

Memoria, sueños y exilio en María Zambrano*

Memory, dreams and exile in María Zambrano

Memoria, sonhos y exílio em María Zambrano

Fecha de entrega: 10 de febrero de 2012

Fecha de evaluación: 27 de abril de 2012

Fecha de aprobación: 13 de junio de 2012

*Damián Pachón Soto***

Resumen

En este ensayo indico, inicialmente, las razones del redescubrimiento del pensamiento de María Zambrano y, posteriormente, me centro en su concepción de la memoria. Muestro cuál es la relación que este concepto tiene con la gnosis, el pasado y los sueños. Asimismo, pongo en evidencia que en María Zambrano, el exilio es memoria y muestra el sentido mismo de la historia. Frente a lecturas posmodernas, que acogen el olvido del pasado, María Zambrano propone su *recuperación*, su asunción y asimilación, la cual se convierte en revelación de la persona y en vehículo de la libertad en el tiempo.

Palabras clave: memoria, tiempo, pasado, sueños, exilio, gnosis.

* Artículo de investigación vinculado al grupo San Alberto Magno de la Universidad Santo Tomás.

** Profesor de Filosofía Actual en la Universidad Santo Tomás. Abogado de la Universidad Nacional y magister en Filosofía Latinoamericana. Candidato a Doctor en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Ha publicado una decena de libros sobre filosofía continental y colombiana, entre estos últimos se destacan sus estudios sobre Nicolás Gómez Dávila y Rafael Gutiérrez Girardot. En el 2011 publicó el libro *La filosofía y las entrañas. El pensar viviente de María Zambrano*. Correo electrónico: damianpachon@gmail.com

Abstract

In this essay I indicate, initially the reasons of the rediscovery of María Zambrano's thought and, afterwards, I concentrate on her conception of the memory. I show the relationship of this concept with the gnosis, the past and the dreams. Likewise, I demonstrate that in María Zambrano, the exile is memory and show the same sense of the history. With regards to postmodern readings, that embrace the oblivion of the past, María Zambrano proposes her *recovery*, her acceptance and assimilation, which becomes a revelation of the person and a vehicle of freedom in time.

Keywords: memory, time, past, dreams, exile, gnosis.

Resumo

Neste ensaio indico, inicialmente, as razões da redescoberta do pensamento de María Zambrano e, posteriormente, centro-me na sua concepção da memória. Mostro o qual é a relação que este conceito tem com a gnose, o passado e os sonhos. Assim mesmo, coloco em evidência que em María Zambrano, o exílio é memória e exhibe o senso mesmo da história. Frente às leituras pós-modernas, que acolhem o esquecer do passado, María Zambrano propõe a sua *recuperação*, a sua assunção e assimilação, a qual se torna em revelação da pessoa e em veículo da liberdade no tempo.

Palavras-chave: memória, tempo, passado, sonhos, exílio, gnose.

*Nuestra alma está cruzada
por sedimentos de siglos, son más
grandes las raíces que las
ramas que ven la luz.*

María Zambrano

El redescubrimiento de un pensamiento

En su artículo “Kierkegaard” escribió el profesor Peñalver Gómez (s.f.): “Una ventaja que sí cabría reconocerle fácilmente a nuestro tiempo convulso y en general deconstructivo es su mayor capacidad para aguzar el oído y entender a los *raros*” (p. 129). Esa deconstructividad, puesta de presente también, por ejemplo, por Luc Ferry como una de las características del pensamiento posestructuralista francés, más lo que llamó el “segundo desencanto del mundo” que es la posmodernidad, ha producido lo que María Zambrano (2000) denominó en *La agonía de Europa* para las artes, pero que es extensible a otros fenómenos sociales, la “destrucción de las formas” (p. 87 y ss.), esto es, la destrucción de los convencionalismos y formalismos imperantes aún en la mentalidad moderna.

Pues bien, ha sido esa “destrucción de las formas” la que ha permitido “aguzar el oído y entender a los raros”, a todos aquellos que se salieron de los cánones en el arte, así como todas las diferentes transformaciones en lo ideológico, económico y cultural, producido por el fenómeno de la “unificación del mundo” (Hobsbawm) y la consecuente liquidez de las sociedades (Bauman). Frente a esto es preciso decir que la filosofía no estuvo ajena a esos cambios dramáticos operados a partir de la Segunda Guerra Mundial. En efecto, la “filosofía actual”, la de la posguerra, ya no siguió el viejo canon del sistema filosófico tal como se entendía en el idealismo alemán, y dentro de ella también se produjo lo que Vattimo (1991) llamó “la secularización de la filosofía” (pp. 37-53).

