Zambrano como en Gaston Bachelard, no podría constituir una alternativa frente al exilio metafísico del sujeto.

No estamos “lanzados al mundo” puesto que abrimos en cierto modo el mundo al rebasar el mundo visto tal como es, tal como era antes de que soñáramos. Incluso si tenemos conciencia de nuestro ser raquítrico —por la acción misma de una dialéctica brutal— tomamos conciencia de la grandeza. Nos vemos entonces devueltos a una actividad natural de nuestro ser inmensificante. (Bachelard, 1957/1975, p. 164)

María Zambrano dedica la tercera parte de *Notas de un método* a reflexionar acerca del sujeto aprisionado y lejos de sí mismo, hechizado en un tiempo que no le permite respirar. Y lo que pertenece al ritmo en su degeneración parece aplicarse también a la situación del ser enajenado: “Es el absoluto lo que lo mueve sin hacerlo moverse” (1989, p. 68). Sobre este fondo resulta comprensible que Zambrano afirme que hay “un salto que puede ser mortal si el sujeto no acepta la relatividad del tiempo” (p.69). Esta sentencia parece estar enmarcada en la necesidad de la comprensión del tiempo no como castigo, sino como liberación; no como carrera hacia un futuro, un “yendo y viniendo de un absoluto a otro absoluto, en la absoluta, inacabable, locura” (p. 68), sino como apertura a un porvenir que es acaecimiento, agua siempre nueva, que diluye todo absolutismo. Se trataría del tiempo que, a la luz de la relatividad, es comprendido como mediador en armonización con la carne, lo que en *Claros del bosque* Zambrano proyectaba.

Aceptar la relatividad del tiempo supone, pues, comprenderlo en su actividad mediadora entre dos absolutos: “el absoluto que se le da a todo ser humano, y el absoluto que el ser humano lleva en su propia condición; el que se le da, y aquel otro al que recónditamente aspira, aun sin saberlo” (Zambrano, 1989, p. 68). La tensión de esos dos absolutos manifestados como parte de la humana condición en su propia carne, que late movida por la imposibilidad de recordar. Con esta doble imposibilidad parece apuntar María Zambrano a las huellas de una patria prenatal, evocada por la nostalgia, tanto como a la esperanza de volver a ella, recuperando al fin la inocencia en un agua lustral que, de acuerdo con Bachelard, enciende la llama de la imaginación. Una espera vertida por Zambrano en

diaria súplica: “Señor que yo vea mi rostro tal como era antes de que yo naciese”⁵⁹. Allí parece apuntar Bachelard cuando asigna a las ilusiones del espíritu y el corazón la búsqueda de una Siloé en cuyo seno se sueña con la *hora completa*, “la hora en que la relatividad de la conciencia fuera borrada, puesto que la conciencia estaría a la medida exacta del tiempo completo” (Bachelard, 1932/1999, pp. 44-45)⁶⁰.

Tiempo y carne, enemigos entre sí y del ser humano, sostenía Zambrano en *Claros del bosque*, han de converger en una conjunción mediadora entre dos extremos, el no-ser que se rompe con el nacimiento y el no-ser como aquella franja que se abre en el momento justo de la muerte. El tiempo abre a la carne a la discontinuidad, y desde ella la subjetividad forjada bajo la nostalgia y la esperanza, ha de ser guiada hacia el descenso al seno primordial, entre muertes y renacimientos en el mismo seno del tiempo y de la carne. En ese sentido, la

⁵⁹ Esta oración será recomendada por Zambrano a su amigo R. Dieste en una carta enviada el 3 de enero de 1948, confesándole que era una jaculatoria repetida a diario por ella (Moreno Sanz, 2004a, p. 229).

⁶⁰ ¿Por qué Siloé? El título del libro escrito por Gaston Roupnel simboliza, en nuestra interpretación, el carácter que quiere atribuir el autor al instante y que, como venimos exponiendo, sería equivalente a chispa de vida-luz. Es en el Antiguo Testamento donde encontramos varias referencias a Siloé. Se trata de una fuente o estanque cuya historia o reformas son narradas como marco de acontecimientos importantes, explicitando de alguna manera su carácter simbólico asociado con lo salvífico (Nehemías: 3; Isaías: 8). Sin embargo, será en el Nuevo Testamento donde se evidencia el sentido más profundo de Siloé. En Juan, 9:1-12, Jesús cura a un ciego de nacimiento, enviándolo a lavarse a dicha fuente después de haberle untado los ojos con barro y saliva.

La idea que parece recoger Roupnel y, en esa línea también Bachelard, será la de la hora salvífica asociada con un nuevo nacimiento, una nueva visión, pese a las reticencias que expone Roupnel en la introducción a *La nouvelle Siloé* para dejar claro que no se trata de una apología de la fe cristiana. En referencia a su primera obra (*Siloé*), advierte que no hemos de dejarnos engañar por el título, pues no se trata de un libro inspirado en un misticismo cristiano destinado a los creyentes como tampoco a los indiferentes cuyo materialismo sensual hace que vivan como si estuvieran cansados de tener alma y de ser humanos. Puntualiza:

«Mais ceux-là qu'assaillent les doutes et dont l'existence morale est une incessante inquiétude, ceux-là qu'épuise le tourment d'une recherche stérile, ceux-là qui ne peuvent retrouver dans les naïves prières de leur enfance la confiance suffisante pour en étayer la fermeté d'une foi et la dignité d'une vie, ceux-là enfin avec qui je partageais hier encore le pain sans sel et sans levain, le pain du réprouvé, et dont la vie spirituelle est pourtant la nostalgie d'un immense « ailleurs »... pour ceux-là seulement ce livre peut avoir un sens et une efficacité. Puisse-t-il les aider à trouver leur route dans la nuit!» .

[Mas los asaltados por las dudas y cuya existencia moral es una inquietud incesante, los agotados por el tormento de la investigación estéril, los que no pueden encontrar la confianza en las ingenuas oraciones de su infancia, suficiente para sustentar la firmeza de una fe y la dignidad de una vida, aquellos finalmente con los que ayer compartí el pan sin sal y sin levadura, el pan de los réprobos, y cuya vida espiritual es sin embargo la nostalgia de un inmenso “otro lugar” ... para estos sólo este libro puede tener un sentido y un eficacia. ¡Que les ayude a encontrar el camino durante la noche!] (Roupnel, 1945, p. 11).

filosofía será concebida por la autora, desde su esencia socrática, como una preparación para la muerte.

El amor al saber determina una manera de vivir. Porque es ante todo, una manera de morir, de ir hacia la muerte. Estar maduro para la muerte es el estado propio del filósofo. (Zambrano, 1996, p. 57)

¿Será esta la razón por la que Zambrano califica el misticismo de Nietzsche como un "éxtasis malogrado" , expresado en el "delirio del superhombre" ? El 'superhombre' estaría planteado desde un imperativo, un absoluto, el "siempre" , que Bachelard había desechado del nuevo lenguaje. El "siempre" postula un éxtasis inolvidable, de ahí el desencanto del día siguiente, o de las 'horas muertas' , que solo la santidad logra superar o la resignación aceptar por no tener otra alternativa (Zambrano, 1989, p. 69). En un tiempo relativo, el *superhombre* no sería más que un animal olvidadizo, erróneo y, por lo mismo, impelido, contra todo absolutismo, por la necesidad de existir en sus reafirmaciones discontinuas, como discontinuas son las emergencias de las partículas atómicas.

El correr inexorable de los acontecimientos se adentra en el sujeto, que se ve no acosado ni desencantado, sino de acuerdo, pacificado, en disposición de seguir sin este éxtasis inolvidable. Si después de haber probado la suprema felicidad, o el terror indecible, se sigue viviendo sin locura, es por esta humildad reiterada, y nunca buscada, que vence el absolutismo del sujeto. (Zambrano, 1989, p. 69)

Aquí será posible, según Bachelard la introducción de un no-bergsonismo donde la duración se ha de expresar en una riqueza, aunque no desde la continuidad de la *durée*. La duración-extensión ha de ser reemplazada por la duración-riqueza. A través de este cambio cree abrir la posibilidad de dar cuenta de la vida del espíritu en su componente fundamental, las ilusiones antes que las ideas. Una nueva concepción de la verdad empieza a asomar. Y es que, en el nuevo escenario, esta no será sino la ilusión concebida bajo la perspectiva del error.

He aquí entonces que se prepara una concepción de la duración-riqueza, que debe prestar los mismos servicios que la duración-extensión. Puede verse que no

solamente explica los hechos sino también antes que nada las ilusiones; lo que, en términos psicológicos, es de importancia decisiva, pues la vida del espíritu es ilusión antes de ser pensamiento. Comprendemos también que nuestras ilusiones constantes, encontradas sin cesar, no son más que ilusión pura y que al meditar nuestro error nos acercamos a la verdad. La Fontaine tiene razón cuando nos habla de las ilusiones “que jamás se equivocan mintiéndonos siempre” . (Bachelard, 1999, p. 44)

En la introducción a *La poética del espacio*, Bachelard atribuye a Proust el mérito de haber profundizado en el juego de la imaginación en relación con el lenguaje, sacándolo del papel utilitario que Bergson le asignaba. La imaginación, concebida por él como “la potencia mayor de la naturaleza humana” , conduce al enriquecimiento no solo del espíritu en relación con el tiempo, sino al de la misma realidad (Bachelard, 1957/1975, p. 21). En efecto, en Proust podemos encontrar un ejemplo del instante en su emergencia, en el marco de lo que Bachelard denomina duración-riqueza circunscrita al tiempo de la concepción relativista. El instante, ese chispazo atómico surgido de pronto en el sabor de una magdalena, en la cuchara que choca con el plato y el martillo que golpea la rueda. De acuerdo con Proust, podemos sí sumar esos instantes que renacen estremeciendo de felicidad y nutriendo nuestro ser de la esencia de las cosas (Proust, 1927/1998, pp. 113-114)⁶¹.

A tono con el sentir de Proust, el individuo, definido por Bachelard como ritmo sostenido por instantes en un aquí-ahora siempre novedoso, parece anteponerse al ideal del ‘superhombre’ cuya rigidez lo emparentaría con el ritmo asfixiante, cerrado, al que hacía referencia María Zambrano. Sintiendo desde su carne la existencia, en el despertar de las entrañas, el individuo se reafirmaría en una duración-riqueza que, pese a lo efímero del instante, le concede el respiro que necesita por encima del tiempo muerto, el de la rutina. Así, frente al pasado, la memoria es el combustible preciado que devuelve instantes que repican como campanas de pascua, llenando de luz el ser, aunque el recuerdo de la dicha

⁶¹ Presentando sus tesis sobre el arte como redoblamiento de la vida, en *La poética del espacio*, Bachelard destaca el aporte de Proust al respecto: “Proust decía ya de las rosas pintadas por Elstir, que eran una “variedad nueva con la que el pintor, como horticultor, había enriquecido la familia de las rosas” (Bachelard, 1957/1975, p. 20). La cita de Proust corresponde a la obra que acabamos de indicar.

sea remordimiento. O nostalgia en el lenguaje zambrano. Se trataría del existir poéticamente.

Entonces sentimos un sordo sufrimiento cuando vamos *en busca de los instantes perdidos*. Recordamos aquellas horas ricas que se marcan con mil repiques de campanas de Pascua, de aquellas campanas de resurrección cuyos golpes no se cuentan porque todos cuentan, porque cada cual tiene un eco en nuestra alma despierta. Y ese recuerdo de dicha es ya remordimiento cuando comparamos con esas horas de vida total las horas intelectualmente lentas por ser relativamente pobres, las horas muertas por estar vacías —vacías de intención, como decía Carlyle del fondo de su tristeza—, las horas hostiles interminables porque no dan nada. (Bachelard, 1932/1999, p. 45)

Bajo la perspectiva del error, el duro rigor de las 'metafísicas sapientes' se reduce (1932/1999, p.44). La idea del error como posibilidad de un nuevo comienzo para el pensamiento en armonía con la vida, es introducida por Bachelard no solo en la concepción de la ciencia, sino de una metafísica a la luz de las tesis de la relatividad. Se trata del descenso de la razón desde las verdades eternas para afirmar una metafísica basada en la *razón-acto*. Esta dupla implicaría, en las tesis de Roupnel a las que se alinea Bachelard, dar voz a la parte silenciada de la razón, aquella que María Zambrano asimilaba a la poesía en contraste con la filosofía. Coincidiendo con Bachelard, y deudora también de Bergson, establece ella la afinidad entre música y poesía en tanto su carácter aritmético nos remite a unidades o fragmentos que revelan su riqueza a medida que se van entretejiendo en un horizonte siempre abierto a nuevas emergencias. Ambas, poesía y música, se prestarían como metáforas de una nueva creación, una unidad cuya eternidad reposa sobre lo disperso y pasajero; el logos poético que ha de forjar el transitar por un camino inverso al del filósofo de la razón pura. De ahí la cuestión planteada por María Zambrano sobre el protagonismo del músico en lugar del filósofo en la cultura occidental. El músico y el poeta como dos tipologías que apuntan a una razón cuya unidad será siempre fragmentaria.

Y en la música es donde más suavemente resplandece la unidad. Cada pieza de música es una unidad y sin embargo sólo está compuesta de fugaces instantes.

No ha necesitado el músico echar mano de un ser oculto e idéntico a sí mismo, para alcanzar la transparente e indestructible unidad de sus armonías. No es la misma sin duda, la unidad del ser a que aspira el filósofo a esta unidad asequible que alcanza la música. Por el pronto esta unidad de la música está ya ahí realizada, es una unidad de creación; con lo disperso y pasajero se ha construido algo uno, eterno. Así el poeta, en su poema crea una unidad con la palabra, esas palabras que tratan de apresar lo más tenue, lo más alado, lo más distinto de cada cosa, de cada instante. (Zambrano, 1996, p. 21)

El pensamiento donde vida y conocimiento se unifica se vuelca en experiencia compartida logrando, como la música, una unidad en la medida en que el ser humano puede reconocerse en esa experiencia como carne palpitante. Para María Zambrano, más allá de la imaginación, hay un tipo de visión unificadora por la que el anhelo del ser humano de todos los tiempos encuentra su melodía. Visión y respiro como dos hilos salvadores del martilleo inevitable del tiempo. Dos hilos por los que el individuo trasciende su mismidad.

En esta circulación del tiempo, tan análoga a la circulación de la luz —en la luz total se puede rodar para siempre—, un instante de oscuridad relativa puede ser la salvación. Aunque la diferencia pueda ser mínima, el sujeto ha pasado del simple serse al trascenderse, a ir más allá de la peligrosa mismidad. Aunque sucedan las mismas cosas ya no son las mismas cosas, porque el sujeto ya no es el mismo; se ha acercado, por poco que sea, a la identidad, que ya no es un absoluto sino un ir trascendiéndose. (Zambrano, 1989, p. 69)

Para Bachelard, la imaginación, además de constituir la raíz profunda sobre la que reposa la ciencia —aunque luego esta labre su propio sendero— será, vía la ensoñación, el medio salvador de la realidad, del agobio de las horas muertas. De ahí que sea definida como una facultad de sobrehumanidad (Bachelard, 1942, p. 29). Esta consideración sobre la imaginación no aparece en María Zambrano. Las referencias en torno a ella son, en parte, ambiguas. Al hablar del “brotar de la experiencia”, dada aparte de la intervención del conocimiento objetivo, en secreta semejanza con la sierpe edénica, la imaginación sería el

punte “que hizo pasar al primer hombre, de la claridad del Árbol de la Vida, a la sombra indeleble del Árbol de la Ciencia del bien y del mal (Zambrano, 1989, p. 18).

Así, parece tener la imaginación un lugar importante en lo que concierne a la abertura de la historia propiamente humana bajo el conocimiento. Sin embargo, en el ámbito de la razón poética, Zambrano parece aproximarse a la consideración mística del éxtasis como don divino. En esa línea, la experiencia vital estará relacionada con la visión, además de la escucha. Allí, la “loca imaginación” se presenta como un distractor y, junto a la memoria en su rol utilitario, andaría de la mano con “un tránsito que no es trascendencia” (Zambrano, 1989, p. 80).

La trascendencia es un acontecimiento dado en la penumbra que salva al ser de que el fuego lo consuma; por ello solo es posible siempre y cuando haya una disposición previa del corazón a la experiencia de salvación que acontece en el interior. El interior designado bajo la metáfora del corazón, *lugar* en el que acontece la experiencia del enriquecimiento del ser en favor de una vida más luminosa. En Bachelard, sin embargo, la experiencia mística parece no circunscribirse a la experiencia con la divinidad, sino que estaría dentro del acontecer de la ensoñación. Así parece desprenderse de sus comentarios sobre la experiencia de Baudelaire ante una pieza musical de Wagner, donde se muestra “la inmensidad nacida íntimamente en un sentimiento de éxtasis [que] disuelve y absorbe de algún modo el mundo sensible” . De la misma manera, a partir de un texto de Liszt alude a la participación en un “espacio místico nacido de la meditación musical” (Bachelard, 1957/1975, p. 172). En esto, María Zambrano, según podemos deducir, no estaría en desacuerdo dado que, bajo la denominación de las entrañas o corazón, estaría comprendida la carne en su carácter perceptivo. Es decir, la razón poética implica el rescate de la sensibilidad. Una muestra de ello podría ser el contraste, establecido por Zambrano, entre el infierno de la luz y la penumbra como ruptura del absolutismo del yo. La penumbra es algo musical, afirma, por ello es preciso “cerrar los ojos, como hacen los ciegos, o los que ven a medias, para oír la música” (Zambrano, 1989, p. 80).

Por las razones aludidas anteriormente, nos parece que visión y ensoñación confluyen en nuestros dos autores, por apuntar ambas a metáforas como lo nocturno o penumbra, la

música, y por el carácter de trascendencia del ser que ha de entenderse como salida de la "peligrosa mismidad" para sintonizar con lo universal desde una metafísica de lo discontinuo. Así, la ensoñación es definida por Bachelard, en un texto temprano —*Le monde comme caprice et miniature* (1933)—, a tenor con la conciencia corporal, como el instante justo en el que "nuestro ojo distendido, signo sutil de todos nuestros músculos en reposo, colmo del reposo, nos hace tomar conciencia de nuestra paz íntima y del alejamiento pacífico de las cosas" (Bachelard, 1970b, p. 25).

Desde su sentir, el individuo logra engarzar su ser a un presente atemporal, siendo consciente de su aquí-ahora, pues, "el soñador de ensoñación sabe que es él quien se ausenta, él, en carne y hueso, quien se convierte en "espíritu", un fantasma del pasado o del viaje" (Bachelard, 1960/1982, p. 227). De esta manera, parece acotar Zambrano, es posible un 'ancho presente', "remedo e imagen de la eternidad" (1989, p. 70), bajo la "primacía del sentir" (p.91), a través de los instantes que conceden la liberación de la asfixia temporal (p.83), así como de la soledad radical del ser. De esta la psicología positiva, según nuestros dos pensadores, es incapaz de dar cuenta, de ahí la necesidad de ir hacia una metafísica de las profundidades.

5.2. La simpatía. Para un *tiempo y saber del alma*

Corrigiendo las tesis de Bergson, Bachelard sostenía que la *durée* puede ser captada por la conciencia, aunque de manera indirecta. Sin embargo, precisa que la afirmación de Roupnel sobre el instante como única realidad del tiempo, no implica afirmarlo sustancial u objetivamente. En la experiencia subjetiva, el tiempo existe por el instante, pero no es medible. A diferencia de la visión secuencial del cinematógrafo, el instante carece de duración. No es algo 'que pasa' permitiendo el encadenamiento lógico con lo siguiente, dejando marcada la secuela de un pasado cuya fuerza esencial empuja el porvenir. El instante es acto, no un centro de acción a partir del cual podamos determinar direcciones.

Ni el pasado ni el porvenir conciernen a la esencia del ser y aún menos a la esencia primordial del tiempo. Repitámoslo, para Roupnel el tiempo es el instante, y

el instante presente tiene toda la carga temporal. El pasado es tan vacío como el porvenir. El porvenir está tan muerto como el pasado. El instante no acoge en su seno ninguna duración; no impele ninguna fuerza en uno u otro sentido. No tiene dos caras, es entero y solo. Se podrá meditar cuanto se quiera en su esencia, pero no hallar en él la raíz de una dualidad suficiente y necesaria para pensar una dirección. (Bachelard, 1932/1999, p. 46)

Y si hemos de otorgarle una *realidad* a la conciencia, esta no sería sino la conciencia del instante, de la misma forma en que la conciencia del instante es la conciencia. Insistiendo en el carácter metafórico, Bachelard otorga una *realidad* al pasado y al porvenir, de los que sin embargo no es posible dar cuenta de manera inmediata. El recurso a la sinfonía de los instantes le sirve a nuestro autor para afirmar la apariencia secundaria del pasado. Escuchándola

sentimos frases que mueren, frases que caen y son arrastradas al pasado. Mas, por el propio hecho de ser una apariencia secundaria, esa huida hacia el pasado es absolutamente relativa. Un ritmo se apaga respecto de otra partitura de la sinfonía que prosigue. (Bachelard, 1932/1999, p. 47)

Sin embargo, si el individuo es definido por Bachelard como un ritmo sostenido por instantes, conviene preguntarnos de qué manera los instantes pueden constituir el carácter, la individualidad, de un alma particular. Bachelard parece conducirnos hacia el ritmo de la conciencia vertida en la figura del corazón amante. Nos referimos a los sentimientos recurrentes o afectos fijados. En el alma parece posarse así una cierta duración en torno a un fuego que unifica y sostiene la vida como ocurre con la música. Se trata de un sentimiento, la simpatía, que Bachelard ubica en el plano de la nueva metafísica.