La filosofía de Zambrano puede situarse dentro de ese proceso de “secularización de la filosofía”, pues su rechazo al sistema, su asunción del fragmento, su eclecticismo, la mezcla de filosofía y poesía, sus ocupaciones con áreas tan distintas como

el psicoanálisis (caso de Jung), la pintura, la música, el cine, las artes en general, la teología y la literatura sobrepasaron la forma clásica de entender la filosofía como madre de todas las ciencias o como “saber fundamento”, anticipándose, realmente, a las formas de trabajo de la filosofía francesa como la de Bataille o la de Deleuze; o también a las formas de trabajo de filosofías actuales como las de Agamben o Sloterdijk. Zambrano, pues, mezcló los géneros y se anticipó, en su quehacer intelectual, a la filosofía posmoderna más celebrada. En eso ella fue más allá de Nietzsche, traspasando a intelectuales rescatados hoy como Simmel y siendo totalmente contemporánea a pensadores como Benjamin. En ese sentido, su filosofía es vigente, no solo por el aspecto formal, sino por *algunos de sus contenidos*. Lo anterior es claro en la afirmación de Zambrano (2011), según la cual “la filosofía se dice de muchas maneras” (p. 131), tal como lo entiende hoy la filosofía francesa e italiana más avanzada.

No hay duda de que el pensamiento de Zambrano fue encapsulado durante mucho tiempo dentro de esas “rarezas”. Eso se debió a su heterodoxia que no era bien comprendida dentro de los ámbitos hispánicos en que surgió y en los cuales empezó a ser difundida; también el hecho de que se publicara fuera de España, especialmente, en países de América Latina, retrasó su difusión y su reconocimiento en el medio de la filosofía española, una filosofía en franco atraso frente a la europea y sometida por uno de “los dos monstruos políticos de nuestro siglo” (Sloterdijk, 2002, p. 89): el fascismo. El reconocimiento de su pensamiento solo se viene a dar a mediados de los años sesenta en España, gracias a J. L. López Aranguren con su escrito “Los sueños de María Zambrano”, publicado en 1966 en la *Revista de Occidente* y gracias al texto de José Ángel Valente “El sueño creador” del mismo año.

Es ya en los años ochenta, tras su regreso a España, cuando su obra y persona empiezan a ser ampliamente conocidas, entre otras cosas, gracias a la obtención del Premio Cervantes de Literatura en 1988, primera mujer en obtenerlo. Desde su muerte en 1991 su obra ha sido recuperada y difundida por editoriales como Trotta y Siruela, así como por el Fondo de Cultura Económica, que sigue reeditando sus importantes libros *Filosofía y poesía* (1939) y *El hombre y lo divino* (1955). La editorial Trotta también ha publicado una gran cantidad de estudios sobre su pensamiento.

Asimismo, ha sido creciente el número de tesis doctorales sobre su obra, tal como puede constatarse en el texto *El camino de la palabra. Bibliografía de María Zambrano* de Sebastián Fenoy, incluido en el monumental libro *María Zambrano: la visión más transparente* (Fenoy, 2004, pp. 585-613). Se resalta, igualmente, el libro *La razón en*

la sombra. Antología crítica, de los años 1993 y 2004, realizada por Jesús Moreno Sanz, quien publicó con su equipo el primer volumen de las *Obras completas* —que verá la luz en seis tomos, con más de 2000 folios inéditos—, lanzado en diciembre de 2011, a los veinte años de su muerte.

El de María Zambrano es, pues, un pensamiento actual, que ha venido siendo redescubierto, estudiado y reeditado, una labor en la que cabe mencionar el trabajo de estudiosos como Juan Fernando Ortega Muñoz, Jesús Moreno Sanz, Mercedes Gómez Blesa, Carmen Revilla, José Ángel Valente, José Miguel Ullán, Jorge Luis Abellán, Chantal Maillard, Juan Carlos Marset, María Fernanda Santiago Bolaños, José Luis Arcos o Ricardo Tejada, quien ha publicado, veinte años después de su fenecimiento, el texto *Escritos sobre Ortega*, libro fundamental para esclarecer las relaciones entre Zambrano y su maestro, aclarando que su obra no se puede reducir a la de epígono del filósofo de El Escorial, pues el pensamiento de Zambrano es original y tiene voz propia. Ella no se quedó en el solo discipulado. En este caso es válido afirmar con Valente (1989):

No ser o no haber sido discípulo es una forma, a veces, de orfandad; serlo en exceso, es decir, convertir el discipulado en perpetuo usufructo, una forma más o menos brillante de parasitismo. Porque, claro está, el discipulado es más un modo de nacer que de ser (p. 164).

Es esto mismo lo que anota Zambrano en su ensayo *Ortega y Gasset, filósofo español* (1949), al decir sobre la figura del maestro que “si hemos sido, en verdad, sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo al parecer contradictorio; que por habernos atraído hacia él hemos llegado a ser nosotros mismos” (Zambrano, 2011, p. 87). Y eso fue lo que llegó a ser Zambrano: ella misma, auténtica, original. Por último, cabe anotar que aquí en Colombia mi libro *La filosofía y las entrañas. El pensar-viviente de María Zambrano* (2011), así como el artículo *María Zambrano: una incursión por los claros de su pensamiento* (2009), se constituye en una labor de difusión de su obra para darla a conocer entre nosotros.

La memoria, el pasado y el papel revelador de los sueños

*La búsqueda de algo perdido es, sin duda,
el origen de la memoria.*

Zambrano, 2004a, p. 233

Cuando hablamos de la memoria en Zambrano no nos estamos refiriendo a la importancia que a esta dieron Platón (2000, 535bc) y San Agustín (1990, p. 267 y ss.) para el verdadero filósofo, ni a la facultad como tal tratada por filósofos modernos, por ejemplo, como el caso de Hume cuando habla en el *Tratado* de la asociación de ideas y de la diferencia de la memoria con la imaginación (1974, p. 42 y s.); tampoco implica des-identificarse de la tradición como piensa Foucault en su lucha contra la identidad y las filosofías de la historia; por eso dice: la genealogía “no intenta descubrir el lugar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos” (Foucault, 2008, p. 68). En María Zambrano el problema de la memoria envía directamente a la tradición de Bergson, Proust, Cioran, el problema de los arquetipos de Jung; nos traslada a la tradición de la gnosis y a algunos aspectos del pensamiento antiguo. No es este el espacio para desarrollar estos complejos y variados reenvíos, pero sí es necesario —para lo que nos interesa en este ensayo— aludir a los puntos de conexión más importantes con *algunos* de los autores y las tradiciones aludidas¹.

En *Notas de un método*, concluido por la autora en 1988, escribió Zambrano (2004a):

Nodriz, madre del pensamiento, la memoria, sierva en su pasividad, sostiene y sustenta el pensar en su ir y venir. Ella, si se la deja servir, desciende hasta los inferos del alma, de la psique, hasta la zona psico-física. Pues que mantiene, aunque oscuramente, la llama del origen celeste tanto como el engranaje de las entrañas y de todo lo que en ellas, y también por ellas, gime triturado bajo el tiempo de la “razón” o bajo el tiempo aceptado sea racionalizado o no (p. 234).

1 Basta indicar aquí que sobre el gnosticismo de la pensadora malagueña y sobre la influencia de Bergson y Jung ha realizado Jesús Moreno Sanz un estudio titulado “La Visión 2.ª: el método en María Zambrano y la tradición filosófica y gnóstica en occidente” (1989, pp. 89-125), así como las alusiones del mismo autor en la antología *La razón en la sombra* (2004a, p. 19).

Esta cita contiene muchos de los motivos del pensamiento de Zambrano que nos interesa aquí. En esta segunda parte, “al hilo de esta cita”, desarrollaremos la concepción de la memoria y sus relaciones con el origen, los sueños y el pasado en María Zambrano. Veamos.