Para quien sigue amando, un amor muerto es a la vez presente y pasado; es presente para el corazón fiel y pasado para el corazón infeliz. Por tanto, es sufrimiento y consuelo para el corazón que acepta al mismo tiempo el sufrimiento y el recuerdo. Lo que equivale a decir que un amor permanente, signo de un alma durable, es otra cosa que sufrimiento y felicidad, y que, trascendiendo la contradicción afectiva, un sentimiento que dura adquiere un sentimiento metafísico. Un alma amante en verdad

experimenta la solidaridad de los instantes repetidos con regularidad. Recíprocamente, un ritmo uniforme de instantes es una forma a priori de la simpatía. (Bachelard, 1932/1999, p. 48)

En vistas al sentimiento metafísico y al carácter psicoafectivo del tiempo, Bachelard recurre al filósofo francés Jean-Marie Guyau (1854-1888), cuya obra *La Génèse de l'idée du temps* (1890) cita alrededor de cuatro veces en *L' intuition de l' instant*. Podemos afirmar que Bachelard toma de Guyau la idea del tiempo como perspectiva (1932/1999, p. 31), resaltando su sentido más profundo, relacionado con la vida experimentada desde el dolor y la inminente presencia de la muerte, tal como podemos notar en el extracto últimamente citado. Bachelard parece mostrarse a sí mismo en la herida que marcó su existencia debido al fallecimiento de su esposa al poco tiempo de haberse comprometido. ¿Hemos de interpretar dicho testimonio como la prueba de una identidad construida a base de instantes que haciendo eco de la fugacidad de la vida solo pueden ser enhebrados desde el otro tiempo, el del espíritu? El tiempo del espíritu, del ser sediento de plenitud en el que Guyau centró sus reflexiones a raíz de la enfermedad que padeció y que sería la causa de su temprana muerte. En los versos de Guyau, Bachelard entreteje su nostalgia y esperanza a la luz de una felicidad que se afirma en la contradicción:

Con un pie en el sepulcro, Guyau decía aún en un verso de filósofo:

Le bonheur le plus doux est celui qu 'on espere.

[La felicidad más dulce es la que se espera.]

Al cual responderemos nosotros evocando

Le bonheur le plus pur, celui qu'on a perdu.

[La felicidad más pura, la que se ha perdido. (Bachelard, 1932/1999, p. 84)

Es importante añadir que Guyau, autor sobre cuya obra Nietzsche habría tomado anotaciones, será, tal como afirma Michel Onfray, un referente para Bergson en la oposición a las tesis kantianas del tiempo. Contra el apriorismo kantiano de la sensibilidad, Guyau defiende el tiempo como “simple efecto de la conciencia” . En ese sentido, se podría dar razón de él en una organización a posteriori (Onfray, 2011, p. 45), tal como aquí Bachelard pretende a través de las imágenes que venimos presentando. El tiempo será para Guyau “una forma abstracta de cambios en el universo” . Adquiere así la inscripción del dolor y del amor una *duración*, mejor dicho, un sentido afincado a una identidad, que no es más que un yo evanescente atravesado por instantes cuya *duración* es *medible* solo por la intensidad o la ruptura ocasionada en su emerger. El salto hacia lo universal ocurrirá mediante lo que Onfray denomina una mística y una cosmogonía de carácter vitalista⁶², situación que, por lo que hemos expuesto en el apartado anterior, podemos hacer extensiva a Bachelard y a María Zambrano.

Lamentando la ausencia de una teoría del conocimiento sobre el concepto de revelación dentro de la denominada “nueva teología” , en *Los bienaventurados*, Zambrano se propone asociar revelación y exilio. Liberada del oscurantismo que el racionalismo de la misma teología le ha atribuido, la revelación unida al exilio recuperaría su sentido de visión indesligable del ser, dotando de profundidad la experiencia, otro término recurrente en el lenguaje zambraniano. Y como “al objeto de conocimiento se contraponen el objeto de visión, que es tanto como decir escándalo” (Zambrano, 2004, p. 33), en el contexto de la relatividad, la trilogía revelación, exilio y experiencia apuntarían a la necesidad del

⁶² « L' œuvre de Guyau pense donc la souffrance et le temps, l' inscription de la douleur dans la durée, le sens d' une vie dans la flèche du temps, elle propose, in fine, une réconciliation de l' individu, de la fragile identité d' un individu sans moi fixe, souffrant, avec le cosmos et ses durées sidérales. La théorie vitaliste associée à son nom correspond à la réponse pleine de santé et de force faite par un malade pour qui, individuellement, la vie se dérobe mais se réalise universellement. Ce temps qui s' enfuit dans la douleur contribue paradoxalement à l' expansion de la vie. Cette double réflexion sur le mal et le temps débouche sur une mystique et une cosmogonie vitalistes ». [La obra de Guyau piensa así en el sufrimiento y en el tiempo, en la inscripción del dolor en la duración, en el sentido de una vida en la flecha del tiempo, propone, en definitiva, una reconciliación del individuo, de la frágil identidad de un individuo sin yo fijo, sufriente, con el cosmos y sus duraciones siderales. La teoría vitalista asociada a su nombre corresponde a la respuesta plena de salud y de fuerza de un paciente para el que, individualmente, la vida es esquiva, pero se realiza universalmente. Este tiempo que huye en el dolor contribuye paradójicamente a la expansión de la vida. Esta doble reflexión sobre el mal y el tiempo conduce a una mística y una cosmogonía vitalistas] (p.45).

reconocimiento de la existencia humana como padecimiento de la discontinuidad, así como a la ruptura que imponen las situaciones límite, las que, pese a su carácter trágico, en la interpretación de la filósofa española, traen consigo renacimientos del ser, esto es revelación, experiencia. De acuerdo con Bundgard, podemos afirmar que la obra de María Zambrano es indesligable de su biografía personal y de la circunstancia histórica de su tiempo (Bundgard, 1998, p. 44). En ese sentido, compartiría su propia revelación con la consiguiente elevación a la categoría de un pensamiento cuyas resonancias traspasan el plano de la historia del ser personal, insistiendo en la recuperación de la visión, que permita una reconciliación del ser en el mismo seno del tiempo. El exilio adquiere rango de universalidad en tanto revela la condición misma del ser humano dividido por la historia, ser hecho de una carne que padece el peso de lo abismal, y que activamente se abre en su deseo alado de ir más allá de sí misma.

La experiencia es desde un ser, este que es el hombre, este que soy yo, que voy siendo en virtud de lo que veo y padezco y no de lo que razono y pienso. Porque el hombre se padece a sí mismo y por lo que ve. Lo que ve le hiere, le puede herir aún prodigiosamente para que su ser se le abra y se le revele, para que vaya saliendo de la congénita oscuridad a la luz, esa que ya hirió sus ojos —heridas— cuando abrió por primera vez, cuando salió de su sueño o vio su sueño. El hombre ve su sueño y llega a ver su soñar mismo, su soñarse en la historia; pero no siempre en la historia, sí más allá o más acá, en esos dos campos de la vida divididos por la historia —tal como Afrodita quedó dividida por el tiempo entre cielo y tierra, teniendo de cerca, mas del otro lado, a las Furias— y, por un extraño paralelismo, el ser humano se encuentra dividido entre su simple vivir terrestre y su origen. (Zambrano, 2004, pp. 30-31)

La visión religaría al ser en lo que Bachelard reitera como un *hic et nunc* expresado en la trilogía espacio-tiempo-conciencia. Las ideas de María Zambrano parecen hallar mayor claridad en la conciencia como distensión desde un tiempo cuya relatividad nos remite a un presente que concentra en su seno el porvenir como sentido, frente al futuro como tensión neurótica. El porvenir se gestaría en el nivel psicoafectivo, en el cultivo atento de la conciencia

hacia lo que la autora denomina un 'ancho presente' que, en términos de Bachelard parece resonar así:

Nos tendemos con toda la fuerza hacia el porvenir inmediato; y esa tensión constituye nuestra duración actual. Como dice Guyau, es nuestra intención la que en verdad ordena el porvenir como una perspectiva cuyo centro de proyección somos nosotros. "Es preciso desear, es preciso querer, es preciso alargar la mano y andar para crear el porvenir. El porvenir no es lo que viene hacia nosotros, sino aquello presente hacia lo cual vamos" . Tanto el sentido como el alcance del porvenir están inscritos en el propio presente. (Bachelard, 1932/1999, p. 48)

Conviene acotar que, en temas de gran relevancia, tales como la simpatía, la intencionalidad de la conciencia, el tiempo de la conciencia, Bachelard confiesa su preferencia por las intuiciones de Guyau en lugar de las tesis propias de la tradición fenomenológica, desarrollada en el siglo XX⁶³. Y es que Guyau se ajustaría mejor a la idea rouspneliana del tiempo, a las tesis relativistas sobre la discontinuidad del tiempo en la conciencia, y la vinculación de esta con la carne que ama y sufre. En este espacio se abre el horizonte de una cierta duración que no puede inscribirse en el plano del pensamiento racionalista, dándose la integración buscada de la razón y el corazón en el espejo del universo.

El tiempo se prolonga y dura en nosotros porque amamos y sufrimos. Medio siglo antes de las tesis hoy célebres, Guyau ya había reconocido que "la memoria y la simpatía tienen... en el fondo el mismo origen" . Había demostrado que el Tiempo es en esencia afectivo: "La idea de pasado y porvenir", decía hondamente, "no sólo es condición necesaria de todo sufrimiento moral; en cierto modo es su principio" . Llenamos nuestro tiempo como llenamos nuestro espacio mediante el simple cuidado que tomamos en nuestro porvenir y mediante el deseo de nuestra propia expansión.

⁶³ Diez años después de la publicación de *La Génèse de l'Idée du temps*, en 1900-1901, publicará Husserl sus *Investigaciones Lógicas*, siguiendo la línea interpretativa de Franz Brentano (1838-1917) e intentando, tal como señala en los *Prólogos*, establecer reflexiones críticas sobre "la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento" . En esta obra integrará dos series de lecciones dadas en Halle el año 1896 (Husserl, 1900/1982, pp. 22,28).

De ese modo, en nuestro corazón y nuestra razón, el ser corresponde al Universo y reclama la Eternidad. (Bachelard, 1932/1999, p. 85)

La 'psicología del acto' del filósofo alemán Franz Brentano (1838-1917), basada en la intencionalidad como rasgo fundamental de los fenómenos psicológicos, será un referente importante para corrientes, tales como las siguientes: la fenomenología husserliana, la filosofía del ser y el tiempo de Heidegger, la fenomenología de la percepción, del lenguaje y del cuerpo en Merleau Ponty, y el existencialismo cuyo representante principal será Sartre⁶⁴. Mención aparte merece Max Scheler que, en el campo de la ética, desarrolla una fenomenología en la que se destacan los valores como objetos intencionales. A diferencia de Bachelard, María Zambrano explicita su inclinación a una corriente fenomenológica, aunque en su vertiente de corte más bien espiritualista, representada por Max Scheler. Por encima del concepto de angustia de Kierkegaard, el amor y la muerte, expuestos en *Ordo amoris*, serán, para la autora, decisivos en la conformación de su logos poético (Zambrano, 2000a, p. 13). La afinidad con Max Scheler nos permite identificar aquí un elemento más que

⁶⁴ Respecto a la polémica relación fenomenología-epistemología a mediados del siglo XX, Bernard Barsotti, expone extensamente los puntos de encuentro entre la fenomenología de Husserl y la epistemología de Gaston Bachelard. Pese a sus resistencias, Bachelard sería deudor de elementos teóricos importantes desde la subjetividad ontológica a la ontología objetiva. La pretendida separación o construcción invertida de la fenomenología en Bachelard dará como resultado una epistemología que de haberse ceñido más al esquema husserliano habría resultado, según el autor, de mayor provecho desde la perspectiva científica (Barsotti, 2002).

Bachelard intervino en el debate llevado a cabo después de la publicación de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). En este contexto sostiene Bachelard que el hombre moderno no está ante la ciencia sino más bien está en la ciencia (Gómez, 2015, p. 14).

En lo que corresponde a nuestro estudio, hemos alertado acerca del carácter escurridizo de Bachelard respecto a las corrientes de moda en el siglo XX, y de sus esfuerzos por la elaboración de una filosofía propia. De ahí la dificultad de los estudiosos en su intento de clasificarlo: filósofo autodidacta, pensador no convencional y provocador, poeta (Lacroix, 1973, pp. 10-11). Hemos demostrado que, en *El psicoanálisis del fuego*, Bachelard deja constancia de sus deseos de construir una epistemología, deconstruyendo las verdades científicas, apelando, entre otros recursos, al método del psicoanálisis junguiano; se propone desbrozar el camino para demarcar el campo y la tarea del pensamiento científico en ruptura con el mundo pre-científico y con una idea de verdad alineada a la física einsteiniana. Aterriza, así, en una concepción de la ciencia desde la óptica del error y la discontinuidad en lugar del progreso moderno y de una filosofía con rezagos sustancialistas donde la verdad al viejo estilo sea la rectora hacia una humanidad guiada por razones últimas, como esperaba Husserl. Para Bachelard, la vida del espíritu irá por la vía de la discontinuidad, como venimos mostrando. En esa línea, su fenomenología como método de la poética de la ensoñación seguirá el camino inverso de la fenomenología husserliana. De esto, Husserl, empeñado en los fundamentos de la conciencia y la intencionalidad como eje, guardará sospecha, de ahí su reserva con respecto a la línea de corte espiritualista, la de Rudolf Otto, que seguirá Max Scheler, tal como hemos aclarado en páginas anteriores. A diferencia de Husserl, tanto para Bachelard como para María Zambrano, el filósofo ha de descender del trono de funcionario de la humanidad, y emprender el camino del retorno hacia lo musical poético.

demuestra el alejamiento de Zambrano de una filosofía inclinada hacia un cierto irracionalismo, que ella expresa como pensamiento “malogrado” . En *Notas de un método*, reconociendo los aportes provenientes de la psicología de las profundidades y de la misma fenomenología de Husserl en lo concerniente a una “nueva concepción de la claridad, una atención a las formas discontinuas de la luz y del tiempo” , señala también sus limitaciones. “Ambas carecen de una exploración metafísica” ; una “metafísica experimental, que sin pretensiones de totalidad, haga posible la experiencia humana” (Zambrano, 1989, p. 26). Los distanciamientos teóricos de María Zambrano parecen marcarse a partir del carácter sagrado de la vida como fundamento de su filosofar, matriz religiosa propia de la tradición española a la que ella reconoce pertenecer. La razón poética como alternativa innovadora frente a otras formas de racionalidad será, según Ana Bundgard (1998), el móvil de un diálogo polémico, “aunque soterrado, con el racionalismo, el positivismo, los vitalismos de fin de siglo y el historicismo, sin fundamentar racionalmente por qué esos sistemas habían errado en sus intentos” (p. 44).

De las propuestas de Max Scheler, Zambrano destaca el saber del corazón, un orden del corazón, del alma, que el racionalismo desconoce (Zambrano, 2000a, p. 24). Refiriéndose a la piedad, a la que define como “el saber tratar adecuadamente con lo otro” (Zambrano, 1973, p. 203), la autora designa a la simpatía como una de sus importantes especies, atribuyendo al filósofo alemán, antes que a Bergson, el mérito de haberla sacado a la luz (1973, p. 200). En orden a ese “nuevo camino de vida” , destaca el esfuerzo de M. Scheler por reactualizar intuiciones de lo que ella considera el otro saber, el del alma.

Tal sentimos ante la revelación que nos ofrece la Razón desde su nuevo sentido. Camino, cauce de vida. En este camino sentimos necesario un saber sobre el alma, un orden de nuestro interior. Hacia ello tienden los escritos póstumos de Max Scheler, *Ordo Amoris* y *Muerte y Supervivencia*. Su planteamiento arranca de Pascal y de Spinoza por un lado; de Nietzsche, por otro. De Pascal, el Pascal de la frase repetida y aprovechada hasta para hacer- le decir lo contrario: «Hay razones del corazón que la razón no conoce», el Spinoza del *Amor Dei intellectualis* y el Nietzsche que pedía un más allá del hombre. Y como eje de todo, la idea cristiana del hombre

como un ser que muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor. (Zambrano, 2000a, p. 24)

Con Max Scheler y Guyau tenemos, de alguna manera, la convergencia de dos tradiciones fenomenológicas, alemana y francesa respectivamente, en la elaboración de las bases teóricas de una razón poética en María Zambrano y Gaston Bachelard. En nuestra interpretación, la simpatía es un elemento importante en dicha elaboración, pues, a través de ella la experiencia del instante, como visión y ensanchamiento del ser, encontraría un nexo más allá del acontecer subjetivo. Por ello, nos parece importante bucear un poco en las raíces del concepto de simpatía para figurarnos de qué manera este, en sus diversas formas, todas asentadas en la sensibilidad, ha constituido un eje fundamental, aunque ocultado, en el pensamiento occidental, tal como María Zambrano lo demuestra en la polémica relación filosofía-poesía.

Desde el eros griego como salida obligada de sí hacia un ir trascendiendo, como apertura a un otro que remedie la incompletitud; el concepto de simpatía parece advertirse en la tradición cristiana, entrelineado en los textos de san Agustín, en sus referencias a la caridad como ágape, de inspiración paulina, alcanzando posteriormente dimensiones cósmicas en la corriente mística. En este caso, se trata de la relación amorosa entre el alma y lo divino, del transitar del alma entre claroscuros hacia el anhelante reposo y ser en la divinidad. Los rastros van desde Dionisio Areopagita, Hildegarda Von Bingen, hasta Santa Teresa de Jesús, por mencionar algunos ejemplos. Los escritos de Victoria Cirlot son al respecto interesantes para comprender la tradición mística a la luz de los aportes de Hildegarda Von Bingen, y su permanencia subterránea en movimientos del siglo XX como el surrealismo. Un aspecto a resaltar para los fines de nuestra investigación es la experiencia mística explorada en el espacio de la interioridad y la subjetividad, así como la duplicidad exterior e interior en la que se debate la ascesis para la sublimación del amor hacia una realidad espiritual conectada por analogía con la realidad corporal (Cirlot, 2005, pp. 31-32).

Refiriéndose al papel constructivo de la idea de semejanza en el saber de la cultura occidental del siglo XVI, Michel Foucault enumera cuatro figuras principales implicadas en la articulación de la semejanza al saber: la *convenientia*, la *aemulatio*, la *analogía* y el juego de

las simpatías. Parece asomar en dicho juego la dupla amor-odio esbozado por Empédocles. Esto es evidente cuando, por una parte, afirma Foucault que la simpatía

suscita el movimiento de las cosas en el mundo y provoca los acercamientos más distantes. Es el principio de la movilidad: atrae lo pesado, hacia la pesantez del suelo y lo ligero hacia el éter sin peso; lleva las raíces hacia el agua y hace girar, con la curva del sol, a la gran flor amarilla del girasol. (Foucault, 1966/1968, p.32)

Por otra parte, este poder de la simpatía de *asimilar*, de volver idénticas las cosas haciendo desaparecer su individualidad, encuentra su contraparte en la antipatía como poder de equilibrio. “Ésta mantiene a las cosas en su aislamiento e impide la *asimilación*; encierra cada especie en su diferencia obstinada y su propensión a perseverar en lo que es” (p.33). Así será posible hablar del odio tanto en el mundo vegetal como en el animal, concluye Foucault.

Siguiendo este hilo histórico, es posible sostener que la modernidad no es ajena al tema del sentir. La vía literaria será especialmente el terreno para su florecimiento. Autores como Rousseau, Richardson, Diderot, resultan emblemáticos. Mención especial merece Hume y, anterior a él, el filósofo británico F. Hutcheson, ambos refiriéndose a la simpatía. Hutcheson (1694-1746) la ubica en el plano de los sentidos superiores entre los que aparecen la imaginación, el conocimiento, el goce y el sufrimiento. Alude al fundamento de la moral y el honor, siendo la simpatía el medio por el que resultan duraderos y extensos los afectos sociales⁶⁵. J. Seoane sostiene que, a diferencia de Hutcheson, Hume entiende la simpatía no como un sentir, sino como un mecanismo de interacción, de comunicación de sentimientos (Infante, 2013, p. 181).