1. En primer lugar, es evidente que no se puede pensar sin memoria. Pensar implica manejar un lenguaje y unos conceptos que no se dan en el momento cuando el hombre piensa, que no aparecen espontáneamente como por arte de magia, sino que tiene que ir, primero y sin que nos percatemos de ello, al pasado sedimentado en él, para extraerlos, actualizarlos y relacionarlos, entre otras cosas. Por eso la memoria es, en este sentido, recuerdo, es revivir. Sin ella estas operaciones serían imposibles. Solo así se puede pensar. Y por eso también lo depositado en la memoria es material necesario para pensar, por eso la memoria es fuente y sostiene el “ir y venir” del pensamiento. Pero no es esto lo que interesa aquí, pues no es la memoria como facultad en el proceso de conocimiento lo que interesa principalmente a Zambrano, como ya se apuntó arriba.

2. En segundo lugar, la memoria es un recordar el origen, la patria perdida que rechaza Foucault, el lugar oscuro donde el hombre aún no ha nacido, la noche primera, Dios, el lugar donde el hombre no se ha dado aún a la luz, pues nacer es exponerse a la luz, ver y ser visto; es el lugar de la palabra primera, de la “nada creadora”. En *Los bienaventurados* Zambrano (2004b) dice: “La vida es una respuesta al origen y de él guarda el soplo” (p. 25). Pues bien, es aquí donde el pensamiento de Zambrano remite a motivos presentes en la gnosis, en Plotino e, incluso, en motivos del pensamiento de Anaximando y, en un sentido muy preciso, de Platón. El lugar del *origen* es la noche, lo *apeirón*, que todavía no ha engendrado, pero que está en potencia de hacerlo, y que cuando lo hace, se derrama en palabras y el verbo se hace carne, se hace cosas, mundo. Es ahí cuando el hombre es engendrado y recibe la vida y el ser (Ortega Muñoz, 1994, p. 36 y ss.; Pachón, 2011, pp. 145-152). Y es este lugar, el de origen, el *locus* de la inocencia, esa que se pierde cuando el hombre es expuesto a la luz; es el lugar que dejamos al nacer, el lugar que la memoria debe buscar. Solo gracias a ese paraíso perdido nace la memoria.

En *Hacia un saber sobre el alma* y en el ensayo “Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes” (1971, p. 225), la filósofa española establecerá la relación entre memoria y poesía. Para Zambrano (2005b), la poesía es 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 [...] La poesía será ya para siempre memoria; memoria, aunque invente (p. 40).

Por eso, esa nada creadora, Dios, esa patria primera, es la inocencia que el poeta quiere mostrar, recuperar, recordar, volver a ver y expresar, desposeyéndose tal como lo hace el poeta que dice, como un oráculo, lo que las musas le han revelado de acuerdo con la concepción de Platón. *La poesía es, pues, memoria*, aunque esté ligada también al invento y la creación.

3. En tercer lugar, se deduce del texto de *Notas de un método*, citado anteriormente, que el hombre una vez ha salido de la noche, pues “que como todo nacimiento nace de lo oscuro” (Zambrano, 1986, p. 10), alberga dentro de sí la imagen, el recuerdo del origen, pero no solo de él. A medida que navega por la vida, a medida que el ser se completa con el no ser que se actualiza, el hombre recoge todo este proceso cósmico. De tal manera que dentro de sí el hombre tiene todo el proceso del “origen celeste”, de la vida, de la evolución creadora o *elán vital* del que habló Bergson (1973), pero también recoge las “hazañas del tiempo histórico”. Y es aquí donde la influencia de Bergson es notoria en Zambrano; autor que ella leyó en su juventud —según cuenta en *Delio y destino*— cuando dubitaba sobre estudiar música o filosofía y encontró la respuesta en la obra del filósofo francés (Zambrano, 1989, p. 185). En efecto, para Bergson la memoria es también *duración* y está relacionada con algo que está más allá de la historia misma. Es este concepto, el de la duración, el que es perceptible en obras de Zambrano como *Los sueños y el tiempo* (2006) y otros textos, y es también el mismo que está relacionado con su concepción de la memoria y el pasado.