Un punto central en la crítica de María Zambrano a la modernidad, específicamente al racionalismo, se refiere al confinamiento del sentir a “la mera subjetividad descalificándolo

⁶⁵ «[...] but men have superior senses or powers of enjoyment or suffering; they have sublime pleasures by the imagination, by knowledge, by more extensive and lasting social affections, and sympathy, by their moral sense, and that of honour» [Pero los seres humanos tienen sentidos superiores o facultades de goce o sufrimiento; tienen placeres sublimes por la imaginación, por el conocimiento, por los afectos sociales más extensos y duraderos, y por la simpatía, por su sentido moral, y el del honor] (Hutcheson, citado por Infante, 2013, p. 181).

como proceso creador o captador de objetividad” (Zambrano, 1973, p.216). Sin embargo, advierte la autora, incluso en su esfuerzo por desvirtuarlo, las mismas propuestas racionalistas serán portadoras del sentir.

La “estética trascendental” de Kant es una restauración que descubre que el sentir del espacio y del tiempo son formas. En ellas el sujeto es mínimamente activo y, sin embargo, son actos. En Hegel el sentir aparece de nuevo en toda su desvalida condición, contenido de la subjetividad que la objetividad debe quemar; sacrificio y alimento ofrecido a su “encarnación” terrestre. El sentir quedaba descalificado en sentimiento o pasión, materia al fin, alimento del espíritu. No es extraño que a raíz del pensamiento de Hegel —aunque no hayamos de ver en él la causa directa— apareciera ese vacío dejado por la piedad. Todo sentir quedaba desvirtuado en sentimiento, afección del sujeto confinado en sí mismo, mareas de un mar interior que sólo a su agitación corresponden. (Zambrano, 1973, p. 217)

Contra Kant, Schopenhauer asignará a la compasión el rol de fundamento de una moral en la que desaparezca el egoísmo como motor de la conducta. El amor adquiere connotaciones de padecimiento-con-otro, experiencia del sufrimiento, de la carencia y la necesidad del otro. En lo que respecta al despertar de un tipo de racionalidad aparte de la utilitaria, parece resonar de fondo el siguiente fragmento de Schopenhauer en las propuestas de Bachelard y María Zambrano; en sus confesiones, aunque veladas, en varias páginas de sus escritos:

Solamente la carencia, es decir, el dolor, nos es siempre inmediatamente dado. La satisfacción y el placer solo los podemos conocer de manera mediata, recordando el sufrimiento y la carencia anteriores que cesaron con su aparición. A ello se debe el que no nos demos buena cuenta ni apreciemos los bienes y ventajas que realmente poseemos sino que pensemos únicamente que así tiene que ser: pues nos hacen felices de forma simplemente negativa, impidiendo el sufrimiento. Solamente tras haberlos perdido se nos hace perceptible su valor, porque la carencia, la privación, el sufrimiento, son lo positivo, lo que se anuncia inmediatamente. (Schopenhauer, 1818/2004, p. 184)

En nuestros dos autores, la simpatía aparece en el marco de lo que coincidentemente denominan una metafísica relativa; una metafísica concreta, adherida al mundo, abierta a lo poético, elegiaca, nocturna, aclara Bachelard. Zambrano, por su parte, destaca como ideal en la nueva metafísica su rasgo *experimental*, esto es, el de hacer posible la experiencia humana sin pretensiones de totalidad, dando visibilidad a lo que ha sido apartado por la pura filosofía, como escribe la autora al precisar su preferencia por Max Scheler. De ahí que, siendo un rasgo de la piedad, la simpatía aparezca como una expresión más concreta de un *aprender a tratar con lo otro*, que es como define ella a la piedad. El amor, la muerte y, en ese marco, equiparado con la discontinuidad, el *tiempo del espíritu* donde la carne es rescatada en su amar-padecer, en un aquí-ahora, hallando su conexión con el universo entero.

En ese sentido, hay en el *pasar* del tiempo, según María Zambrano, una referencia objetiva que, bajo la categoría de ruinas, no de una *durée* al modo bergsonian, delata nuestra complicidad afectiva con las cosas, la expansión o el declive de la vida en general y su repercusión en nosotros en términos de horizonte, de sentido. El tiempo aparece en las cosas gastadas, y algo más pasa cuando se trata de cosas que han sido usadas por el ser humano. Se percibe en las ruinas

una huella, siempre misteriosa, de una vida humana grabada en su materia. Un cepillo usado, un zapato viejo, un traje raído, casi llegan a alcanzar la categoría de ruina. Porque ruina es solamente la traza de algo humano vencido y luego vencedor del paso del tiempo. (Zambrano, 1973, p.253)

Por su parte, Gaston Bachelard nos muestra, reiterando su admiración a Roupnel, cómo por la simpatía puede hacerse visible al espíritu a través de la ensoñación la unidad de ser, tiempo y espacio, conjunción que apunta a la idea de ritmo como solaz de una soledad completa, plena de riqueza.

Devant cette campagne humanisée, M. Gaston Roupnel nous a fait comprendre le lent ajustage des choses et des temps, l'action de l'espace sur le temps et la réaction du temps sur l'espace. La plaine labourée nous peint des figures de durée aussi clairement que des figures d'espace ; elle nous montre le rythme des

efforts humains. Le sillon est l'axe temporel du travail et le repos du soir est la borne du champ. Comme une durée coulant d'un flot continu et régulier exprimerait mal ces moules temporels ! Combien plus réelle, comme base de l'efficacité temporelle, doit apparaître la notion de rythme!

[Frente a este campo humanizado, Gaston Roupnel nos ha hecho comprender el lento ajuste de las cosas y de los tiempos, la acción del espacio sobre el tiempo y la reacción del tiempo sobre el espacio. La llanura arada nos pinta las figuras de la duración tan claramente como las del espacio; nos muestra el ritmo de los esfuerzos humanos. El surco es el eje temporal del trabajo, y el descanso vespertino es el límite del campo. ¡Qué mal expresaría estos moldes temporales una duración que fluye en una corriente continua y regular! ¡Cuánto más real, como base de la eficacia temporal, debe parecer la noción de ritmo!] (Bachelard, 1950, p. 10).

En el marco de las ruinas, puede también, para Zambrano, ser ubicada la tragedia. Como en las cosas gastadas y su repercusión en el alma de quien se presta a la escucha, en la tragedia hay un *pasar* propio del ritmo que conlleva la narración trágica. A la par, las emociones se abren paso hacia una suerte de explosión de la individualidad, que la autora consolida en la expresión “comprender padeciendo” como definición de la tragedia clásica. La catarsis aristotélica aparece dotada de nuevos sentidos, dando más claridad a la idea zambraniana de un ‘saber del alma’, la que, a tono con la filosofía scheleriana, significa la apertura del ser hacia un horizonte de familiaridad donde nada de lo humano resulta ajeno, y donde goce y padecimiento quedan asimilados como parte de la condición humana. Será así el ser sintiente, sede de la carne, el lugar desde donde acontece el salto a lo universal hecho posible por la simpatía.

El autor de la tragedia, el poeta, ha llevado la fábula a un horizonte que se hace sensible, que envuelve al espectador y le conduce desde su estrecho mundo privado a un lugar donde todas las cosas humanas son propias; donde nada es extraño; le sitúa en el ancho horizonte de la vida real y posible, de toda la vida, sueño y delirio incluidos; le hace ser por momentos, no el sujeto de su pequeña vida particular, sino el sujeto de la vida humana, sin más... Y de ahí esa apertura del ánimo,

ese ensanchamiento que adviene en el padecer de la tragedia, y la purificación que no es sino el resultado de haber asumido, por simpatía que llega a los linderos de la visión, el padecer no sólo del protagonista, sino de cualquier posible padecer. (Zambrano, 1973, pp. 252-253)

El suceso histórico marca un cierto paso del tiempo, y en ese escenario la memoria tiene un lugar protagónico. Sin embargo, puede ser, como dejaba ver Bachelard, un tiempo muerto, estéril, ya que el imperativo de recordar equivale a las coordenadas propias del conocimiento objetivo. Por el contrario, el 'sentimiento metafísico' produce un tiempo, que es pura prolongación en nosotros "porque amamos y sufrimos" (p. 85 intui), sostiene Bachelard. En guardia contra lo que denomina realismo ingenuo de los novelistas, Bachelard advierte sobre el alcance metafísico de sus tesis filosóficas sobre el tiempo. La coordinación temporal, tal como es postulada por él, recibe su fuerza de la simpatía y la preocupación. Bachelard suma la preocupación a la simpatía para distinguir el amor de lo que sería la pasión o mera fantasía. El amor estaría asociado al ritmo y este se expresaría carnalmente en la respiración calmada antes que en el frenesí que Zambrano atribuía a la imagen de don Juan Tenorio. Se afirma así el enriquecimiento del ser en la armonía temporal.

Una fantasía nunca tiene duración suficiente para totalizar todas las posibilidades del ser sentimental. Y precisamente no es sino una posibilidad, cuando mucho un ensayo, un ritmo jadeante. En cambio, un amor profundo es una coordinación de todas las posibilidades del ser, pues es en esencia una referencia del ser, un ideal de armonía temporal en que el presente se ocupa sin cesar en preparar el porvenir. Es a la vez una duración, un hábito y un progreso. Para fortalecer el corazón, es preciso aunar la moral a la pasión, es necesario hallar las razones generales para amar. Así se comprende el alcance metafísico de las tesis que van en busca de la fuerza misma de coordinación temporal, en la simpatía y la preocupación. (Bachelard, 1932/1999, pp. 84-85)

La simpatía nos lleva pues a la búsqueda de la correspondencia del corazón y la razón con el universo, lo propio de un ser, nuestro ser, reclamando Eternidad (1932/ 1999, p. 85).

En la nueva metafísica no se buscaría una vida teórica como último vuelo de la razón. En desacuerdo con la idea orteguiana de naufragio como condición existencial, tanto como la del arrojado heideggeriano, María Zambrano condiciona su filosofía a la idea del divorcio del ser consigo mismo para otorgar el protagonismo al tema de la muerte, que Ortega rehúye, para subrayar el origen sagrado de la vida del que el sujeto se ha desligado (Zambrano, 1989, p.20). De ahí que la autora prefiera hablar del ser sumergido, e insista en el descenso hacia las entrañas, el mar interior, a la mismidad de una conciencia asfixiante y ciega para unir los hilos que remiten a esos dos absolutos entre los que el ser de carne y hueso se debate. El no-ser que trae consigo el nacimiento y aquel al que nos conduciría el acto de la muerte.

Gravísima es la situación cuando a la visión se ha renunciado, cuando la revelación mítica o legendaria, ya que no divina, se ha cercenado. Entonces perdido entre la historia se anda. (Zambrano, 2004, p. 31)

La idea del amor como redención del terror de la carne adquiere claridad bajo el concepto de simpatía, pues, desde el sentir que conlleva el amor y el padecer, puede ocurrir otro tipo de vuelo hacia una transhumanidad, tal como señalaba Bachelard. Esto es, que el sujeto se eleve hacia lo universal desde su ser individual, hecho de carne y tiempo. ¿Es esta la reconciliación entre carne y tiempo y de ambos con el ser humano, la que buscaba Zambrano?

Así, por el propio hecho de que vivimos, por el hecho mismo de que amamos y sufrimos, nos vemos adentrados por los caminos de lo universal y de lo permanente. Si nuestro amor queda a veces sin fuerza, con frecuencia es porque somos víctimas del realismo de nuestra pasión. Vinculamos nuestro amor a nuestro nombre, cuando es la verdad general de un alma; no queremos vincular en un conjunto coherente y racional la diversidad de nuestros deseos, aunque sólo son eficaces si se completan y se relevan. (Bachelard, 1932/1999, pp. 85-86)

Nuestro nombre, al que Ricoeur (2006), principal representante de la fenomenología francesa, otorgaba una importancia esencial en tanto constituye una agencia valedera para la proyección en la vida social y cultural, resulta en el esquema bachelardiano un mero

accidente. Sin embargo, vinculando el sufrimiento a una redención y la alegría a un esfuerzo intelectual, comenta Bachelard: "Todo se duplica en nosotros mismos cuando queremos tomar posesión de todas las posibilidades de la duración" (1932/1999, p.86). A tono con esta expresión, no sería la soledad del ser la que se anula, sino que, mediante ella, se daría una abertura en el ser mismo del sujeto hacia el reclamado 'ancho presente' o hacia el tiempo y saber del alma que otorgarían plenitud y riqueza desde la discontinuidad o desde la relatividad aceptada. Desde la razón poética será posible hablar de un progreso íntimo del ser. La simpatía, expresión de la piedad, presentada así por Zambrano, adquiere connotaciones totalmente distintas de la ética propuesta por Vattimo en su pretensión de rescatar la idea de piedad como pensamiento débil hacia un no-poder, afincado en el ámbito de las demandas políticas, como hemos explicado en el capítulo primero.

CAPÍTULO 6. Sobre el progreso del ser desde la discontinuidad. Trazos para una filosofía del ritmo

Ese instante de iluminación, de fusión, de creación: creamos para combatir la ruina, el olvido de todo, volvemos a crearlo todo y lo creamos plantando cara al fluir: hacer que el instante adquiriera permanencia. Esa es la tarea de una vida (...) No soy capaz de disfrutar la vida por ella misma: solo puedo vivir por las palabras que detienen el fluir. Siento que no viviré mi vida hasta que haya libros y cuentos en que la resucite perpetuamente en el tiempo. Olvido con demasiada facilidad cómo fueron las cosas y me aterrorizan el aquí y el ahora, sin pasado ni futuro. Escribir abre las criptas de los muertos y los cielos tras los cuales se ocultan los ángeles proféticos. La cabeza hace girar y girar la rueda y así va tejiendo su tela.

Silvia Plath

En el capítulo anterior, hemos sostenido que María Zambrano y Gaston Bachelard apuntan al establecimiento de la simpatía como eje articulador hacia una salida de la soledad radical del ser. Ese rol podría hacerse extensivo también a los marcos sociales y a la imagen de la carne mediadora. La plasticidad de la carne se expresaría básicamente en su función asimiladora y de sostén desde una fragilidad que apunta al sentir, fundamento de la simpatía. Por medio de la afectividad se abre, tal como hemos explicado, la experiencia poética de la ensoñación cuya visión, rompiendo las barreras del yo, alcanzaba una amplitud cósmica, lográndose una comunión del ser íntimo con el universo. Desde la relatividad, el lenguaje adquiere un sentido nuevo, y el instante en su riqueza ha de ser considerado un “ancho presente” . Intentando dar mayor amplitud a estas ideas, proponemos, en este capítulo final, una lectura del logos poético a la luz de la metafísica relativa. Destacamos, en vistas a la idea de progreso y libertad del ser, la importancia de conceptos como imaginación, en Bachelard; en esa línea, la razón y memoria mediadoras, en Zambrano, cuyo rasgo terapéutico,

subrayado por ella, permite establecer nexos con la filosofía del reposo que en Bachelard adquiere consistencia en su propuesta ritmoanalítica.

6.1. Logos poético y metafísica relativa

Conforme con la idea bachelardiana de *razón-acto* por la que se afirma la conciencia en un *aquí y ahora*, en el capítulo anterior, habíamos introducido la relación que, entre poesía y música, establece Zambrano para mostrar la posibilidad de lo que ella denomina ‘unidad de creación’ desde la heterogeneidad. Si poeta y músico encarnan el ideal de una filosofía que acepta la relatividad es porque, en principio, la razón no ha de renunciar a su capacidad creadora. Crear, desde esta perspectiva, es unir lo disperso, recogiendo lo más tenue, lo más alado; alumbrar nuevas formas en medio de una realidad experimentada desde el fragmento, el instante. Junto a la conciencia de los límites, el acto creador es afirmación de la realidad en su complejidad, en su revelarse como entramado donde cada punto merece destacarse en su infinita riqueza, disolviendo con el ensueño las barreras excluyentes de la dialéctica ser/no ser.

Y el poeta no quiere propiamente todo, porque teme que en este todo no esté en efecto cada una de las cosas y sus matices; el poeta quiere una, cada una de las cosas sin restricción, sin abstracción ni renuncia alguna. Quiere un todo desde el cual se posea cada cosa, mas no entendiendo por cosa esa unidad hecha de sustracciones. La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás. (Zambrano, 1996, pp. 22-23)

El bosquejo ideal del poeta, ofrecido por Zambrano, parece hallar un vínculo con el carácter mediador de lo poético, destacado por Heidegger en su análisis de cinco palabras-guía de Hölderlin. Refiriéndose a la conexión entre pensamiento y creación literaria, llevada a cabo por la filósofa española, destacando *Claros del bosque*, José A. Valente comenta:

Nosotros no hemos tenido un pensador como Heidegger que hubiera interrogado a la palabra del poeta, como hizo él con Hölderlin. Por supuesto, hay

mucha gente que no está de acuerdo con sus interpretaciones, pero lo cierto es que él busca una revelación en las palabras del poeta, y eso es muy importante. María creo que está próxima a ese punto, porque en aquel momento en España lo que tenemos es al maestro de María que es Ortega, o a Zubiri, pero ambos se desentienden de estos problemas o los tratan con una deplorable superficialidad. (J. Á. Valente, 2018, p. 84)

Proponiéndose “poetizar sobre la esencia de la Poesía” (Heidegger, 1936/1989, p. 20), Hölderlin muestra, en primer lugar, la palabra poética desde su evanescencia, esto es, en su naturaleza inofensiva por no perseguir fin utilitario alguno. Asimismo, descartando concebirlo como simple divertimento, técnica o juego del lenguaje, el autor apuntaría a destacar lo poético en su fuerza determinante como razón de ser de la existencia humana y como ideal regulativo.

Lleno está de méritos el Hombre; mas no por ellos; por la poesía ha hecho de esta Tierra su morada. (Hölderlin citado por Heidegger, p. 31)

Es por el lenguaje que el mundo adquiere sentido para un *nosotros*, esbozando una cierta naturaleza humana expresada por Hölderlin como un comienzo que abre la brecha de la historia: “Desde que somos Palabra-en-diálogo” (p.26). Nombrar las cosas es fundar el mundo otorgando también, a través de la palabra, un rostro a los dioses. Mas dicha función mediadora del poeta supone una actitud pasiva que determina un *ethos*, un modo de habitar el mundo no circunscrito a la idea de conquistar un ser por propio derecho.

“*Morar poéticamente*” significa, por otra parte, plantarse en presencia de los dioses y hacer de pararrayos a la esencial inminencia de las cosas. “*Poética*” es, en su fondo nuestra realidad de verdad; lo cual viene a decir: que estar fundada y fundamentada no es mérito suyo; es un don. (Heidegger, 1936/1989, p. 31)

Ampliando el sentido bíblico del logos paulino, quizá podamos afirmar que sobre la palabra poética reposa el mundo, en ella somos, nos movemos; existimos en ella y, como tal, constituye nuestro *destino* último. Bajo estas consideraciones adquiere profundidad el

devenir poético del ser humano concebido así por María Zambrano y Gaston Bachelard. En ese sentido, nuestra autora se pregunta por el fundamento:

La matemática sostiene al canto. ¿No tendrá la poesía también su trasmundo, su más allá en que apoyarse, su matemática? (Zambrano, 1996, p. 23)

Y es que si bien la experiencia poética remite al pasmo extático, que María Zambrano describe como el origen de la filosofía, ese instante de arrobamiento implicará también en el logos poético un justo desprendimiento, una ruptura que la palabra causa en el momento de su vuelo, liberando al poeta de su ensoñación. Solo así es posible un trasmundo como sostén de la experiencia vital.

No cabe duda de que este primer momento de asombro, se prolonga mucho en el poeta, pero no nos engañemos creyendo que es su estado permanente del que no puede salir. No, la poesía tiene también su vuelo; tiene también su unidad, su trasmundo. De no tener vuelo el poeta, no habría poesía, no habría palabra. Toda palabra requiere un alejamiento de la realidad a la que se refiere; toda palabra es también, una liberación de quien la dice. Quien habla aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada, aunque este decir sea un cantar. (Zambrano, 1996, p. 21)

Zambrano subraya la incompletitud como característica fundamental del logos poético frente al filosófico cuya unidad, de alcanzarse, obtenida por sustracción de las cualidades, sería "absoluta, sin mezcla de multiplicidad alguna", lo propio de la dinámica sujeto-objeto. La unidad creada desde el logos poético es sin embargo unidad presente, encarnada, realizada sin la violencia que exige el método que condujo hacia lo invisible en pos de lo idéntico, en pos de la hoja y del agua verdaderas (1996, p. 17).