En el libro *El bergsonismo* dice Deleuze (1996):

La duración es esencialmente memoria, conciencia, libertad. Es conciencia y libertad porque en primer lugar es memoria. Ahora bien, esa identidad de la memoria y la duración nos la presenta Bergson siempre de dos maneras: “conservación” y acumulación del pasado en el presente; o bien: “ya sea que el presente encierra distintamente la imagen siempre creciente del pasado, ya sea, más bien, que testifica, mediante su continuo cambio de cualidad, la

carga que uno lleva a sus espaldas, cuanto más pesada cuanto más viejo uno se va haciendo (p. 51).

La duración en Bergson es tiempo, pero no un tiempo medible, divisible, parado o, en últimas, tiempo espacializado, partido o fragmentado por la inteligencia y necesario para la vida práctica. No. La duración es continuidad, tiempo compacto, real, prolongación y crecimiento acumulativo y continuo del movimiento, del devenir, del correr; la duración es continuidad indivisible, multiplicidad cualitativa, creación (Chacón, 1988, p. 58 y ss.), que solo es captada directamente, sin mediación, sin discurso y sin análisis, por la intuición cuando se da de forma inmediata a la conciencia.

Así las cosas, la memoria va más allá de la subjetividad y tiene que ver con algo que está antes de la historia misma, que es prenatal, prehistórico; pero también es duración acumulada, tiempo real que crece y crece y se ensancha, engrandeciéndose en el devenir y el fluir de la vida del hombre histórico. Es esta concepción la que lleva a Bergson (2004) a decir:

No pensamos más que con una pequeña parte de nuestro pasado; pero es con nuestro pasado todo entero, incluida nuestra curvatura de alma original, como deseamos, queremos, actuamos. Nuestro pasado se manifiesta, por tanto, íntegramente en nosotros por su impulso y su forma de tendencia, aunque solo una pequeña parte se convierta en representación (p. 56).

Esto quiere decir que el tiempo real, acumulado en la duración que se ensancha o, también, en el presente que se extiende, es *operante*. No es algo que ya fue, que quedó atrás sin ninguna relación con nosotros. El tiempo pasado se tiene que mirar ontológicamente como dice Deleuze; es decir, el pasado *es*, opera en nosotros, opera también como *tendencia*, condiciona la forma como pensamos, actuamos, queremos, deseamos, vemos e, incluso, como percibimos, pues la percepción también está condicionada por la historia, como diría Horkheimer. De la operancia de ese pasado en nosotros no siempre somos conscientes. Solo sabemos que está ahí, que actúa, pero no sabemos cómo lo hace.

Por eso Bergson dice que solo una “pequeña parte” se convierte en representación, de lo demás somos inconscientes. Sin embargo, hay un fenómeno en el que el resto

de ese pasado puede hacerse consciente, se nos revela: los *sueños*. En efecto, señala Chacón (1988):

El sueño nos reintroduce en nosotros mismos debilitando los lazos que nos une con el mundo exterior y, justamente por ello, se manifiestan en él un enriquecimiento de la percepción y una presencia multitudinaria de recuerdos que, en cambio, están restringidos cuando nos vemos obligados a estar atentos a las exigencias de nuestra acción en el mundo. Las representaciones que aparecen en nuestros sueños vendrían a ratificar su teoría [la de Bergson] sobre la conservación de nuestro pasado y la existencia de recuerdos inconscientes (p. 108).

Es aquí cuando Bergson formula la “memoria inconsciente”, lo cual lo une directamente con el tema del inconsciente colectivo de Jung y su teoría de los arquetipos. De esas estructuras presentes en el hombre y que han pervivido en el tiempo mismo y que guardan contenidos comunes a la humanidad, los “remanentes arcaicos” de los que habló Freud, para quien dichos remanentes tienen que ver con símbolos, ideas de mitos y ritos (Moreno, 1989, p. 97).

Jung, el discípulo de Freud, también influyó en el pensamiento de María, en concreto, en el tema que venimos tratando aquí. Esa influencia es clara en *El sueño creador*, libro que junto a *Los sueños y el tiempo* forman parte de una investigación más amplia de Zambrano que aún no ha dado la luz, pero cuya gran parte reposa en sus papeles. Como es sabido, Zambrano se ocupa de la forma-sueño y no del contenido de estos. En el texto de Valente (1989) sobre el libro sostiene sobre Jung:

Fue en efecto, el maestro de Zurich quien recusó el principio establecido de que el sueño tenía una significación distinta de su contenido. El desacuerdo con este principio le incitó [...] a estudiar la forma tanto como el contenido de los sueños. Estos no están hechos exclusivamente de contenidos residuales de la conciencia, sino que tienen sus propios contenidos que determinan la forma sueño [...] Además del recuerdo de un pasado lejano que ha sido consciente, los sueños pueden alojar imágenes nuevas y creadoras de lo que todavía no ha franqueado nunca el umbral de la conciencia (Valente, 1989, p. 167).