En un artículo publicado en 1939, titulado «Instant poétique et instant métaphysique», Gaston Bachelard alude también a esta diferencia entre la unidad de la poesía y la de las "demás experiencias metafísicas", destacando el silencio como único prelude si de

preámbulos se trata. Alejada de principios, métodos, pruebas y hasta de la duda, la poesía es afirmación del instante; es ruptura de la simple continuidad del tiempo encadenado, horizontal, y construcción de un momento complejo, anudando simultaneidades. Estas siguen su propio ritmo, un ritmo que, a diferencia del tiempo continuo, se da en un tiempo cuya verticalidad constituye una suerte de juego dinámico entre la superficie y las profundidades del ser. De este modo Bachelard ratifica lo poético en su rango metafísico:

La poésie est une métaphysique instantanée. En un court poème, elle doit donner une vision de l'univers et le secret d'une âme, un être et des objets, tout à la fois. Si elle suit simplement le temps de la vie, elle est moins que la vie ; elle ne peut être plus que la vie qu'en immobilisant la vie, qu'en vivant sur place la dialectique des joies et des peines. Elle est alors le principe d'une simultanéité essentielle où l'être le plus dispersé, le plus désuni, conquiert son unité.

[La poesía es metafísica instantánea. En un poema corto, debe dar una visión del universo y el secreto de un alma, un ser y los objetos, todo a la vez. Si simplemente sigue el tiempo de la vida, es ella menos que la vida; sólo puede ser más que la vida inmovilizando la vida, viviendo en el acto la dialéctica de las alegrías y las penas. Es entonces el principio de una simultaneidad esencial donde el ser más disperso, el más desunido, conquista su unidad] (Bachelard, 1970a, p. 180).

La aceptación de la relatividad reactualizaría a través del poeta el ideal de la sabiduría socrática, expresándose en la aceptación de lo efímero de las propias creaciones. Así, en sintonía con Bachelard, María Zambrano sostiene que “la unidad lograda en el poema es siempre incompleta; y el poeta lo sabe y ahí está su humildad: en conformarse con su frágil unidad lograda” (1996, p. 22). Como resultante, la verdad poética estará asociada a lo que la autora denomina ‘justicia caritativa’ que puede ser mejor comprendida a la luz de la idea de mediación sostenida por Hölderlin, tal como lo demuestra Heidegger al atribuir al poeta un carácter sacerdotal, de oficiante entre lo invisible y lo visible, lo divino y lo humano. Mediador el poeta entre lo que ha logrado ser y lo rezagado “pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás” (1996, p. 22).

Llegados a este punto, afloran algunas cuestiones que han de servirnos de guía en el último tramo de nuestras reflexiones:

¿En qué sentido la palabra poética puede hacer posible una vida más luminosa? ¿De qué manera puede resultar un alivio para el ser humano perdido en los avatares de la historia? ¿Cómo pueden, los planteamientos metafísicos de Zambrano y Bachelard, abrir nuevas perspectivas en torno a la idea de progreso y libertad del ser humano?

Una metafísica concreta para una vida más luminosa demanda, en efecto, Bachelard. Zambrano, por su parte destaca en la frágil unidad lograda en esta nueva metafísica su carácter de *carites*. No hay cimas que trabajosamente haya que subir para elevar el ser. El poema, encarnación del logos poético, unidad explícita no oculta, constituye un espacio abierto, un centro ofrecido como don para servirse en alimento y dejar en lo profundo su temblor, su estela (Zambrano, 1996, p. 22). Bajo la idea de caridad que elimina todo antagonismo, María Zambrano parece equiparar la comunión del logos poético con el rito clave de la religión cristiana, el banquete eucarístico por el que se presentifica la religación de lo humano con lo divino. ¿Es posible leer bajo esa clave el siguiente extracto? ¿No asoma entre líneas el salto de la Palabra hacia la carne, es decir, el *Logos* que desciende por amor hacia la endeble condición humana para redimirla?

La unidad de la poesía baja en seguida a encarnarse en el poema y por ello se consume aprisa. La comunicación entre el logos poético y la poesía concreta y viva es más rápida y más frecuente; el logos de la poesía es de un consumo inmediato, cotidiano; desciende a diario sobre la vida, tan a diario, que, a veces, se la confunde con ella. Es el logos que se presta a ser devorado, consumido; es el logos disperso de la misericordia que va a quien la necesita, a todos los que lo necesitan. Mientras que el de la filosofía es inmóvil, no desciende y sólo es asequible a quien puede alcanzarlo por sus pasos. (Zambrano, 1996, p. 23)

Si bien la idea de caridad que sostiene la doctrina teológica de la gracia no posee un método como el propio de la filosofía, demanda, en cambio, un corazón dispuesto para que la encarnación del *Logos, Verbo*, logre la comunión con el ser humano, alcanzando el carácter de revelación por excelencia. Traspuesta esta dinámica a la relatividad, podemos

notar que hay algo que unifica la metafísica concreta de nuestros dos filósofos. Y es que para que el *logos que habita entre nosotros* se explicita hace falta afinar el oído, la vista, y toda la capacidad receptiva de que nuestra carne dispone. Se trata del despertar de los sentidos que abre a la experiencia poética, tal como hemos expuesto en el capítulo anterior. Hay, pues, una disposición necesaria para que ocurra el enlace de la ontología de lo invisible y de lo inaudible, al punto de oír las cosas existir conmigo, escribe Bachelard (1957/1975, p. 160), al punto de escuchar el latir del átomo, decía Zambrano a Gaya (2018, p. 90).

6.2. Metafísica concreta desde la dinámica del ritmo. Ser y tiempo a la luz de la razón mediadora y de los hábitos-ritmo

Recogiendo lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que, en Zambrano y Bachelard, la metafísica de la relatividad está sostenida en la metáfora de la música y del ritmo; el logos poético por el cual es posible dibujar el ser en torno a una unidad, que se afirma en el instante, y perfilar una idea de progreso. El tiempo adquiere sentido en tanto experiencia que lleva el sello de lo discontinuo. Apuntando a la nostalgia de lo inmemorial, pero a la vez imposible de olvidar, Zambrano destaca la noción de historia como abertura que bien puede equipararse al acto de nacer, que implica la pérdida de la unidad y en consecuencia una experiencia, la temporal, desde el peso de una dualidad —el individuo y su sombra—, hacia una reunificación, anhelo que late en el seno de la misma historia.

La dualidad determinará, desde que la hay, la historia. Pues que la existencia histórica comienza con una unidad que se pierde. Allí donde hay escisión en el ser humano y la inevitable, si no primaria y determinante, separación de su ser con todo y con el todo, ya hay historia; la historia en que la unidad perdida se historiza ostentándose. (Zambrano, 1989, p.29)

En otros términos, existir será resistir desde una dualidad que aspira a la unidad, pero también exponernos a la irremediable experiencia del tiempo que se da

a saltos, dejando huecos de atemporalidad en oleadas que se extinguen, en instantes como centellas de un incendio lejano. Y de lo que llega falta lo que iba a llegar, y de eso que llegó, lo que sin poderlo evitar se pierde. Y lo que apenas entrevisto o presentido va a esconderse sin que se sepa dónde, ni si alguna vez volverá. (Zambrano, 2018, p. 127)

Manteniendo el hilo de lo musical, Zambrano destaca la importancia de una actitud racional como apertura dialógica al perspectivismo que supone el espacio-tiempo. Reconociendo la presencia de una razón mediadora en Séneca y la afinidad de este al pitagorismo, nuestra autora se aproxima a una definición de la música en la que primaría su carácter salvador para la vida por elevarla al rango de razón mediadora. Mediar entre la nada y el ser; salvar el ser de una temporalidad asfixiante, vivificarlo, ha de ser el papel de toda razón que no pretenda con su arquitectura suplantar a la vida.

La razón mediadora no pretende llegar al ser, nace de una renuncia tan fecunda que hace oír la música del pensamiento, en un instante que no lleve tiempo, salvando a la vida de su condena a la temporalidad, al mismo tiempo que la acepta, que la trasciende, no que la supera. Toda razón ha de ser mediadora entre la nada y el ser, entre la soberbia de la vida y su acabamiento, su humillación, tal como sucede en las razones constructivas, que pretenden suplantar a la misma vida con su construcción. (Zambrano, 1989, p.129)

Bachelard no utiliza la expresión razón mediadora, explora sin embargo el concepto de hábito ligado a una racionalidad propiciadora de continuidad. Nos permitimos aquí exponer de manera más precisa la idea bachelardiana del ser en relación con el hábito-ritmo que, en nuestra apreciación, es importante para comprender después la noción de ritmoanálisis como reencuadre acompasado y armónico de instantes en el individuo. Esta propuesta, como veremos, podría hallar su equivalencia no solo en la idea zambraniana de 'razón mediadora' , sino de 'nada creadora' , 'experiencia vital y, en definitiva, en el logos poético que, tanto en Bachelard como en Zambrano, siendo descendido, ha de ser visión seguida de un respirar liberador.

Dotándolo de un significado más amplio que el que la psicología le ha otorgado, el hábito constituirá para Gaston Bachelard el eje articulador de una continuidad desde el tiempo relativo al solidarizar el pasado y el porvenir. Así, pues, el ser se continúa a través del hábito como el tiempo en los instantes sin duración. Y en perspectiva rítmica, el tiempo sería al ser lo que el sonido al instrumento, pues, como el ritmo franquea el silencio, el ser franquea el vacío temporal que separa los instantes (Bachelard, 1932/1999, p. 63). El tiempo abre una brecha en el ser a modo de latidos —instantes— que necesitan renovarse por el hábito; sin embargo, ni este ni aquello transcurrido constituyen una esencia inscrita en la materia. La inmaterialidad del hábito permite así atribuirle un rasgo que sería propio del ámbito racional. En relación con el tiempo,

el ser es un lugar de resonancia para los ritmos de los instantes y, como tal, podríamos decir que tiene un pasado, como se dice que un eco tiene una voz. Pero ese pasado es sólo un hábito presente y ese estado presente del pasado sigue siendo una metáfora. Y en efecto, para nosotros el hábito no se inscribe ni en una materia ni en un espacio. Sólo puede tratarse de un hábito absolutamente sonoro que, así lo creemos, sigue siendo en esencia relativo. El hábito que para nosotros es pensamiento resulta demasiado aéreo para registrarse y demasiado inmaterial para dormir en la materia. Es un juego que prosigue, una frase musical que debe repetirse porque es parte de una sinfonía en la que tiene una función. (Bachelard, 1932/1999, p. 49)

Bachelard pone en duda la claridad de la definición que sobre el individuo realiza la filosofía. Afirma categóricamente que, si en la física contemporánea es arriesgado hablar de unidad e identidad de un átomo, también lo es referirse en esos términos al yo. A esto conviene agregar la relativización que María Zambrano introduce al asociar al yo con la máscara adherida como necesidad del ser humano de revestirse y de representarse luego, sujeto a lo que su yo le impone (1989, p. 61). Mas, fuera de la síntesis que realiza el instante, la unidad del ser está atravesada por la contingencia, la imposibilidad de asistir enteros y cabalmente al banquete de existir. Bachelard prefiere hablar de hábitos-ritmos como constitutivos de la vida del espíritu y de la materia. El individuo no es más que una suma de

accidentes, esto es, “una suma bastante variable de hábitos no contados” . Reconoce los registros múltiples y distintos como causantes de la impresión de una cierta jerarquía que nos conduciría, por su supuesta estabilidad, a la afirmación de un hábito fundamental. Y así llegamos al hábito sencillo, monótono, que caracterizaría a un individuo, el ser que consagraría su unidad e identidad y que proporciona el enmascarado sentimiento de la duración. Aun así,

esa suma es de suyo accidental. Al mismo tiempo, la identidad del ser nunca está realizada con plenitud, y adolece del hecho de que la riqueza de hábitos no se ha regulado con suficiente atención. Así, la identidad global está hecha de reiteraciones más o menos exactas, de reflejos más o menos detallados. El individuo sin duda se esfuerza por copiar el hoy del ayer; y en esa copia ayuda además la dinámica de los ritmos, pero no todos ellos se hallan en el mismo punto de su evolución, por lo que de ese modo se degrada en semejanza la más sólida de las permanencias espirituales, de identidad deseada, afirmada en un carácter. (Bachelard, 1932/1999, p. 66)

En síntesis, bajo la dinámica de los ritmos, el ser es sostenido por el hábito, son las reiteraciones las que constituyen el ser, otorgándole en medio del fluir una cierta consistencia. Destacando el valor del sueño en relación con la vigilia, ambos como ir y venir del ser, sostiene María Zambrano que “la vida, no tiene partes, sino lugares y rostros.” (2018, p. 131). A la luz de esta expresión, resulta mucho más rica la metáfora bachelardiana de los espejos.

La vida lleva entonces nuestra imagen de espejo en espejo; somos así reflejos de reflejos y nuestro valor está hecho del recuerdo de nuestra decisión. Mas, por firmes que seamos, nunca nos conservamos cabalmente, porque nunca estuvimos conscientes de todo nuestro ser. (Bachelard, 1932/1999, p. 66)

¿Cómo explicar entonces el porvenir en relación con el pasado?

En la lógica de la evolución creadora, Bachelard atribuye a Bergson el mérito de aceptar en la *durée* una diversidad de ritmos que, dependiendo de su intensidad, van

midiendo el grado de tensión o relajamiento de las conciencias, fijando sus sitios respectivos en la serie de los seres ⁶⁶. Así, en el mundo de la materia hay que reconocer el privilegio de una dirección como prerrogativa de la propagación, la que habría de ser comprendida desde la perspectiva de la sucesión de los instantes los cuales, bajo la dinámica de hábito-ritmo, van constituyendo una cierta homogeneidad, mas no como esencia lineal en términos teleológicos.

A partir de ese momento, podríamos decir en nuestra hipótesis que si un acaecimiento se propaga con mayor rapidez en determinado eje de un cristal, es porque en ese eje se utilizan más instantes que en cualquier otra dirección. Asimismo, si la vida acepta la afirmación de los instantes siguiendo una cadencia particular, crece más rápidamente en una dirección determinada; la vida se presenta como una sucesión lineal de células porque constituye el resumen de la propagación de una fuerza de generación muy homogénea. La fibra es un hábito materializado; está hecha de instantes cuidadosamente escogidos y fuertemente solidarizados mediante un ritmo. (Bachelard, 1932/1999, p. 68)

La continuidad no-bergsoniana asumida por Bachelard, se daría a modo de un progreso que estará exinscrito a una emergencia azarosa en la que los individuos tienen sin embargo un rol activo en un proceso que no ha de ser leído bajo principios materialistas.

En otras palabras, *el germen es el principio de la costumbre de vivir*. Si en la propagación de una especie leemos una continuidad es porque nuestra lectura es grosera; tomamos a los individuos como testigos de la evolución cuando ellos son los actores. Con justa razón, Roupnel descarta todos los principios más o menos materialistas propuestos para asegurar una continuidad formal de los seres vivos. (Bachelard, 1932/1999, p. 62)

Dirigiendo la discusión al ritmo íntimo de la vida en vistas, como sostiene Lamy, a una práctica temporal regulada, ofrecida como ejercicio concreto de dinamología psíquica (2014, p. 480), nuestro autor introduce los cronotropismos.

⁶⁶ La referencia a Bergson corresponde a *Matière et mémoire*, p. 231, citado por Bachelard, 1932/1999, p.68.

De ese modo, si nos situamos ante la enorme riqueza de posibilidades que ofrecen los instantes discontinuos ligados por hábitos, se aprecia que podremos hablar de cronotropismos correspondientes a los diversos ritmos que constituyen el ser vivo. Así es como interpretamos en la hipótesis roupneliana la multiplicidad de las duraciones que reconoce Bergson. (Bachelard, 1932/1999, p. 68)

Bachelard perfila un racionalismo que, como ya hemos explicado, deriva su naturaleza discursiva de la perspectiva del error, desplazando así la claridad del *cogito* solitario; racionalismo que él defenderá como base de su epistemología. Ahora bien, si el pensamiento aparece en la misma definición de hábito, ¿hemos de leer entre líneas, en el extracto siguiente, la idea de un racionalismo poético que, sostenido en la afirmación de la voluntad, forjaría las bases de la antropología bachelardiana de cara a una experiencia revitalizante desde la idea de hábito-ritmo?

Dejemos las metáforas y digamos en una palabra: el ser es dirigido por el pensamiento. Los seres se transmiten su herencia mediante el pensamiento oscuro o luminoso, mediante lo que se ha comprendido y sobre todo mediante lo que fue querido, en la unidad y en la inocencia del acto. Todo ser individual y complejo dura así en la medida en que se constituye una conciencia, en la medida en que su voluntad se armoniza con las fuerzas subalternas y encuentran ese esquema del gasto económico que constituye un hábito. Nuestras arterias tienen la edad de nuestros hábitos. (intuic. p. 67)

Al comenzar este apartado, hemos aludido a las intuiciones zambranianas sobre la entrada del ser en la historia y lo que ese acto implica, la sombra de la escisión. Sin embargo, por la vía de la relación entre pensamiento y voluntad, encontramos también que la unidad perdida en el acto inaugural del ser en el mundo, implicará la nostalgia y la esperanza como muestra de la afirmación de la vida a través de la voluntad bajo cuya sombra se alzan tanto la inteligencia como la conciencia (Zambrano, 1989, p. 29). Depurado del racionalismo desfavorecedor de la vida, el pensamiento adquiere el rango de acontecimiento extraordinario. Si Bachelard define el hábito como pensamiento en relación con “lo que fue querido, en la unidad y en la inocencia del acto” , Zambrano se atreve a definir el

pensamiento como fe activa, pertinaz, que, lanzada siempre hacia adelante, se vuelve vía de revelación de lo que el ser humano es, de lo que le compete, y de sus posibilidades en medio de la realidad de la que forma parte. Lejos de una cerrada inmovilidad, el pensamiento acusa su carácter dinámico, creativo, creador, y por ello es camino indesligable de la historia en estricta relación con el ser humano. Sobre esta base descansa el racionalismo discursivo de Bachelard y, en esa línea parece ubicarse María Zambrano al establecer como principio la razón mediadora. Por medio de esta, el pasado deja su carácter abismal y se vuelve proyecto encarnado en el ser humano.

El pensar es una fe y actúa a su modo; es una acción, la más activa de todas, que revela al hombre lo que es, le hace nacer. Por eso no puede ser borrado. Y en lugar de integrarse al pasado, de ir a situarse en un pasado, apunta siempre al futuro; más que nacer es ir naciendo, abriendo una posibilidad, lo que al hombre le compete, porque es lo que él sólo hace y allí donde fía a sus fuerzas y al par a la contextura de la realidad. Y por ello es camino. Lo que se ha pensado puede olvidarse, no así la acción de pensar que, recordada o no, trae consecuencias, decide. Y aunque se deshiciera más tarde, es imborrable e inacabable, por el desprendimiento que causó, porque abrió esa dimensión del tiempo que sólo la fe y el pensamiento abren, que es el futuro. (Zambrano, 1989, p. 105)

El pensar deja huella, un rastro cuya persistencia es un valor de carácter racional. Así lo sostiene Bachelard, suscribiendo la teoría del hábito de Roupnel.

El pasado indudablemente puede persistir, pero creemos que sólo como verdad, sólo como valor racional, sólo como un conjunto de armoniosas sollicitaciones hacia el progreso. El Pasado es, si se quiere, un terreno fácil de actualizar, pero sólo se actualiza en la proporción en que ha sido un éxito. El progreso se asegura entonces mediante la permanencia de las condiciones lógicas y estéticas. (Bachelard, 1932/1999, pp. 74-75)

En síntesis, el hábito lleva en sí mismo la significación de un progreso que necesita de la permanencia de condiciones lógicas y estéticas y no de la acción física y material del pasado. Si nuestras arterias tienen la edad de nuestros hábitos, estos, lejos de ser repeticiones

mecánicas inscritas teleológicamente, son tan solo reiteraciones rítmicas de instantes de una voluntad que se afirma en el acto de existir, ensanchando el horizonte cada vez. En ese contexto pensar y fe resultan equiparables, tal como sostiene Zambrano, hallando el pasado y el porvenir su punto de conexión en el marco de una historia cuyo dinamismo y creatividad, explicitados en experiencia espaciotemporal siempre relativa, derivan indiscutiblemente del carácter dia-lógico que Hölderlin le atribuyó.

6.3. Respiro y visión. La memoria mayéutica

Apuntando a la necesidad de esclarecer la objetividad científica, Bachelard se refiere, en *Psicoanálisis del fuego*, a una fenomenología primitiva ocultada por el intelectualismo; esto es, una afectividad de raigambre arquetípica que, tal como queda reflejada en los mitos, seguiría habitándonos. En otras palabras, en las diversas formas de explicitar un *nosotros* estarían concentrados los anhelos de la humanidad entera en un presente que cada época histórica encarna. En este contexto, reiteramos la imaginación bachelardiana como facultad de sobrehumanidad, pues, por su intermedio, el ser humano abre un horizonte, fijando en él su deseo de trascender los propios límites. Así lo manifiesta nuestro autor al destacar, en lo que denomina complejo de Prometeo, un optimismo que se opone a la resignación. Dotando de una mayor plasticidad a la nietzscheana voluntad de poder, y yendo más allá del criterio de utilidad, que tanto Bergson como la corriente pragmatista le había atribuido al conocimiento, Bachelard sostiene que el complejo de Prometeo no sería sino el complejo de la vida intelectual. Ello en tanto habría en el ser humano tendencias que le impulsan a saber tanto o más que los padres y maestros, latencias que sería insuficiente abordar desde la lógica del poder o de la utilidad (Bachelard, 2008, pp. 21-22).

Sobre las brumas de esos instintos reposa entonces la ciencia; sobre ellas, el peso de la afectividad. Pensar y soñar serán las dos vías gestadas en la facultad de la imaginación que, cual añeja raíz, sostiene el horizonte abierto por la ciencia y la ensoñación. Esta dupla aparece asociada a los opuestos diurno-nocturno, dos rostros, dos alas que constituyen o sostienen la vida humana. Así tenemos al conocimiento como exploración del mundo en

ruptura con la experiencia común, y a la ensoñación que transporta al ser hacia una atemporalidad retratada en la metáfora de Siloé. En las aguas de esa anhelada fuente quedarían saldados los pálpitos de un corazón que simboliza las aspiraciones humanas de todos los tiempos. Desde esta perspectiva, si hemos de hablar de un logos poético bachelardiano, a nuestro parecer, este remite a la imaginación como fuente mediadora del ímpetu en que la vida humana se debate de cara a la temporalidad y de lo que a esta la trasciende; entre el ser que explora el mundo, ensanchando el horizonte de sus posibilidades materiales, y el que por el ensueño se forja un futuro.

Si bien no trata ampliamente sobre la imaginación, María Zambrano arriba a lo que puede ser el esbozo de una definición en la que subrayaríamos el atributo de mediación. Sin embargo, lo hace, como hemos indicado en el capítulo anterior, después de señalar los peligros que encierra para el conocimiento y la revelación cuando no logra despojarse de las falacias. Sin más precisión, sostiene que solo así la imaginación podría ejercer su verdadera función, esto es, la de ser humilde guía en lugar de serpiente engañadora; ha de “abrir camino a la imagen para que sirva al conocimiento, y al servir al conocimiento, aunque sea en sueños sirva al amor” (Zambrano, 1989, p. 117).

Estas expresiones nos remiten al lugar que Platón asigna a la imaginación en el proceso del conocimiento. En el libro VI de la *República*, aquella aparece en el punto inicial de un sendero que ha de ir abriéndose paso desde la *doxa* hasta llegar al campo propiamente de la *episteme* cuya cumbre es la dialéctica. Desde las imágenes, sombras, producto de las sensaciones en la caverna, se logra ascender al mundo del conocimiento de las esencias bajo la idea del Bien unificador de la totalidad.

En *Notas de un método*, María Zambrano sigue la dialéctica platónica para ampliar sus reflexiones sobre la memoria en estricta vinculación con el pensamiento. Destaca así el acto de pensar como un ir y venir, dinámica propia del recordar, mostrando al conocimiento en su sentido más original como reunión de lo disperso, como *cogitare*, tal como lo explica San Agustín, en el libro X de sus *Confesiones* (400/2010, p. 448). A esto debemos añadir las referencias a Husserl en lo que respecta al conocimiento como presentificación, que la autora distingue como una primera forma de visión, el hallazgo de la diafanidad de un trozo de

vida y de conocimiento ya habido, pero que ha sido desprendido de su origen (Zambrano, 1989, p. 81). Reconociendo la relatividad del tiempo, su carácter fugitivo, y aproximándose a los aportes psicoanalíticos, Zambrano coincide con Bachelard al establecer en torno al ser la unidad pensamiento-progreso, aunque rescatando el pasado a través del filtro renovador de la memoria. El pensamiento que, apenas nacido, se vuelve pasado, anónimo e inmemorial, esto es, tradición, necesita de una memoria propiciadora de horizonte. Deriva así al rol mediador de la memoria como alternativa al ejercicio que ha tenido dentro de la conciencia occidental, del racionalismo. El pasado traído a la conciencia, hecho conciencia, significa para María Zambrano, libertad (Zambrano, 1973, p. 306). Y la libertad pasa por un saber-se, es decir, que lo vivido vuelva a ser visto a través del corazón y en el corazón, un marco unificador del verse-viendo. Conocer es atender a lo que necesita volver a ser mirado: el ser del mundo, el ser que acusa nuestra individualidad; y a ambos en estrecha unidad. Parece asomar así el logos poético zambraniano como unidad de vida y pensamiento.

La búsqueda de algo perdido es, sin duda, el origen de la memoria; algo perdido e irrenunciable que puede darse en diferentes maneras o, más bien, en diferentes grados. Es algo que necesita ser mirado nuevamente. Mas esta necesidad, imperativa hasta el sacrificio, es propia de la función de ver y de verse que el ser humano padece antes que ejerce. Ver lo que se vive y lo vivido, verse viviendo, es lo que íntimamente mueve el afán de conocimiento, lo que de un modo directo o dando un rodeo lo conduce. De ello se sigue que la primera forma de visión sea la memoria y el conocimiento fruto de ella —fruto y raíz—, y que ella, la memoria, permanezca luego siempre como sostén y guía, como a todo lo primero sucede: hay que recordar, ver nuevamente. Sin esta nueva visión, lo vivido no tendría de verdad carácter de nuevo, aunque sorprendiera al llegar. Todo lo vivido, toda la vida, sería un simple pasar sin renacer. Y sin renacer nada es del todo vivo. (Zambrano, 1989, p. 82).

La memoria tiene, pues, un rol mayéutico que, asociado a atributos clásicos de lo femenino, adquiere más fuerza con ideas como la fecundidad, alimento y cobijo, en lo que implica el nacimiento o renacimientos del ser. La autora la designa como nodriza, madre,

sierva y sostén del pensar en su ir y venir que ha de comprender el descenso a los íferos del alma, la psique, para recuperar un saber que no es conocimiento o, lo que es lo mismo, apropiación (Zambrano, 1989, p. 83).

En sus dos obras a través de las cuales buscaría, como hemos indicado, compartir su experiencia vital —*Notas de un método y Claros del bosque*—, Zambrano destaca un específico despertar que la aproxima a la experiencia mística, rasgos presentes también en *El sueño creador* (Valente, 1994, p. 196), aunque descontextualizando el sentido propiamente religioso para hacerlo extensivo a experiencias que, en nuestra interpretación, tendrían equivalencia con episodios de ensoñación cósmica, como estancia de reposo, que Bachelard comparte, especialmente en sus dos últimas obras: *La poética del espacio* y *La poética de la ensoñación*. En el campo de la afectividad, y ligada a la visión interior, reaparece la imaginación que, desasida de íconos, abre el camino hacia lo que Zambrano denomina ‘nada creadora’ por la que ocurre la disolución de los parámetros lógicos — división ser/no ser— en tanto no es claridad racional lo que se busca. El secreto de esta búsqueda, a diferencia del método dialéctico, es precisamente no buscar. Entonces, la imagen mediadora desciende como nitidez que salva, sin resistencias, con solo la entrega del amor a su destino (Zambrano, 1989, p. 118). Entre el sucederse los instantes vueltos pasado nada más nacer, María Zambrano introduce la experiencia del aquí-ahora como desvelamiento que, bajo la imagen de la herida, sumerge al ser en un estado de visión y de bien-respirar. Se trata del ancho presente.

Este último aspecto de la visión en el recuerdo se logrará gracias a una condensación del tiempo. La condensación que todo lo que reaparece en el tiempo necesita para tener cierta forma. La condensación que todo lo velado por el tiempo necesita para rasgar ese su velo. El velo del correr del tiempo, de su fugitividad, es rasgado solo por algo que hiere al sujeto en quien se da ese suceso. Si de algún modo no le hiere ese suceso complejo, o simple imagen que reaparece o intenta reaparecer, quedará opacado o encubierto por la marcha del tiempo, que al proseguir indiferentemente su curso, no permite que se haga el presente, ese ancho

presente, lugar de aparición, centro que se abre al respiro y a la visión. (Zambrano, 1989, pp. 84-85)

María Zambrano distingue en la historia un pasado que adquiere el carácter de saberguía cuyo hermetismo lleva el sello de lo sagrado (1989, p.105). Parece valorar así el camino de regreso como búsqueda de una iluminación que, desde las cosas, los lugares, los dioses — todo el sentido que configura la idea de ruinas—, pueda proporcionar el equilibrio perdido ante los destellos del futuro, equivalente a una suerte de indigestión y que, llevada al plano existencial, se traduce en tedio y desesperación. Aludiendo a las estructuras atadas a un tiempo que obliga a seguir la recta, Zambrano habla de un despertar dentro de una atemporalidad que de adueñarse del ser sería también respirar “como deben de respirar las mismas piedras” , salvo las que forman un dintel (1989, p.68). Los conceptos de visión y respiro resultan enriquecidos con el esclarecimiento o —mejor— problematización de la psique desde las tesis psicoanalíticas, a las que alude María Zambrano, apuntando a la necesidad de un salto hacia otro *tiempo*, otorgado por instantes que donan nuevas aguas al ser gracias a la memoria mediadora.

El recordar viene así a ser siempre un desnacerse el sujeto para ir a recoger lo que nació en él y en torno suyo y, viéndolo, devolverlo, si le es posible, a la nada, o para rescatarlo de su oscuridad inicial y prestarle ocasión de que renazca, para que nazca de otro modo ya en el campo de la visión. Liberar una de las llamadas «vivencias», o conjunto de ellas apresadas en laberintos nombrados «complejos», ¿sería acaso el acercarlos a su nada, nadificarlos para que de nuevo nacieran con espacio, tiempo, luz, tal como lo que por un instante vive o espera? (Zambrano, 1989, p. 81)

El concepto de visión nos parece importante, ya que nos remite al acto, a la atención de la voluntad centrada en un aquí y ahora, tal como graficaba Bachelard a través de la escena del gato al acecho. Ligamos así la nada creadora a la idea del vacío y la velocidad de la luz, que insinúa María Zambrano en *Notas de un método*, y que, en nuestra apreciación, recoge ecos de *El tao de la física*, libro leído por la autora, en el que Fritjof Capra establece un estrecho paralelismo entre el vacío del misticismo oriental y el “vacío físico” de la teoría

del campo. Unificando ambas perspectivas, el vacío “no es un estado de simple nada, sino que contiene el potencial para todas las formas del mundo de la partícula” . Se trataría de un “vacío vivo” , dinámico, “latiendo sin cesar a ritmos de creación y de destrucción” (Capra, 1975/1984, p. 253). En la espaciotemporalidad relativa, la autora establece la relación lleno-vacío para deslizarse hacia la experiencia del instante como un arrobamiento que no es dado a los “adoradores de la sustancia” , sino a quienes, haciendo en sí mismos el vacío, aceptando el desgarramiento de la soledad absoluta, logran acceder a “la nada, la nada divina-humana” . La copa vacía, expresión propia de las corrientes espirituales de vertiente mística, facilita el re-cordar que es un tipo de claridad equivalente a la superación de los límites de la velocidad de la luz. El resultado sería un tipo de conciencia, aunque instantáneo, distinto al que nos ata al mundo de lo cotidiano.

El sentirse creado, criatura, lleva a sentir con sagrado respeto y aun con sacro horror el vacío; fuera de sí, en la naturaleza, y dentro de sí, en la soledad, en esa soledad que se da en el abandono, en el verse abandonado de toda humana asistencia y aun de todo socorro divino: la copa de la soledad, vacía. Siente entonces y recuerda, quien así se siente y se ve, la nada que precedió a la creación, y no el caos que antecede al orden. Y aguzando el oído —el interno o metafórico—, llega a percibir la vibración de velocidad máxima, superior a la de la luz, a toda vibración conocida, y la claridad indecisa, palpitante, más allá de todo horizonte conocido. El palpitar eco del palpitar primario; primero quizás, a solas. (Zambrano, 1989, pp. 123-124)

En efecto, aludiendo a lo experimentado en la contemplación de uno de los cuadros de Ramón Gaya, Zambrano proporciona una idea más clara de lo que significaría alcanzar ese ‘tiempo fuera del tiempo’ , el cual habría sido logrado por su amigo a través de la pintura. Además, describe su propia experiencia estética como un movimiento o resonancias de su ser sumergido en una espaciotemporalidad, que bien podría equipararse al punto de retorno a los orígenes buscados, allí donde reposan en serena unión el nacimiento y la muerte.

Porque has llegado ya al “gran tiempo” —a veces lo he llamado “ancho presente” — pero ahora encuentro más justa esa denominación. Todo lo que anoche contemplé ha nacido, se ha realizado en el gran tiempo, que es desde luego mucho tiempo, pero no sólo eso. Pues hay cuadros, libros... que consumen tiempo, pero no ése, el ancho, el grande, el circular.

Y uno se consume en este tiempo discontinuo, pequeño, trizado, se consume uno, sí, y a veces siente y cree que ya [se] está muriendo definitivamente. Y es eso: la consunción indispensable para entrar allí donde las cosas nacen y se realizan. Sin ese tiempo nada se logra, llega a su ser. (Zambrano y Gaya, 2018, p. 87)

La idea de ancho presente, condensación del tiempo, cuyas resonancias conceden respiro y visión, podría asociarse con lo que Bachelard, en el mismo sentido, denomina instantes conscientes o creadores y que reúne en la expresión duración-riqueza, la cual, destacando su carácter afectivo, nace en la ilusión misma antes de volcarse en pensamiento (Bachelard, 1932/1999, p. 44). Ahora bien, si la memoria tal como es abordada por Zambrano en su rol mediador podría ser significativa en cuanto a una reestructuración del individuo indigestado de tiempo, se podría apurar una cuestión acerca de la aplicabilidad de las propuestas de la autora. En referencia a ello, hemos de aproximarnos ya a una primera conclusión respecto de lo que implicaría el logos poético desde el punto de vista de la filósofa española:

En principio, diríamos que se presenta como contraparte a la continuidad del método cuya pedagogía ha regido la metafísica occidental. Situado en la discontinuidad del espacio-tiempo, es decir, a la luz de la relatividad, el operar del logos poético a través de la visión no será equivalente a la dialéctica que guía metódicamente a la contemplación de lo eidético real. La visión estará sujeta al emerger del átomo —el instante— cuyo comportamiento, que escapa a la lógica causal, es fortuito, casi milagroso. Y sin embargo es abertura, deja resonancias en el ser, acaso un padecer, que no es sufrimiento, sino anhelo de aquello presentado y presentificado, aunque ausente, tal como lo expresaba San Juan de la Cruz en sus poemas. Esta dinámica aparece en el siguiente extracto de Zambrano.

Mas lo que se vislumbra, se entrevé o está a punto de verse, y aun lo que llega a verse, se da aquí en la discontinuidad. Lo que se presenta de inmediato se enciende y se desvanece o cesa. Mas no por ello pasa simplemente sin dejar huella. Y lo entrevisto puede encontrar su figura, y lo fragmentario quedarse así como nota de un orden remoto que nos tiende una órbita. Una órbita que menos aún que ser recorrida puede ser vista. Una órbita que solamente se manifiesta a los que fían en la pasividad del entendimiento aceptando la irremediable discontinuidad a cambio de la inmediatez del conocimiento pasivo con su consiguiente y continuo padecer. (Zambrano, 2018, p. 124)

No hay, pues, explícitamente un método en los textos de María Zambrano. Si todo método conlleva un nuevo comienzo, como aquel que forjó la razón moderna, en nuestra autora, si cabe atribuir un *Incipit vita nuova* al logos poético, este ha de ser reformulado desde el sentido que Dante bosquejó como ideal de un renacimiento ocurrido a la luz del amor. Así podría hablarse de la posibilidad de un método que entonces debería implicar como única y primordial tarea el despertar y hacerse cargo de todas las zonas de la vida en su discontinuidad. Sin embargo, si Descartes logró, huyendo del aquí-ahora de la conciencia, arribar al establecimiento de una claridad continua desde lo estrictamente lógico, Zambrano deja la cuestión abierta acerca de cómo sería el sostener una continuidad desde la claridad discontinua. De este modo, la autora intenta mantenerse en guardia frente al asomo de cualquier irracionalismo cegador de alguna parte de la vida humana, que debe ser atendida enteramente. En ese sentido, la prudencia ha de dirigirse hacia el logro de un equilibrio a fin de evitar que, por descender tanto, la conciencia se quede ahí prendida o, por no descender bastante, se quede sin tocar

tan siquiera las zonas desde siempre avasalladas, que no necesariamente han de pertenecer a ese mundo de las profundidades abisales, de los ínferos, que pueden, por el contrario, ser del mundo de arriba, de las profundidades donde se da la claridad. Mas, ¿cómo sostenerse en ella? (Zambrano, 2018, p. 125)

Las experiencias espaciotemporales serán, para Zambrano, las del fragmento, de los instantes donadores de riqueza, que nos permiten ver y que otorgan un respiro al ser. Por

otra parte, siguiendo las tesis psicoanalíticas, la autora destaca una de las intuiciones filosóficas que, incluyendo al pitagorismo, ha navegado a través de la historia, alimentada por tradiciones diversas: el carácter insondable del alma. De ahí la insistencia en las imágenes mediadoras. Subrayamos pues que, si bien las dos obras a las que hemos hecho referencia han sido definidas como pedagogía de una experiencia vital, no hemos de encontrar en ellas una guía de cómo obtener esos instantes sanadores. Encontramos solo las huellas de lo que implicaría un tipo de experiencia de visión e instantes desde la relatividad, que necesitan renovarse una y otra vez, que requieren de una soledad dispuesta a la contemplación, a la quietud, al reposo. Esto como disposición elemental. Por lo demás, sumada la experiencia vital compartida, tanto *Notas de un método* como *Claros del bosque*, proporcionan, en nuestra apreciación, un plano sobre el que cada persona, al parecer, ha de establecer su propio itinerario, aunque el lenguaje allí expresado resulte escurridizo y difícil en su mayor parte debido a la carga metafórica y al estilo propio de la autora. En ese sentido, las experiencias de nuestros dos filósofos confluyen en el énfasis de una soledad en la que es necesario forjar las condiciones propias para su enriquecimiento. Así lo corroboramos en las expresiones de Bachelard al referirse a las resonancias que en él dejó la lectura de Roupnel, y a las intuiciones despertadas hacia la búsqueda del carácter racional del amor (1932/1999, p. 83).

6.4. Una interpretación ritmoanalítica de la existencia

En el punto anterior, asociábamos la condensación temporal, expresada en el concepto de ancho presente, con la duración-riqueza, teniendo como trasfondo la discontinuidad del tiempo. Bajo este hilo conductor, creemos que la experiencia vital que, siguiendo la dinámica musical de los instantes liberadores, comparte María Zambrano, puede adquirir mayor amplitud con la filosofía del reposo propuesta por Bachelard en *La dialéctica de la duración* (1950). A la luz de dicha propuesta quizá podamos hallar alguna respuesta a la pregunta que Zambrano planteaba acerca de cómo sostener la vida en una *claridad* sujeta a la relatividad.

Después de casi veinte años de la publicación de *L' intuition de l' instant*, el autor retoma la cuestión acerca del beneficio de lo poético para la vida y de la posibilidad de establecerlo como principio mismo de la evolución creativa, como distensión y como destino del ser humano (Bachelard, 1950, p. 12). Como parte de la propedéutica bachelardiana aparece el ritmoanálisis inspirado en la obra del filósofo portugués Pinheiro dos Santos (1889-1950) *La Rythmanalyse*, cuya existencia está bien documentada, pero que no es posible encontrar⁶⁷. Centrándose en la dinámica de los ritmos, Bachelard procura establecer las condiciones lógicas y estéticas de una duración que, ligada a la experiencia temporal del ser a través de los instantes-vida, corresponderá a la metáfora del encaje apropiado entre instrumento y sonido. He aquí lo que parece ser el fundamento del ritmoanálisis, la unidad de vida y pensamiento:

Pour durer, il faut donc se confier à des rythmes, c'est-à-dire à des systèmes d'instants. Les événements exceptionnels doivent trouver en nous des résonances pour nous marquer profondément. De cette banalité: « La vie est harmonie » nous oserions donc finalement faire une vérité. Sans harmonie, sans dialectique réglée, sans

⁶⁷ Dicha obra sirvió de inspiración a Henri Lefebvre (1901-1991) considerado uno de los más importantes pensadores marxistas del siglo XX en Francia. En su análisis del ritmo desde una perspectiva biológica y social, el autor muestra la interrelación espacio-tiempo en la comprensión de la vida cotidiana. El libro de Lefebvre se titula *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, y fue publicado en 1992, en París.

Véase también: Baptista (2010), *O filósofo fantasma: Lúcio Pinheiro dos Santos*.

rythme, une vie et une pensée ne peuvent être stables et sûres : le repos est une vibration heureuse.

[Para durar, debemos confiarnos, pues, a ritmos, es decir, a sistemas de instantes. Los acontecimientos excepcionales deben encontrar resonancias en nosotros para marcarnos profundamente. De esta banalidad: “La vida es armonía” nos atreveríamos por tanto a hacer una verdad. Sin armonía, sin dialéctica regulada, sin ritmo, una vida y un pensamiento no pueden ser estables y seguros: el descanso es una vibración feliz] (Bachelard, 1950, p. 11).