Tanto Bergson como Zambrano y Jung contraponen la atención, la forma atenta y discontinua de la conciencia a la intuición en el caso del primero; a lo sepultado por

la claridad y la luminosidad de la misma conciencia en la segunda; y a la “conciencia eclipsada” en el discípulo de Freud. Es decir, hay algo que está por fuera de la conciencia, que se queda allende o que es sepultado por esta. Pues bien, los sueños, en los tres casos, revelan, patentizan, traen a la luz, a la misma conciencia esos contenidos, esos recuerdos. En este sentido, para Zambrano los sueños son la manifestación de algo oculto, son una revelación. En ellos, nos dice nuestra pensadora en *El sueño creador*, se nos ofrece una realidad

fenoménica de nosotros mismos, porque en ellos se muestra nuestra vida como puro fenómeno al que asistimos. El estado de sueño es el estado inicial de nuestra vida, del sueño despertamos. La vigilia adviene, no el sueño. Abandonamos el sueño por la vigilia, no a la inversa (2004a, p. 585).

El sueño viene de lo oscuro, y de lo oscuro nacemos y todo nacer es un despertar, por eso los sueños son también un despertar de la conciencia. Pero en los sueños nosotros asistimos a algo ya hecho², elaborado que no podemos modificar. Los sueños se nos presentan como una película que se proyecta ante el espectador, el sujeto, sin que este pueda hacer nada. Él está sometido al sueño, a su merced, *dejado* al pasar de ese lenguaje de imágenes (Freud) que afloran, que llegan y pasan. Somos impotentes ante los sueños:

Todo sucede como si desde el primer instante el sueño estuviese ya hecho, fuese una historia que hubiese ya ocurrido y a la cual no podemos añadir nada ni quitar nada, y es por esta razón que en los sueños no existe el tiempo, mientras soñamos no tenemos tiempo. Al despertar nos devuelven el tiempo (Zambrano, 2004a, p. 586).

En el sueño el tiempo no tiene poros, es compacto, es indivisible; es, diríamos con Bergson, pura *duración*. Esta afirmación de Zambrano, según la cual en los sueños no tenemos tiempo, hace alusión al tiempo medido de Bergson. En los sueños la conciencia no disecciona el tiempo. La película simplemente pasa, se da, se nos muestra,

2 Hay que aclarar aquí que Zambrano no descuida los sueños donde hay más o menos una intervención de la conciencia o lo que Bergson llamaba “los sueños más superficiales”. Aquí solo aludiremos a los sueños profundos, aquellos que tienen una relación con el origen, con la patria primera, con la memoria inconsciente que arrastramos como un fardo y como un tesoro.

mientras que en la vigilia, la conciencia necesita medir, espacializar el tiempo, lo cual es necesario para la vida cotidiana.

Hemos dicho que la memoria tiene una relación con el origen, que el hombre lleva dentro de sí “al universo y su pasar”, lo celeste, lo cósmico mismo, así como el tiempo histórico. También se hizo alusión a una de las maneras como al hombre se le revela ese pasado prenatal, prehistórico, su pasado total: los sueños. Pues bien, para la pensadora española los sueños tienen una función esencial, una función donde se nos hace visible la relación entre memoria, origen, pasado arcaico, si se quiere, y la persona:

Los sueños no son algo a eliminar de la vida de la persona, un poso, un residuo de vida. Son *manifestaciones instantáneas* con unidad de *sentido de la historia real de la persona*, del proceso que la lleva a integrarse o a destruirse. En lugar de ser simplemente analizado, debe ser asimilado (Zambrano, 2004a, p. 590).