La temporalidad es un ritmo formado por instantes, y si cada individuo encuentra su definición a través de instantes coordinados, cómo podría el reposo desligarse del ritmo. Así, Bachelard vuelve a la *durée* bergsoniana para extraer las consecuencias de corte terapéutico para el ser cuya conciencia, no obstante dirigirse al instante, es capaz de sostener una cierta permanencia como experiencia vital en y desde la misma discontinuidad. Una convicción sostiene, pues, la propuesta bachelardiana, y es que el reposo estaría inscrito en el corazón, que hemos de sentirle en ese fondo, “íntimamente mezclado con el devenir impartido a nuestro ser, al nivel mismo de la realidad temporal en la que se apoyan nuestra conciencia y nuestra persona” (Bachelard, 1950, p. 7).

El ritmoanálisis ha de situarse en el tejido mismo de la temporalidad del alma, poniendo énfasis en “la vida consciente y racional del espíritu” , aspecto subestimado por el psicoanálisis freudiano, que se ubicaría más bien en el plano de la sensibilidad y de los afectos (Bachelard, 1950, p. 139). Alejándose de la óptica de la neurosis freudiana y de una terapia cuya claridad racional, como fin del proceso, pretende un efecto pragmático de cara a la sociedad, Bachelard buscaría remediar lo que Lamy, ampliando la terminología del autor, denomina ‘cronosis’ (Lamy, 2014, p.487). En el marco de la enfermedad definida básicamente como pérdida de la armonía, como trastocamiento o ruptura del equilibrio de un organismo, el ritmoanálisis se propone como posible cura de lo que específicamente Bachelard llama falsas permanencias. Estas podrían ser interpretadas bajo el concepto de movimiento y cambio más que de una estructura topológica, como instantes que, bajo la dinámica del hábito, la razón no logra ajustar armónicamente y que se explican como una

“esclavitud a ritmos inconscientes y confusos” , es decir, una auténtica “falta de estructura vibratoria” (Bachelard, 1950, p. 137).

En ese sentido, un alma que sufre, especialmente “el alma que sufre de tiempo” , de tedio o de melancolía, “debe ser curada por una vida rítmica, por un pensamiento rítmico, por una atención y un reposo rítmicos” (Bachelard, 1950, p. 12).

En las primeras páginas, Bachelard explica que el fin de su *Dialectique* es ofrecer una propedéutica hacia una filosofía que pretende fundamentar el reposo “como un derecho del pensamiento” y como “uno de los elementos del devenir” . Acaso para destacar el objetivo último que habita en el fondo de toda filosofía, reaparece la imagen de Siloé cuya senda demanda no otra tutela que la del ser anhelante de una soledad fecunda. Bachelard aclara que no ofrecerá un método preciso ni se detendrá en el desarrollo de una psicología de las pasiones, tampoco en la apología de una moral de vida que renuncia al mundo. Dirige la atención a un cultivo de la vertiente nocturna, allí donde el ser humano se abandona a sí mismo, despreocupado de las demandas externas y sociales, en pos de un reposo íntimo. En otros términos, alejado de la tiranía del reloj, expresión más clara de la tiranía de los otros seres humanos sobre la soledad del individuo (Bachelard, 1988, p. 48), cada cual ha de intentar labrarse una identidad propia, afín a sus deseos más íntimos, desde una conciencia creadora, experimentada como ejercicio auténtico de libertad.

Que chacun fasse à sa guise les premiers pas sur la route qui mène à la fontaine de Siloë, aux sources mêmes de la personnel. Que chacun se libère, à sa manière, des excitations contingentes qui l'attirent hors de soi-même ! C'est dans la partie impersonnelle de la personne qu'un philosophe doit découvrir des zones de repos, des raisons de repos, avec lesquelles il fera un système philosophique du repos. Par la réflexion philosophique, l'être se libérera d'un élan vital qui l'entraîne loin des buts individuels, qui se dépense en des actions imitées. L'intelligence, rendue à sa fonction spéculative, nous apparaîtra comme une fonction qui crée et affermit des loisirs. La conscience pure nous apparaîtra comme une puissance d'attente et de guet, comme une liberté et une volonté de ne rien faire.

[Que cada uno dé los primeros pasos en el camino que lleva a la fuente de Siloé, a las fuentes mismas de lo personal, como le plazca. ¡Que cada uno se libere, a su manera, de las excitaciones contingentes que lo atraen fuera de sí mismo! Es en la parte impersonal de la persona donde un filósofo debe descubrir zonas de descanso, razones de descanso, con las que hará un sistema filosófico de descanso. A través de la reflexión filosófica, el ser se liberará de un ímpetu vital que lo aleja de las metas individuales, que se gasta en acciones imitadas. La inteligencia, devuelta a su función especulativa, se nos aparecerá como una función creadora y potenciadora del ocio. La conciencia pura se nos aparecerá como un poder de espera y de vigilancia, como una libertad y una voluntad de no hacer nada] (Bachelard, 1950, p. 8).

Ocio y reposo aparecen en estricta sintonía, rescatando el sentido original del *cuidado del alma* como deseo presente en la filosofía socrática y, luego, en las corrientes estoica y epicúrea que predicaban el ejercicio cotidiano de la medida a fin de lograr la imperturbabilidad del alma (ataraxia). De su propia búsqueda, Bachelard parece ofrecernos testimonios en las obras poéticas. En vistas al ritmoanálisis como práctica cotidiana e individual, insta hasta el final de sus publicaciones a un examen “de los ritmos de la vida en su detalle, descendiendo de los grandes ritmos impuestos por el universo a los ritmos más finos que tañen las sensibilidades extremas del hombre” (Bachelard, 1957/1975, p. 73).

Intentando extraer algunas conclusiones prácticas del ritmoanálisis, y tras situarlo en perspectiva de la cronobiología, propuesta por Alain Reingber en su obra *Le temps humain et les rythmes biologiques*, Lamy sostiene que es posible ver, por las experiencias compartidas en las obras poéticas de Bachelard, una práctica ritmoanalítica que, parece oscilar entre la higiene y la terapia de cara al ideal de una vida buena o el arte de vivir, que se irá ampliando a lo largo de sus escritos, y que habría que comprender dentro de una ecuación expresada así: vivir bien para pensar bien y soñar bien. El ritmoanálisis sería algo más que una simple reflexión teórica sobre el ritmo y la organización temporal de la vida. Por la abundancia de metáforas médicas, presentes especialmente en *La dialectique de la durée*, se trata de un conjunto de prácticas concretas, que ponen en juego el cuerpo, los

afectos y la mente. Respecto al cuerpo, en primer lugar, la respiración como objeto de una práctica reflexiva que busca calmarnos y que implicará actividad corporal incluso si se trata de movilizar la palabra junto con la respiración. En segundo lugar, la alimentación será también una preocupación de la higiene ritmoanalítica. Bachelard se refiere a temas como la microalimentación, algunos hábitos relacionados con el calendario de frutas y el uso medicinal de alcoholes. Finalmente, Lamy subraya la importancia que otorga Bachelard a la regulación de las ambivalencias psíquicas y ondulaciones de los estados de ánimo, así como, de cara a la vida racional, a la necesidad de ritmoanalizar el autocontrol y el auto estímulo con el fin de lograr una integración adecuada, en el desarrollo de la mente, de los dos polos científicos: el rigor metodológico y el intelectual (Lamy, 2014, p. 501).

Nos parece importante destacar, a modo de ejemplo de una práctica ritmoanalítica, la lectura como ejercicio de meditación o de un rumiar que precisa de la soledad para facilitar un tipo de encuentro entre dos almas, la del autor y la del lector, que manteniendo viva la llama del asombro, ha de propiciar el despertar de nuevas intuiciones. Bachelard define su experiencia estética de la lectura del libro de Roupnel como una *lección de soledad* fecunda (1932/1999, p. 10). Si, como hemos mencionado, Bachelard afirma que es necesario cambiar la frase “el mundo como mi representación” por la de “el mundo como mi apetito” , ¿podríamos leer en el siguiente fragmento una de las razones por las cuales una vida auténtica merecería afirmarse en términos ritmoanalíticos como una *buena digestión*, imitando el proceso paciente, equilibrado y rítmico de toda carne, como nos lo describía María Zambrano?

Quisiera que cada día me cayesen del cielo a canastadas los libros que expresan la juventud de las imágenes. Este deseo es natural. Ese prodigio es fácil. ¿Acaso, allá arriba en el cielo, el paraíso no es una inmensa biblioteca? Pero no basta con recibir, hay que acoger. Con la misma voz lo dicen el pedagogo y la dietista: hay que asimilar. Para eso nos aconsejan no leer demasiado rápido y tener cuidado de no tragar trozos demasiado grandes. Dividan, nos dicen, cada una de las dificultades en tantas parcelas como se pueda, para mejor disolverlas. Sí, hay que masticar bien, beber pequeños tragos, saborear verso a verso los poemas. Todos esos preceptos

son buenos y hermosos. Pero están regidos por un principio. Primero hace falta una buena gana de comer, de beber y de leer. Hay que tener deseos de leer mucho, de seguir leyendo, de leer siempre. Así, desde la mañana, delante de los libros acumulados sobre mi mesa, le hago al dios de la lectura mi plegaria de lector devorante:

"Nuestra hambre cotidiana dánosla hoy" . (Bachelard, 1960/1982, pp. 47-48)

Por otra parte, podríamos afirmar que, para nuestros dos autores, la respiración, acto elemental de nuestra vida orgánica puede ser elevada a categoría existencial como fundamento de nuestro ser-estar en el mundo. De ahí que, como hemos referido ya, Bachelard exprese convencido una verdad que guía su metafísica concreta: estamos hechos para respirar bien. Orientándonos al aquí y ahora del instante, al respiro que busca el ser humano en la visión de su ensueño, Bachelard nos tiende una clave:

Voulez-vous être calme ? Respirez doucement devant la flamme légère qui fait posément son travail de lumière.

[¿Quiere usted sentirse en calma? Respire suavemente ante la flama ligera que cumple en calma su trabajo de luz] (1961, p. 25).

"Ejercítate en la lentitud" , escribió Novalis. El poeta alemán aparece citado alrededor de veintiún veces en *La flamme d' une chandelle*, obra a la que pertenece el fragmento citado, y a él se adhiere Bachelard, así lo confiesa, en sus reflexiones sobre la verticalidad de la llama (1961, p. 19). Buscar la calma por lo tanto ha de ser uno de los objetivos de la filosofía del reposo, de una metafísica concreta, y a eso apuntaría el logos poético bachelardiano. Una buena constitución del ser implicará vivir al propio ritmo, en un reposo seguro, con la disposición de redescubrir "a la menor fatiga, a la menor desesperación, el ímpetu de nuestros orígenes" (Bachelard, 1950, p. 10).

En línea con la idea del retorno a los orígenes, concluimos resaltando la persistencia de la nostalgia en Bachelard, que hallaría eco en la memoria a la que Zambrano dedica especial atención. En nuestra apreciación, la memoria, en su ejercicio mediador, tendría el mismo rol que Bachelard le atribuye a la imaginación en su específica vertiente de

ensoñación. En ambas se ejercita un ir y venir del espíritu, un hacer pasar de nuevo las cosas por el corazón, lo que definiría su carácter creador y de revelación, si por tal hay que entender la devolución del individuo a una espaciotemporalidad que, en otro tiempo, le otorgó seguridad y calma. Así aparecen los espacios de bienestar de la infancia, por ejemplo, que revive Bachelard en sus experiencias de ensueños. En otros términos, en el ámbito de lo nocturno, la ensoñación no es sino memoria, lo que implica un movimiento del espíritu humano nacido de su anhelo creador. Inventar y recordar serían, así, equivalentes en tanto reposan ambas actividades en la recomposición de aquello que sentimos perdido en un tiempo inmemorial. Ahí radicaría el valor mediador de la palabra poética junto a la experiencia histórica.

Quando el hombre se lanza hacia su historia, cuando inaugura el modo de vivir histórico que conocemos, la poesía le acompaña. Es cuando nace la poesía propiamente dicha, cuando independizándose deja de ser lenguaje sagrado para ser poesía, lenguaje humano. Será entonces memoria; memoria que guarda la imagen de una Edad de Oro y que atesorará las hazañas del tiempo histórico, mediadora entre estos dos tiempos; el histórico y el de la Edad Dorada o Paraíso Perdido. Y mientras la razón se dirigirá, ante todo, al porvenir, de esencia previsora, la poesía será ya para siempre memoria; memoria, aunque invente. (Zambrano, 2000a, p. 48)

Bajo la dinámica rítmica del pensamiento, en su propio acto de *recordar* que ha de propiciar un nuevo nacimiento, Zambrano concebía el *Incipit vita nova* que ha de inaugurar el logos poético bajo una claridad, quizá la cartesiana antes de fijarse en método; el *Incipit* de la conciencia en un aquí-ahora, la luz de una verdad, que bien podría asimilarse a la perspectiva ritmoanalítica, pues

no puede responder más que a la alegría de un ser oculto que comienza a respirar y a vivir, porque al fin ha encontrado el medio adecuado a su hasta entonces imposible o precaria vida. (Zambrano, 2018, p. 126)

La metáfora del respirar, sin embargo, no hace aquí sino reiterar la precariedad de la existencia. Sobre la respiración reposa la vida, la respiración remite a los latidos del corazón que necesitan reiterarse una y otra vez para renovar el ser que en él se sostiene. La

respiración como acto es la imagen del alma en su naturaleza escurridiza, inasible. ¿No fue dicho acto el que llevó a Empédocles a postular el aire como principio y fundamento de todo? ¿No fue, según el mito bíblico, en un solo acto voluntario de la divinidad, lo que hizo que un trozo modelado de barro se echara a andar, movido por el amor que le había sido insuflado en las entrañas?

CONCLUSIONES. Bosquejos del amor como valor racional. ¿Qué nos cabe esperar?

Según Bachelard, el tiempo tiene la duración de nuestras sensaciones, más concretamente, solo es posible sentir la duración del tiempo en nosotros porque amamos y sufrimos. Siguiendo a Jean-Marie Guyau, el autor destaca la idea del tiempo determinado por la afectividad, estableciendo el corazón y la razón como centros desde donde el ser, en una suerte de obsesión por el infinito, se abre al mundo reclamando eternidad. Memoria y simpatía tendrían, por tanto, un común origen (Bachelard, 1932/ 1999, p. 85), y en ese trasfondo podríamos inscribir los tres fenómenos del devenir: duración, hábito y progreso. Ahí también cabrían las reflexiones que María Zambrano ofrece sobre la memoria y el concepto de mediación. La frecuente alusión a la mediación parece responder a la convicción que guía el pensamiento zambraniano respecto a la necesidad irrenunciable de comunicación, fundamento de la simpatía que rige toda existencia. Así podemos interpretar el eros mediador platónico, latente en los textos de nuestra autora, adquiriendo mayor relevancia la metáfora de la carne como sostén, medida y guía hacia el equilibrio entre lo visible y lo invisible.

El amor, fuerza cósmica, incardinada en el ser, movimiento incesante, como incesante es el órgano del corazón en sus latidos por reavivar una y otra vez el cuerpo; el amor, soplo sostenido en la discontinuidad, rescatando del flujo de un tiempo inadvertido aguas siempre nuevas para la conciencia. Tal parece ser la reflexión en la que nuestros dos autores confluyen. Bachelard cree que es posible una fundamentación racional del amor, postulando un principio de razón *suficiente*⁶⁸ como conjunto de condiciones que rigen el corazón y el espíritu, estableciendo una duración subjetiva, que se explica como solidaridad de los

⁶⁸ El principio de razón suficiente aparece enunciado por Leibniz, especialmente en dos de sus obras: *Monadología* y *Teodicea*. Junto al principio de contradicción sostiene como base de todo razonamiento el principio de razón suficiente, "en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas. (Teodicea, §§ 44 y 196)" (Leibniz, 1714/1981, p. 66).

instantes; en otros términos, nuestro ser es un tejido hecho de instantes sostenidos por lo que Bachelard denomina “un sistema racional de simpatía y de afecto” :

Cómo expresar mejor que el ser sólo puede conservar del pasado lo que sirve a su progreso, lo que puede entrar en un sistema racional de simpatía y de afecto. Sólo dura lo que tiene razones para durar. La duración es así el primer fenómeno del principio de razón *suficiente* para la unión de los instantes. En otras palabras, en las fuerzas del mundo sólo hay un principio de continuidad: la permanencia de las condiciones racionales, de las condiciones del éxito moral y estético. Esas condiciones rigen el corazón como rigen el espíritu. Son ellas las que determinan la solidaridad de los instantes en movimiento. (Bachelard, 1932/ 1999, pp. 86-87)

Zambrano, por su parte, presenta la simpatía como una especie de la piedad, como aproximación a lo otro diferente y hasta inalcanzable. Por la simpatía es posible la “apertura del ánimo, ese ensanchamiento” que, como ocurre en la experiencia estética de la tragedia, implica padecer y purificación, acaso nacimiento; un ver de nuevo por el que el ser humano es capaz de sentirse “no el sujeto de su pequeña vida particular, sino el sujeto de la vida humana, sin más” (Zambrano, 1973, p. 253). Asimismo, en sus constantes alusiones a las imágenes mediadoras entre las que incluye a la razón, arriba al tema del amor como fundamento de la experiencia espaciotemporal en sus vertientes de nostalgia y esperanza. Lejos del racionalismo metódico de la metafísica occidental, el logos poético como *Incipit vita nuova* adquiere su propia claridad a través de la mirada musical y salvadora de Dante, embebida esta de la teología del Areopagita y bisagra entre Plotino y el Medievo (Martínez, 2008, p. 399). El pensar tiende a la unidad, la que no es posible sin las vertientes mediadoras, la imaginación y la memoria, nodrizas, siervas del ser hacia el amor (Zambrano, 1989, p. 117).

El amor aparece como un eje de confluencia entre Zambrano y Bachelard. También el filósofo francés se refiere al carácter redentor del amor en Dante, destacando la figura de lo femenino en Beatriz como una síntesis de las más grandes idealizaciones, el *Anima* sabia donde resplandece la unidad del corazón y de la inteligencia (Bachelard, 1960/1982, p. 158). Se destaca así el carácter amoroso del logos poético, capaz de recoger o de reunificar vida y pensamiento en una temporalidad abierta al porvenir por encima incluso de un pasado

que puede mostrarse como fardo agobiante para el individuo. Es el pensar el que nos define como seres históricos. El tiempo, afirma Bachelard, solo dura inventando (1932/1999, p. 78). En esa línea, si se trata de curar los desajustes del tiempo, aparece de manera explícita la razón en su vertiente salvadora.

¿Habremos de decir que la filosofía del reposo —que no de todo reposo, aclara irónicamente Bachelard—, es una filosofía que, sometiéndose a la relatividad del tiempo, mantiene, contra todo nihilismo negativo, una afirmación de la razón y de su avidez por recomenzarlo todo en eterno retorno? ¿Es esta avidez racional, o mejor, “un sistema racional de simpatía y afecto” , lo que dotaría de una mayor profundidad al ritmoanálisis?

(...) pues en verdad, mediante la razón, todo puede empezar de nuevo. El fracaso es tan sólo una prueba negativa, el fracaso es siempre experimental. En el terreno de la razón, basta con relacionar dos temas oscuros para que se produzca la claridad de la evidencia. Entonces se hace una novedad fecunda con lo antiguo mal comprendido. De haber un eterno retorno que sostenga al mundo, es el eterno retorno de la razón. (Bachelard, 1932/1999, p. 89)

Si hay un rasgo característico propio de la humana condición es el de aprender padeciendo, sostiene Zambrano. Ello implica no la circularidad de la experiencia repetida estérilmente, sino la conciencia de los límites, del hecho de ser criatura y no divino creador, la apertura al sentir que pulsa en las profundidades y que se expresa en nostalgia y esperanza. Un “así fue, así lo quise” , síntesis del eterno retorno nietzscheano, parece así ser concebido por Zambrano como expresión de un *hágase* que responda al amor antes que a la resignación. Esta mantendría la enajenación del individuo, el terror producido por la permanencia errante bajo el imperio de lo absoluto. Hemos de subrayar la imagen del corazón que, en *Notas de un método*, refiere directamente al amor. Este, además de ser mostrado como una fuerza cósmica, es establecido como centro salvador de las contradicciones y negaciones que caracterizan al sujeto, lo que nos devuelve a la imagen de la carne mediadora. La autora habla de un centro íntimo, capaz de redimir las contradicciones del individuo sujeto a la temporalidad.

Si no fuera imantado por un centro que atraiga a la psique, ávida y desvalida, al sentir originario aprisionado por su propia circunstancia; si no hubiese un centro que se sobreponga a las circunstancias mismas, por mucho que cuenten en la vida del sujeto, a la historia y sus maleficios, el hombre no sería un ser transcendente. Debió de ser ésa la pesadilla del eterno retorno que acongojó a Nietzsche, al cosmos mismo y a la luz. El «Fiat lux» quedaría borrado, todo estaría enajenado, sin ese centro que es al par distinción, privilegio, angustia, perdición. Ese centro que rige, tantas veces sin ser notado, se podría llamar amor; «l' amor qui move il solé e le altre stelle», con que se cierra la Divina Comedia. No hay más Comedia, pues que movido por él, tiempo y eternidad se unifican. La psique se anega, ya no importa el temor a ser movido y no a ser motor. El terror que puede imponer el «Motor inmóvil» de Aristóteles ha quedado transcendido. (Zambrano, 1989, pp. 56-57)

En la última parte del fragmento, aparece un bosquejo de lo que sería, para Zambrano, asumir la relatividad del tiempo como eje articulador de la existencia. En línea con el amor como principio cósmico renovador de todas las cosas, Bachelard reformula la armonía preestablecida de Leibniz de modo que, otorgando el poder al instante, pueda la razón afirmarse en una armonía presente desde la cual el pasado solo tendría un valor de referencia mas no sustancial. Nos hallamos ante un logos que, lejos de la inmutabilidad, es capaz de acoger en su movimiento al ser asentado en una carne sujeta al tiempo, carne traspasada de instantes cuya adjunción es puramente afectiva.

Lo que coordina el mundo no son las fuerzas del pasado, sino la armonía enteramente en tensión que ha de realizar el mundo. Se puede hablar de una armonía preestablecida, pero no puede ser una armonía preestablecida en las cosas; sólo hay acción mediante una armonía preestablecida en la razón. Toda la fuerza del tiempo se condensa en el instante innovador en que la vista se abre, cerca de la fuente de Siloé, bajo el toque de un divino redentor que nos da en un solo movimiento la alegría y la razón, y el modo de ser eternos mediante la verdad y la bondad. (Bachelard, 1932/1999, p. 87)

Aquí hemos de señalar un rasgo específico del amor en María Zambrano, la gratuidad, extraída del cristianismo, a lo que nos hemos referido al hablar de la poesía como logos que desciende cotidianamente. Al *Incipit vita nuova*, herencia de Dante, podemos añadir el marcado énfasis en la vida humana como llamada o imperativo hacia un acabar de nacer que, en perspectiva de la relatividad del tiempo, significa la necesidad de forjarse un ser. En ese sentido, la figura de Don Juan aparece, en primer lugar, como metáfora de lo que para Nietzsche era el *último hombre*, equivalente a la expresión *nosotros los modernos*, es decir, un ser sumido en el vértigo de una insaciabilidad, que no sería sino el enmascaramiento de su impotencia (Nietzsche, 1883/2016, pp. 76-77). Don Juan, sostiene Zambrano, que, por la energía sexual incontenible, calzaría dentro de un mito freudiano, podría ser también la personificación de un nihilismo dado su desarraigo absoluto, sin antepasados ni descendencia; sin respeto a las leyes ni demostraciones de simpatía, de piedad. “No viene de nada, ni se detiene ante nada” (2000a, p. 141). Don Juan representaría, así, la idea del exiliado que no ha logrado asumir el carácter trágico de la existencia, esto es, vivir el proceso que implica el padecimiento del nacer hacia una auténtica libertad. Sobre el fondo de ese personaje, Zambrano se desliza hacia la historia que deriva en la situación española de su tiempo, y aterriza luego en la situación existencial, la de todo ser humano:

Existir es entrar en la historia, es decir, contraer obligaciones. Tras esta afirmación, Zambrano se plantea una cuestión ética que bien puede servirnos para aclarar su visión de la historia no como huida hacia el futuro, tampoco como retorno a un pasado donde las ruinas, como hemos expuesto en el capítulo primero, se conviertan en nuevas divinidades: ¿Es legítimo retirarse de la historia, es decir, de la vida activa? ¿Es siquiera realizable? Ante la imposibilidad de retirarse, aparece la huida; el peor crimen, señala, es “hacer el vacío” , esto es dejarse atravesar por un *no* cuyo rostro es el odio, el resentimiento, la soberbia. A juicio de Zambrano, huir del mundo, como Don Juan, es lo que ha hecho España, diciendo “no a su historia por horror de la historia (...). Pues el hacer historia no significa (...) sino el aceptar el simple hecho de tenerla” (Zambrano, 2021, p. 131).

Respecto a los orígenes del pensamiento occidental, la autora acusa la huida desde la oscuridad de la caverna hacia la diafanidad. El filósofo, representado en las contradicciones

del personaje *Platón*, es aquel que, en el proceso mismo del nacimiento, auscultando desde la caverna las luces de las alturas, levantó el vuelo, menospreciando la infratemporalidad. En la oscuridad cavernaria, sin embargo, reposaba parte de sí mismo, que reclamaba su derecho a ser, agotando hasta el último sorbo el padecer que implica todo nacimiento. En esa misma medida, hacia “un lugar situado más allá del padecer trágico” , se ubicarán Leibniz y Spinoza. Esta pretensión de diafanidad es calificada por Zambrano como el sueño de una razón que, si bien no cría monstruos, tampoco es capaz de albergarlos para que dejen de serlo. A este sueño de la razón encandilada por la libertad, que prometía la visión de la atemporalidad, replicará la poesía. El personaje de Don Juan será rescatado por Mozart a través de la música para revelar, en su singularidad, la humana condición, “el aspecto grotesco inherente a la tragedia de la libertad” , para decir en toda regla: *ecce homo*. Tal vez se argumente que, si el mayor delito del ser humano es haber nacido, quedaría justificada la fuga. Sin embargo, “no sabemos si alguien explicó a Don Juan que una vez que se ha nacido, sea delito o no, no hay más posible escapatoria que el acabar de nacer tanto como que sea permitido” (Zambrano 1986, pp. 81-82).

Para Bachelard, el arte abre la razón a la esperanza, una esperanza de redención que puede parecer imposible (Bachelard, 1932/1999, p. 90). Por medio del arte —en este caso, la música—, que con su propia matemática, su racionalidad, es capaz de reunir al ser humano entero, Don Juan pudo ser redimido. Zambrano resalta el marco cristiano donde el mito se inscribe, por el que se destaca la victoria del amor más allá de la lógica del merecimiento que conlleva la idea del poder, apuntando a lo *femenino* como ideal reunificador desde Dante, figura que encarna la revelación de una unidad lograda. Unidad del corazón y de la inteligencia, resume Bachelard (1960/1982, p. 158); en Zambrano, reconciliación de dos tradiciones asentadas en el amor como fuente primera: el platonismo y la teología paulina.

Don Juan podría ser un precursor de esta definición del hombre como sexo. Pero don Juan está dentro del orbe de la caridad y al fin se salva, no por amar, sino por ser amado. El amor en el mundo cristiano tiene la virtud de redimir, no al que lo siente, como en Platón, sino al que lo recibe. Desciende a quien no lo espera, a quien no lo merece, vence al rebelde. Es la victoria cristiana en la que no existe el vencido.

Y quien vence a don Juan, es una doncella nada sabia, imagen de la pureza. Doña Inés es la imagen de la Purísima Concepción. En esta figura de María Inmaculada, se unen y concentran los dos caminos de la salvación amorosa: el de Platón y el de San Pablo. (Zambrano, 2000a, pp. 141-142)

Nos hemos referido a la oposición de María Zambrano a las corrientes filosóficas que, en nombre de la libertad, desanclan al ser humano del carácter sagrado de la vida. En ese sentido, creemos que el logos poético se perfila como superación, tanto de la resignación de Sísifo, condenado a una espaciotemporalidad asfixiante, como al ideal del superhombre producto de la renuncia a la propia condición humana. Zambrano deslinda del misticismo de Nietzsche por hallar rezagos de un absolutismo del sujeto que no admite oscuridad alguna y que, por tanto, no calzaría con la afirmación del instante en su relatividad, ni con la actitud de apertura a nacimientos, que necesitan renovarse una y otra vez dada la carga del tiempo, esas horas muertas que amenazan con arrastrarnos en su flujo una vez acabado el éxtasis (Zambrano, 1989, p. 69). En esa línea irá Bachelard, siguiendo la metáfora de Siloé, que implícitamente destaca en sus connotaciones como un estado inicial de continuidad placentaria que nuestro ensueño resucita como estancia primordial, y que podemos asociar con la nada creadora donada en la justa visión del tiempo a través del instante. Desde la discontinuidad del tiempo, sin embargo, la imagen de la estancia primigenia nos lleva más que a anhelar un retorno de aquello imposible, a una afirmación del ser a través de los instantes donadores de plenitud. Por ello, Bachelard sostiene que la idea del eterno retorno ha de ser reemplazada por la del anhelo de una *repetición eterna*, pues se trataría de la afirmación de la continuidad del valor en medio de la discontinuidad de las tentativas (Bachelard, 1932/ 1999, p. 73). En la misma perspectiva podemos leer los dos siguientes fragmentos.

Creemos que, en el origen de esa redención contemplativa, hay una fuerza que nos permite aceptar en un solo acto la vida con todas sus contradicciones íntimas. (...) En un mismo pensamiento debemos hacer caber el lamento y la esperanza. Síntesis sentimental de los contrarios, así es el instante vivido. (Bachelard, 1932/ 1999, p. 91)

El respirar del espacio viviente, donde el presente germina —el tiempo prometido—es su descansar porque es su nueva vida. No se instala esta claridad en la conciencia, no se fija; ha de seguir haciéndose, reiterándose desde la oscuridad, como la aurora. (Zambrano, 1989, p. 72)

A tono con el instante, se reafirma pues el carácter trágico de la existencia de cara a la anagnórisis como autoconocimiento, del ser y del hacer bajo el peso de la temporalidad. Así, Bachelard abre la metafísica relativa a una universalidad anclada en la simpatía, aunque sostenida no en un a priori, sino en la experiencia de la carne que, en su mediación activa y pasiva, en su capacidad de incorporación, como lo señalaba Zambrano, sería portadora de su propia redención. Bajo el carácter racional de la sensibilidad, ¿podría perfilarse una definición del ser humano como barro doliente, y al mismo tiempo como carne pensante?

¡Y las generosidades crecen en nuestras obras y se multiplican en nosotros!... En los días de los mundos pasados, ¿nos reconocería bajo los grandes soplos aquel que nos ha visto, sensual arcilla y barro doliente, arrastrar por tierra un alma primitiva?... Venimos de lejos con nuestra sangre tibia... ¡y he aquí que somos el Alma con las alas y el Pensamiento en la Tormenta! Un destino tan largo demuestra que, volviendo eternamente a los orígenes del ser, hemos hallado el valor del vuelo renovado. (Bachelard, 1932/ 1999, p. 73)

Reiteramos, pues, que el logos poético reposa sobre un optimismo que cree en la posibilidad de una salvación racional desde y por la carne. No se trata del optimismo reducido a una felicidad emparentada con el frenesí que encarnarían Don Juan y el *último hombre*. Esta parece ser la situación del ser humano de nuestros tiempos que, utilizando términos zambranianos, puede ser vista como revelación en su vertiente de crisis. Pero también de esperanza. Puede sonar a cursilería escribir lo último, pensamos, mas, ¿por qué

no dejar constancia, dado que, además de haber mencionado tantas veces aquel dichoso término, este escrito, que arriba ya a su fin, se ha ido tejiendo a puntadas de sobresalto bajo la sombra del mal pandémico y la conciencia propia del exiliado, mas sostenido secretamente el corazón por esa palabra, esperanza, que como un mantra destilaba una y otra vez de los escritos de nuestros dos autores?

En su reciente publicación *La sociedad paliativa*, Byung-Chul Han lleva más lejos sus reflexiones sobre la sociedad del rendimiento cuyos mecanismos de dominación se traducen en el imperativo de la autoexplotación. A raíz de la pandemia parece haberse agudizado en la sociedad del rendimiento una interpretación negativa del dolor. Siendo este una compleja configuración cultural, su presencia, así como su significado, responde a formas de poder, tal como queda evidenciado en las reflexiones foucaultianas. En esa línea, Han habla de una sociedad paliativa, que interpreta el dolor como síntoma de debilidad, como algo que se debe ocultar o eliminar por su incompatibilidad con el rendimiento. Como parte de un cambio de paradigma, las formas de control parecen concentrarse en lo que el autor denomina 'algofobia', miedo al dolor. En una sociedad cifrada en algoritmos de productividad, de consumo exagerado y, por lo tanto, de descarte, la sociedad paliativa aparece, pues, como extensión de la sociedad del rendimiento: "La *pasividad del sufrimiento* no tiene cabida en la sociedad activa dominada por las *capacidades*" (Han, 2021, p. 14). Y los mecanismos de control se vuelven más sutiles, se dulcifican, haciéndose extensivos a todas las esferas de la sociedad incluida la política. En una sociedad que procura evitar todo signo de negatividad, la psicología positiva ejercería de artesana de bienestar, de felicidad y de optimismo (p.12). Nuevas formas de ejercer el poder desde la docilidad, la claudicación de la libertad y de los derechos fundamentales en nombre de la supervivencia. Rendimiento y supervivencia serían equivalentes, siendo el miedo un mecanismo de control eficaz. Se dulcifica así la dominación en sus diversas formas, en nombre del bienestar que la psicología positiva asegura a base de medicamentos.

Hay que evitar los pensamientos negativos y reemplazarlos sin demora por ideas positivas. La psicología positiva somete incluso el dolor a una lógica del rendimiento. La ideología neoliberal de la resiliencia toma las experiencias traumáticas

como catalizadores para incrementar el rendimiento. Se habla incluso de «crecimiento postraumático». El entrenamiento de la resiliencia como ejercicio de fuerza psicológica tiene por función convertir al hombre en un sujeto capaz de rendir, insensible al dolor en la medida de lo posible y continuamente feliz. (Han, 2021, p. 13)

¿Nos encontramos en el punto de la historia que Walter Benjamin, contemplando el *Angelus novus*, diagnosticó en términos de catástrofe?

Es una cuestión que más que respuestas amerita reflexión a la luz del sentido trágico de la existencia, destacado tanto por María Zambrano como por Gaston Bachelard. Zambrano presentaba dos contrafiguras para escenificar de alguna manera el conflicto del ser humano de una época, la suya y nuestra aún, Don Juan y K frente un Job que, pese a una metamorfosis que le ha privado de humanidad, se permite el grito, y no cesa en su rebeldía hasta alcanzar una lucidez, aunque sea fragmentaria. Don Juan es redimido por la gratuidad del amor divino, *caritas*, mientras que K, incluso en su persistente pasividad será el exiliado que no acabó de nacer. Contra todo pronóstico, solo Job parece hallar un nacimiento desde su propia carne desgraciada. ¿No es acaso Job, pese a las resistencias de Zambrano, el Sísifo dichoso al que arribó Albert Camus desde el ateísmo? ¿Por qué senderos, bajo qué antilógica, podrían K y Job llegar a hermanarse o revelar que no son sino dos caras de la misma condición humana exiliada y a la vez bajo el imperativo de una secreta espera? Son estas cuestiones las que, de cara al contexto contemporáneo, podrían abrirse a una reflexión filosófica que sea capaz de ver matices, profundizar en ellos más allá de la mera catalogación cerrada que puede llevar a la recaída en universalismos anulando la perspectiva de la *diferencia*. Una mirada que, como bien expresó Camus al final de *La peste*, nos lleve a seguir manteniendo que hay en el ser humano cosas más dignas de admiración que de desprecio.

Destacamos, por nuestra parte, la idea zambraniana de aceptación del hecho de tener historia, esto es, asumir el deber que implica existir: acabar de nacer, renacer tras cada catástrofe, una exigencia de la razón, esa extraña que, como acota Bachelard, quisiera comenzar todo una y otra vez. En el contexto de la tragedia, en la lucidez que, como bien expresa René Char “est la blessure la plus rapprochée du soleil” [La lucidez es la herida

más cercana al sol] (Char René, 1967, v. 169), la idea de progreso del ser o del renacer no puede ser equiparable al progreso dictado por la sociedad del rendimiento,

porque la conciencia del mal es ya el deseo de la redención. El optimismo es voluntad incluso cuando el pesimismo es conciencia clara. ¡Asombroso privilegio de la intimidad! El corazón humano es en verdad la mayor fuerza de coherencia en las ideas opuestas. (Bachelard, 1999, p. 92)

Finalmente, subrayamos la máxima expresión del optimismo de una filosofía del reposo en Bachelard, así como de la carne mediadora hacia una trascendencia a la que María Zambrano se fía. Se trata de la serenidad en el momento en que la vista hacia el porvenir nos ponga de cara a la negación absoluta de todas las humanas posibilidades. La aceptación del ser en su relatividad, la humildad reiterada por Zambrano para asumir el hecho de ser *creatura*, esto es, de *ser para la muerte*, de no ser dioses, secreta idea matriz de la filosofía platónica. Tales intuiciones parecen dibujarse musicalmente en el siguiente extracto de Bachelard.

Por lo demás, podemos invertir el eje sentimental del tiempo y situar la esperanza en un recuerdo cuya frescura restituimos en nuestro ensueño. En cambio, contemplando el porvenir podemos desalentarnos porque, en determinados instantes, por ejemplo en la cúspide de la edad, nos damos cuenta de que no podemos posponer más para el mañana la custodia de nuestras esperanzas. La amargura de la vida es el lamento de no poder esperar, de no oír más los ritmos que nos solicitan para tocar nuestra parte en la sinfonía del devenir. Es entonces cuando el “lamento sonriente” nos aconseja invitar a la Muerte y aceptar, como una canción de cuna, los ritmos monótonos de la Materia. (Bachelard, 1999, p. 91)

Es posible sostener, pues, que, pese a tiempos de guerra y de pandemia, contra todo pesimismo, que si no grandes relatos, tendremos siempre la voz susurrante de la poesía; el poder de la voz ahogada en la garganta, que emparenta la vida y la escritura, declarando una verdad finita: no sabemos adónde va y, sin embargo, lo importante es que el fragmento, el instante, sea de una vitalidad capaz de encerrar en sí mismo la totalidad de nuestros sueños. El deseo entero.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abellan, J. L. (2006). *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Anthropos.
- Adorno, T. (1975). *Dialéctica negativa* (J.M. Ripalda y J. Aguirre, trad.). Taurus. (Original publicado en 1966).
- Aguilar, I. (2012). *La casa, el sí mismo y el mundo: un estudio a partir de Gaston Bachelard* [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona].
<https://www.tdx.cat/handle/10803/101467#page=1>
- Alfaro, C. (2019). El vínculo entre la figura del espíritu denominada “alma bella” y el “mal infinito” o “mala infinitud” en la filosofía de hegel. *Eidos*, 30, 158-181.
<https://doi.org/10.14482/EIDOS.30.193.1>
- Arendt, H. (2017). *The correspondance of Hannah Arendt and Gershom Scholem* (M. L. Knott, trad.). University of Chicago.
- Bachelard, G. (1929). *La valeur inductive de la relativité*. Librairie philosophique J. Vrin.
- Bachelard, G. (1939). *Lautréamont*. Les Classiques des Science Sociales.
- Bachelard, G. (1942). *L' eau et les rêves. Essai sur l' imagination de la matière*. Les classiques des sciences sociales.
- Bachelard, G. (1950). *La dialectique de la durée*. Les Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (1961). *La Flamme d' une chandelle*. Les Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (1966a). *La Philosophie du non. Essai d' une philosophie du nouvel esprit scientifique* (4.^a ed.). Les Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (1966b). *Le rationalisme apliqué* (3.^a ed.). Les Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (1967). *La formation de l' esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (5.^a ed.). Librairie philosophique J. VRIN.
- Bachelard, G. (1970a). *Le droit de rêver*. Les Presses universitaires de France.

- Bachelard, G. (1970b). Le monde comme caprice et miniature. En G. Canguilhem (Ed.), *Selección de Textos [1884-1962]* (pp. 25-44). Librairie philosophique J. Vrin.
- Bachelard, G. (1972). Le surrationalisme. En G. Canguilhem (Ed.), *L'engagement Rationaliste* (pp. 10-15). Les Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (1975). *La poética del espacio* (E. de Champourcin, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1957).
- Bachelard, G. (1982). *La poética de la ensoñación* (I. Vitale, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1960).
- Bachelard, G. (1988). *Fragments d' une poétique du feu*. Les Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (1999). *La intuición del instante* (J.Ferreiro, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1932).
- Bachelard, G. (2001). *El compromiso racionalista* (H. Beccacece, trad., 8.ª ed.). Siglo veintiuno. (Original publicado en 1972).
- Bachelard, G. (2006). *La tierra y las ensoñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad* (R. Segovia, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1948).
- Bachelard, G. (2008). *La psychanalyse du Feu*. Classiques des sciences sociales. (Original publicado en 1938). DOI: 10.1522/030331549
- Baptista, P. (2010). *O filósofo fantasma: Lúcio Pinheiro dos Santos*. Zéfiro.
- Barsotti, B. (2002). *Bachelard: critique de Husserl: aux racines de la fracture épistémologie-phénoménologie*. L' Harmattan.
- Barthélémy, J.-H. (2011). De la « chose-mouvement » aux ordres de grandeur: le rôle de la physique contemporaine dans l' anti-substantialisme ontologique de Bachelard, Merleau-Ponty et Simondon. En G. Hieronimus y J. Lamy (Eds.), *Imagination et mouvement: autour de Bachelard et Merleau-Ponty* (pp. 8-28). E.M.E.

- Bayón, F. (1998). Los Buddenbrook y el espíritu del Capitalismo. Afinidades electivas entre Thomas Mann y Max Weber. *Estudios de Deusto*, 46 (1), 93-141. [https://doi.org/10.18543/ED-46\(1\)-1998](https://doi.org/10.18543/ED-46(1)-1998)
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (B. Echevarría, trad.). Ítaca; Universidad Autónoma de la Ciudad de México. (Original publicado en 1942).
- Bergson, H. (1963). La evolución creadora. En J.A. Miguez (Ed.), *Obras escogidas* (pp. 433-755). Aguilar.
- Bergson, H. (1968). *Durée et simultanéité. À Propos de la théorie d' Einstein* (7.ª ed.). Les Presses universitaires de France.
- Biblia de Jerusalén* (2009). (4.ª ed.). Desclée De Brouwer.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito* (P. Madrigal, trad.). Paidós.
- Bundgard, A. (1998). El binomio España-Europa en el pensamiento de Zambrano, Ferrater Mora y Ortega y Gasset. En C. Revilla (Ed.), *Claves de la razón poética: María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo* (pp. 43-54). Trotta.
- Cammarano, L. (2004). Muerte y resurrección de lo sagrado. Análisis temático. En J. Moreno y F. Muñoz (Eds.), *María Zambrano, 1904-1991: de la razón cívica a la razón poética* (pp. 323-331). Residencia de Estudiantes, Fundación María Zambrano.
- Capra, F. (1984). *El Tao de la Física: una exploración de los paralelos entre la física moderna y el misticismo Oriental* (A.A.Martell, trad.) Sirio. (Original publicado en 1975).
- Cariou, M. (2008). Continuité ou Discontinuité. Un Faux problème? En F. Worms y J.-J. Wunneburger (Eds.), *Bachelard & Bergson. Continuité et discontinuité. Une relation philosophique au coeur du XXe siècle* (pp. 11-38). Presses Universitaires de France.
- Carrón, A. (2010). *María Zambrano y San Agustín: Diafanidad de la persona y transparencia del corazón* [Tesis doctoral en Filosofía, Universidad de Granada]. https://www.academia.edu/25353138/Carr%C3%B3n_2010_San_Agust%C3%ADn_y_Mar%C3%ADa_Zambrano

- Cassirer, E. (1993). *Filosofía de la Ilustración* (E. Ímaz, trad.). (3.^a ed.). Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1973).
- Cerezo Galán, P. (2004). Los maestros de María Zambrano. En J. Moreno y F. Muñoz (Eds.), *María Zambrano, 1904-1991: de la razón cívica a la razón poética* (pp. 189-208). Residencia de Estudiantes, Fundación María Zambrano.
- Char René. (1967). *Fureur et mystère*. Gallimard.
- Chazal, G. (2008). Bergson et Bachelard face à la nouvelle physique. En F. Worms y J.-J. Wunneburger (Eds.), *Bachelard & Bergson. Continuité et discontinuité. Une relation philosophique au coeur du XXe siècle* (pp. 151-165). Presses Universitaires de France.
- Cirlot, V. (2005). *Hildegard Von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Herder.
- Comolli, G. (1988). Cuando sobre el pueblo cubierto por la nieve aparece, silencio, el castillo... (La propensión narrativa ante el paisaje indescriptible). En G. Vattimo y P. A. Rovatti (Eds.), *El pensamiento débil* (L. de Santiago, trad. pp. 253-291). Cátedra.
- Cruz, M. (2005). *Nietzsche: genealogía y transvaloración un estudio sobre la inestabilidad del valor y de la cultura* [tesis de licenciatura en Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://www.worldcat.org/title/nietzsche-genealogia-y-transvaloracion-un-estudio-sobre-la-inestabilidad-del-valor-y-de-la-cultura/oclc/680377129>
- Cruz, M. (2014). *José Baquijano y Carrillo: las ideas ilustradas y el nacionalismo en el Perú*. Asamblea Nacional de Rectores.
- D' Alembert, J. le R. (1994). Aclaraciones sobre la religión, la libertad y las pruebas de la existencia de Dios (J. Arana, traducción y notas). *Thémata. Revista de Filosofía*, 12, 249-282.
- De la Cruz, C. (2017). Rasgos De La «Lebensphilosophie» en el pensamiento de María Zambrano. *Pensamiento*, 73 (278), 1015-1032. <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i278.y2017.001>
- Déglise-Coste, B. (2015). Suivre des énergies subtiles avec Gaston Bachelard et Gilbert

- Durand. *Cahiers Gaston Bachelard. Imaginaire et interprétation: hommage à Gilbert Durand*, 13 (EUD), 49-58.
- Denis, A.-M. (1973). El Psicoanálisis de la razón de Gaston Bachelard. En J. Lacroix, G. Canguilhem, J. Hippolite, R. Martin y A.M.-Denis (Eds.), *Introducción a Bachelard* (pp. 77-96). Caldén.
- Durand, G. (1980). *L' Âme tigrée, les pluriels de Psyché*. Denoël/Gonthier.
- Enquist, K. (2019). *María Zambrano's Ontology of Exile. Expressive Subjectivity*. Palgrave Macmillan.
- Ferraris, M. (1988). Envejecimiento de la «escuela de la sospecha». En G. Vattimo y P. A. Rovatti (Eds.), *El pensamiento débil* (L. de Santiago, trad. pp. 169-228). Cátedra.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (E. Frost, trad.). Siglo veintiuno. (Original publicado en 1966).
- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método II* (M. Olasagasti, trad.). Sígueme.
- Garagalza, L. (2012). Símbolo e historia en la hermenéutica de Eranos. En L. Garagalza (Ed.), *Hermenéutica de Eranos: las estructuras simbólicas del mundo* (pp. 41-64). Anthropos.
- Gómez, M. (2015). *Bachelard: Ciencia y ensoñación* [Tesis doctoral en Filosofía, Universidad de Valladolid]. <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/16032>
- Gómez B., M. (2018). La mística del exilio. En M. Gómez B. (Ed.), *Claros del bosque* (5.ª ed., pp. 11-110). Cátedra.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (A. Saratxaga, trad.). Herder.
- Han, B.-C. (2021). *La sociedad paliativa. El dolor hoy* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I* (W. Roces, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1883).
- Heidegger, M. (1989). *Hölderlin y la esencia de la poesía* (S. Ramos, trad.). Anthropos. (Original publicado en 1936).

- Husserl, E. (1982). *Investigaciones lógicas* (M.G. Morente y J. Gaos, trad.). Alianza. (Original publicado en 1900).
- Husserl, E. (1991). *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (J. Muñoz y S. Mas, trad.). Crítica. (Original publicado en 1936).
- Infante, F. (2013). Simpatía, naturaleza e identidad en Hume. *Eikasia . Revista de filosofía* 51, 177-204.
- Jaeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos* (J.Gaos, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1947).
- Jaspers, K. (1968). *Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant* (P. Simón, trad.). Sur.
- Jung, C. G. (1995). *El hombre y sus símbolos* (L. Escolar, trad.). Paidós. (Original publicado en 1964).
- Jung, C. G., Otto, W. F., Zimmer, H., Hadot, P. y Layard, J. (2004). *Hombre y sentido: Círculo Eranos III: cuadernos de Eranos/Eranos-Jahrbücher* (A. Ortiz-Osés y B. Solares, ed.). Anthropos.
- Kant, I. (1961). *Crítica de la razón pura* (P.Ribas, trad.). Losada. (Original publicado en 1781).
- Kierkegaard, S. (2010). *Temor y temblor. Lírica dialéctica por Johannes de Silentio* (D. Gutiérrez y D. González, ed. y trad.). Gredos. (Original publicado en 1843).
- Kirk, C. S., Raven, J. E. y Schofield, M. (2014). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Parte I* (J. García, trad.). Gredos.
- Kissezounon, G. (2008). L' épistémologie bachelardienne comme un non-bergsonisme : l' exemple du «rationalisme électrique». En F. Worms y J.-J. Wunneburger (Eds.), *Bachelard & Bergson. Continuité et discontinuité. Une relation philosophique au coeur du XXe siècle* (pp. 211-222). Presses Universitaires de France.
- Kuhn, T. S. (2002). *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970- 1993, con una entrevista autobiográfica* (J. Conant y J. Haugeland, ed.). Paidós.

- La Théorie de la relativité: Séance du 6 avril (1922). *Bulletin de la Société française de philosophie* 22, 22 (3), 91-113. <https://cslide.medsci.ox.ac.uk/items/view/8761>
- Labajo, J. (2011). *Sin contar la música: ruinas, sueños y encuentros en la Europa de María Zambrano*. Endymion.
- Lacroix, J. (1973). Gaston Bachelard: el hombre y la obra. En J. Lacroix, G. Canguilhem, J. Hippolite, R. Martin y A.-M. Denis (Eds.), *Introducción a Bachelard* (pp. 9-21). Calden.
- Lamy, J. (2014). *Le pluralisme cohérent de la philosophie de Gaston Bachelard* [tesis doctoral en Filosofía, Université Lyon 3 Jean Moulin]. <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01814185/document>
- Larrosa, J. (1998). Sobre el camino recibido, o la delicada conjunción entre método, vida y experiencia. En C. Revilla (Ed.), *Claves de la razón poética: María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo* (pp. 131-138). Trotta.
- Laurenzi, E. (1998). La cuesta de la memoria. En C. Revilla (Ed.), *Claves de la razón poética: María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo* (pp. 67-90). Trotta.
- Lecourt, D. (1969). *L' épistémologie historique de Gaston Bachelard*. J. Vrin.
- Leibniz, G. W. (1981). *Monadología* (J. Velarde, trad.). Pentalfa. (Original publicado en 1714).
- Leroux, J. (2002). Bachelard et le cercle de Vienne. *Cahiers Gaston Bachelard*, 5, 107-127. <https://doi.org/10.3917/puf.ouelb.2006.01>
- Lescure, J. (1999). Introducción a la poética de Bachelard. En Bachelard, G., *La intuición del instante* (pp. 103-139). Fondo de Cultura Económica.
- Llebadot, L. (1998). Zambrano-Spinoza: elementos y tránsitos del pensar. En C. Revilla (Ed.), *Claves de la razón poética: María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo* (pp.139-148). Trotta.
- Maillard, C. (1992). *La creación por la metáfora: introducción a la razón-poética*. Anthropos.
- Mansuy, M. (1967). *Gaston Bachelard et les éléments*. J. Corti.

- Martínez, A. (2017). *Cosmos e imaginación en Gaston Bachelard: Una dinámica del despertar* [Tesis doctoral en filosofía, Pontificia Universidad Comillas. <https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/108656/retrieve>
- Martínez, F. (2008). *El pensamiento musical de María Zambrano*. [Tesis doctoral en Filosofía, Universidad de Granada]. <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/1998/17612858.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Moreno, J. (1989). La Visión 2ª: el Método en María Zambrano y la tradición filosófica y gnóstica en Occidente. En Dónoan (Ed.), *María Zambrano: Premio de Literatura en Lengua Castellana «Miguel de Cervantes» 1988* (pp. 89-126). Anthropos.
- Moreno, J. (1993). Introducción. En J. Moreno (Ed.), *La Razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano* (pp. XI-XXXVII). Siruela.
- Moreno, J. (2004a). Guías y constelaciones. En J. Moreno y F. Muñoz (Eds.), *María Zambrano, 1904-1991: de la razón cívica a la razón poética* (pp. 209-252). Residencia de Estudiantes, Fundación María Zambrano.
- Moreno, J. (2004b). Tres cartas de Camus a María Zambrano. Breve historia de una amistad y una publicación malograda. En J. Moreno y F. Muñoz (Eds.), *María Zambrano, 1904-1991: de la razón cívica a la razón poética* (pp. 307-321). Residencia de Estudiantes, Fundación María Zambrano.
- Moreno, J. (2011). Presentación. En J. Moreno Sanz (Ed.), *María Zambrano: Obras completas III* (pp. 32-35). Galaxia Gutenberg.
- Morey, M. (2021). Del delirio: planos y secuencias. *Aurora. Papeles del "Seminario de María Zambrano"*, 22, 62-78.
- Nietzsche, F. (1972). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez, trad.). Alianza. (Original publicado en 1887).
- Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (A. Sánchez, trad.). Alianza. (Original publicado en 1886).

- Nietzsche, F. (2000a). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (A. Sánchez, trad.). Alianza. (Original publicado en 1872).
- Nietzsche, F. (2000b). *La voluntad de poder* (A. Froufe, trad.). Biblioteca EDAF. (Original publicado en 1901).
- Nietzsche, F. (2001). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (A. Sánchez, trad.). Alianza. (Original publicado en 1889).
- Nietzsche, F. (2016). Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. En D. Sánchez (Ed. y trad.), *Obras completas IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición* (pp. 65-282). Tecnos. (Original publicado en 1883).
- Nietzsche, F. (2019). *La gaya ciencia* (J.Jara, trad.). Planeta. (Original publicado en 1882).
- Onfray, M. (2011). *La construction du surhomme. Contre-histoire de la philosophie*. Grasset.
- Ortega y Gasset, J. (1924). Ni vitalismo ni racionalismo. *Revista de Occidente* 16, 1-16.
- Ortega y Gasset, J. (1964). En torno a Galileo. En Ortega y Gasset, *Obras completas t. V* (6a ed.). Revista de Occidente. <https://doi.org/10.2307/342326>
- Ortiz-Osés, A. (2012). *Hermenéutica de Eranos: las estructuras simbólicas del mundo* (L. Garagalza, ed.). Anthropos.
- Paştin, I. (2011). Gaston Bachelard et l' intuition de l' instant. *Cogito- Multidisciplinary research Journal*, 4, 176-185.
- Pico della Mirandola, G. (2010). Discurso sobre la Dignidad del hombre. *Revista Digital Universitaria*, 11(11), 1-6. <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num11/art102/art102.pdf>
- Pineau, G. (2000). *Temporalités en Formation*. Anthropos.
- Proust, M. (1998). *En busca del tiempo perdido. 7: El tiempo recobrado* (C. Berges, trad.). Alianza. (Original publicado en 1927).
- Puelles, L. (2002). *La estética Gaston Bachelard: una filosofía de la imaginación creadora*.

Verbum.

- Reboul, O. (1993). *Nietzsche, crítico de Kant* (J. Quesada y J. Lasaga, trad.). Anthropos.
- Revilla, C. (1998). Claves de la «razón poética». En C. Revilla (Ed.), *Claves de la razón poética: María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo* (pp. 13-24). Trotta.
- Revilla, C. (2007). Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano. *Aurora Papeles del "Seminario María Zambrano"*, 8, 63-73.
- Revilla, C. (2008). La raíz fecundante de la vida. Impulso afectivo y sentir originario en la antropología de Max Scheler y María Zambrano. *Aurora. Papeles del "Seminario de María Zambrano"* 9, 28-33.
- Revilla, C. (2009). María Zambrano ante la crisis de la modernidad. En P. González y C. Díaz (Eds.), *María Zambrano pensadora de nuestro tiempo* (PyV, pp. 89-116). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reyes, A. (1963). *Obras Completas: El deslinde. Apuntes para una teoría literaria* (Vol. XV). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (2012). Roger Caillois y Gaston Bachelard: acercamientos a lo imaginario. *Acta Sociológica*, (57), 65-79.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios* (A. Neyra, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, P. (2009). Un hilo de Ariadna. De la gran razón nietzscheana a la razón poética de María Zambrano. En P. González y C. Díaz (Eds.), *María Zambrano. Pensadora de nuestro tiempo* (pp. 209-218). PyV.
- Roupnel, G. (1945). *La nouvelle Siloë*. Bernard Grasset.
- San Agustín. (2010). *Confesiones San Agustín* (A. Encuentra, trad.). Gredos.
- San Agustín. (1948). De la verdadera religión. En V. Capánaga (Ed. y trad), *Obras de San Agustín. Tomo IV. Edición bilingüe*. Bbiblioteca de Autores Cristianos.

- San Agustín. (2019). La ciudad de Dios. En S. Santamarta y M. Fuertes (Eds.), *Obras completas XVII. Escritos apologéticos (3º): La ciudad de Dios (2º)*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Ireneo. (s. f.). *Contra las herejías (Adversus Haereses). Libro IV* (J. Garitaonandia, trad.). Apostolado Mariano.
- Sartre, J.-P. (1996). *L' existencialisme est un humanisme*. Gallimard.
- Saullmes, R. S. (1952). *La dialéctica del espacio*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Schopenhauer, A. (2004). *El Mundo Como Voluntad I* (P. López, trad.). Trotta. (Original publicado en 1818).
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica* (M. A. Vega, trad.). Siruela.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I. Burbujas* (I. Reguera, trad., 3.ª ed.). Siruela.
- Spengler, O. (2014). *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal: Vol. I* (M. G. Morente, trad.). Espasa. (Original publicado en 1918).
- Stiegler, B. (2003). ¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma?: Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología. *Eidos: Revista de Filosofía*, 1, 128-141.
- Stiegler, B. (2011). *Nietzsche et la critique de la chair: Dionysos, Ariane, le Christ*. Presses Universitaires de France.
- Tejada, R. (2013). Maria Zambrano et Ramon Xirau : une certaine France, bergsonienne, dans les valises de deux philosophes républicains espagnols. *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine. De 1808 au présent*, 11 <https://doi.org/10.4000/CCEC.4833>
- Tomlins, C. (2020). A Poetics for Spatial Justice: Gaston Bachelard, Walter Benjamin, and the Return to Historical Materialism. *Law and Literature*, 32 (3), 1-35. <https://doi.org/10.1080/1535685X.2020.1725315>
- Unamuno, M. de. (1938). *La agonía del cristianismo*. Losada.
- Unamuno, M. de. (1976). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

Espasa-Calpe.

Valente, J. A. (1994). *Las palabras de la tribu*. Tusquets.

Valente, J. Á. (2008). *Obras Completas II. Ensayos* (A. Sánchez y C. Rodríguez, eds.). Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores.

Valente, J. Á. (2018). *El ángel de la creación. Diálogos y entrevistas* (A. Sánchez, ed.). Galaxia Gutenberg.

Vattimo, G. (1988). Dialéctica, diferencia y pensamiento débil. En G. Vattimo y P. A. Rovatti (Eds.), *El pensamiento débil* (L. de Santiago, trad. (pp. 18-42). Cátedra.

Vázquez García, F. (2013). La recepción española de la epistemología histórica francesa: Gaston Bachelard (1940-1959). *THEORIA. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science* 77, 303-327. <https://doi.org/10.1387/theoria.3568>

Voltaire. (1990). *Filosofía de La Historia* (M. Caparrós, trad.). Tecnos. (Original publicado en 1765).

Vydra, A. (2014). Gaston Bachelard and his reactions to phenomenology. *Continental Philosophy Review*, 54 (1), 45-58. <https://doi.org/10.1007/s11007-014-9284-2>

Wunenburger, J.-J. (1984). Bachelard et la séduction dialectique. En B. Duborgel, J.-J. Wunenburger y C. Cailliès (Eds.), *Gaston Bachelard: du rêveur ironiste au pédagogue inspiré*. Centre régional de documentation pédagogique C.R.D.P.

Wunenburger, J. (2009). Gaston Bachelard y el topoanálisis poético. En Solares, B (Ed.), *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, (pp.89-106) UNAM, Centro Regional de Investigaciones multidisciplinares.

Zambrano, M. (1973). *El hombre y lo divino* (2.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, M. (1986). *El sueño creador*. Turner.

Zambrano, M. (1988). *Senderos: Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*. Anthropos.

- Zambrano, M. (1989). *Notas de un método*. Mondadori.
- Zambrano, M. (1994). Escritos sobre Nietzsche. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 131-142.
- Zambrano, M. (1996). *Filosofía y poesía* (4.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2000a). *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza.
- Zambrano, M. (2000b). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pensamiento-y-poesia-en-la-vida-espanola--0/html/ff16a76e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#l_2_
- Zambrano, M. (2003). *Unamuno* (Gómez B., M. (Ed.). Debate.
- Zambrano, M. (2004). *Los bienaventurados*. Siruela.
- Zambrano, M. (2007). *Islas* (J. Arcos (Ed.). Verbum.
- Zambrano, M. (2008). Un descenso a los infiernos. *Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"*, 9, 83-87.
- Zambrano, M. (2018). *Claros del bosque* (Gómez B., M. (Ed.) 5.^a ed). Cátedra.
- Zambrano, M. (2021). *Delirio y destino*. Alianza.
- Zambrano, M. y Gaya, R. (2018). *Y así nos entendimos (correspondencia 1949-1990)* (I. Verdejo y P. Chacón (Eds.). Pre-Textos.