Por eso, un “análisis de los sueños” es necesario, pero ese análisis no es en realidad el del médico, el terapeuta, el psicoanalista, pues “la interpretación de los sueños nunca podrá provenir de otra persona, ni podrá ser la encontrada analíticamente”, pues el “enigma presentado en el sueño solo puede ser válidamente identificado desde la *interioridad* del sujeto, desde la persona” (Zambrano, 2004a, p. 590). Solo si se capta ese enigma desde la persona misma, desde la interioridad, el sueño y su sentido serán activos, operantes; solo así el sueño será “liberador y verdadero”, solo así se hace visible lo arcano. Pero, ¿cómo puede darse este proceso?

La clave de ese proceso está en “los múltiples tiempos”. En el sueño de la psique, cuando el sueño se da, nos pasa, se proyecta como una película y el sujeto es solo pasivo, a merced de lo que le pasa; el tiempo es compacto, no tiene poros, no hay vacío. En estricto sentido aquí no hay tiempo, sino atemporalidad. Aquí se dan las pesadillas. El otro aspecto de la relación con el tiempo es la vigilia, “el tiempo establecido (ganado) por la conciencia”. Este es el tiempo mensurable, medido; es el tiempo del pasado, el presente y el futuro. La última forma y la más importante para mostrar cómo se revela el sentido del sueño a la persona son los “estados de lucidez”. En este caso, el tiempo no ha desaparecido, pero es trascendido por una “unidad de sentido” que se da en el tiempo; aquí la conciencia es plenamente lúcida y la “persona con la integridad de la conciencia es espectadora”. Ahí se revela un fin, un fin que es creación y pensamiento, que es guía, que informa. En este último caso, es la conciencia que

intuye, el sueño y su sentido se dan de forma inmediata a la conciencia y el sentido se revela; es, pues, una revelación, y por eso aquí el sueño se convierte en operante, sugiere, informa una acción, un camino.

En estricto sentido este es el sueño creador, o lo que ella llama “sueños de la persona”. Dice Valente (1989): “Es un sueño creador, ya habitado por la palabra, un sueño que propone una acción. Y la verdadera acción que los sueños de la persona proponen es un despertar”, un despertar al “tiempo y la libertad” (p. 167). Es un sueño integrador, que muestra la finalidad de la persona, de ese centro de actos, de esa interioridad, de ese sí mismo, auténtico, a quien una vez se le ha revelado su historia verdadera, puede proyectarse, verse, ver su teleología, despejar su horizonte, puede crear su espacio vital por medio de la “apropiación del tiempo sucesivo que ha des-hecho la atemporalidad de la psique y ha trascendido el sueño”. Aquí se ha producido una apertura en el tiempo, en ese caudal en el que la vida se desenvuelve. Zambrano (2004a) lo resume de la siguiente manera:

La acción verdadera que los sueños de la persona proponen es un despertar del fondo íntimo de la persona, ese fondo inasible desde el cual la persona es, sino una máscara, si una figura que puede deshacerse y rehacerse; un despertar trascendente. Una acción poética, creadora, de una obra y aún de la persona misma, que puede ir así dejando ver su verdadero rostro, que puede llegar a ser visible por sí mismo, que puede llegar a ser invisible confundándose con la obra misma (pp. 594-595).

Ese es el papel que juega el sueño de la persona, la escala más alta de los sueños. Otro aspecto del análisis de los sueños que realiza Zambrano tiene que ver con la relación del pensar, el tiempo y el pasado. Dice la pensadora malagueña: “Es la conciencia la que arroja al pasado los acontecimientos de nuestra vida. De no ser así, todo lo que nos ha sucedido sería coetáneo, estaría ahí pesando sobre nosotros”. Y aquí hay que entender que la conciencia a la que ella alude es la conciencia que disecciona, que piensa, que analiza. Eso la lleva a decir: “El pensar constituye el pasado como tal”, pues “el pasado lo es propiamente porque el pensar lo hecha atrás, arroja hacia atrás el presente” (Zambrano, 2004a, p. 589). Recordemos que la inteligencia, la conciencia divide el tiempo; pues bien, cuando pensamos y ejercitamos la conciencia, con respecto al tiempo, es eso lo que hacemos. Por eso hay un pasado como tal que es objeto de reflexión, que es tiempo impropio, diríamos con Heidegger, pero hay

un pasado o, más bien, “un presente que se extiende”, que es duración. Respecto a este tiempo compacto real, no medido, debemos recordar que para Bergson la memoria es duración y que esta se nos presenta *como conservación y acumulación del pasado en el presente*; o también como “el presente [que] encierra distintamente la imagen siempre creciente del pasado”. Es esta consideración la que, en últimas, lleva a Zambrano a hablar de la no existencia del pasado, pues si el presente se extiende, si es imagen creciente del pasado, solo existirá un presente:

Mas como el hoy será ayer mañana, sería mejor caer en la cuenta de que el pasado no existe, de que solo el presente cada vez más ancho, hondo, alto, con inmensidad creciente, remedo e imagen de la eternidad, tiene sentido. “El tiempo imagen de la eternidad”, dice Plotino (p. 623).

Por eso, ella hablará en *Notas de un método* de “la inexistencia del pasado”. Por otro lado, en *Persona y democracia* de 1956 encontramos un texto que muestra claramente los aspectos de esta concepción del tiempo. Cito *in extenso*:

El tiempo es continuidad, herencia, consecuencia. Pasa sin pasar enteramente, pasa transformándose. El tiempo no tiene una estructura simple, de una sola dimensión, diríamos. Pasa y queda. Al pasar se hace pasado, no desaparece. Si desapareciese totalmente no tendríamos historia. Mas si el futuro no estuviese actuando, si el futuro fuese simple no-estar todavía, tampoco tendríamos historia. El futuro se nos presenta primariamente, como “lo que está al llegar”. Si del pasado nos sentimos venir, más exactamente “estar viniendo”, el futuro lo sentimos llegar, sobrevenirnos, en forma inevitable. Aunque no estemos jamás ciertos de conocer el día de mañana lo sentimos avanzar sobre nosotros (2004c, p. 27).

En este texto es notoria la impronta de Bergson, solo que aquí ella usa expresiones como pasado y futuro que corresponden al tiempo medido, pero lo que se expresa claramente es la duración, la continuidad y la indivisibilidad del tiempo tal como al inicio de la cita.

Son todas estas múltiples dimensiones del tiempo, desde la más primaria y profunda de la atemporalidad de la psique, así como el tiempo que se extiende, que *dura*, como el tiempo que se mide y fragmenta, lo que está sedimentado en el hombre, lo que él

carga sobre sí, las que se revelan en los sueños lúcidos, en los “sueños de la persona” y se convierte en vehículo de libertad.

4. En cuarto lugar, y para volver a la cita de *Notas de un método* con que abrimos esta segunda parte y que nos ha servido de “hilo conductor”, la memoria “si se la deja servir, desciende hasta los inferos del alma, de la psique, hasta la zona psico-física”, y mantiene “todo lo que en ellas, y también por ellas, gime triturado bajo el tiempo de la ‘razón’ o bajo el tiempo aceptado sea racionalizado o no”. Este aspecto de la memoria está relacionado directamente con uno de los grandes temas de la filosofía de la pensadora española: la crítica de la razón y la iluminación de las entrañas, tarea que en su obra está recogida en su concepción de la razón poética (Pachón, 2011, cap. V). Desde su primer libro *Horizonte del liberalismo* (1930), Zambrano denunció la manera como la razón, empotrada en la voluntad y el querer, fundó un nuevo absolutismo. Ese absolutismo, esa soberbia de la razón, esa presunta claridad, desligó al hombre del mundo, de sus raíces, de los lazos con otras zonas profundas de lo humano (2007, p. 183). Ahí empezó la soledad del hombre y su reducción: “el hombre camina ya solo, con una carga, con algo que dentro se le debate como agonía de asfixia. Camina solo, sin más luz ni guía en su libertad que la lámpara de su razón” (Zambrano, 1996, p. 242); y fue así como el racionalismo del liberalismo “cortó las amarras” del hombre con lo “suprahumano” y lo “infrahumano”³, con lo subconsciente (Zambrano, 1996, p. 244).

Pues bien, lo que está presente en este texto es la crítica a lo que con Max Weber se ha llamado “secularización”, esto es, al desencanto del mundo, pues para Zambrano (2004) fue ese proceso el que, como ha dicho Sloterdijk, llevó a la “pérdida del sentido cósmico” (p. 210), lo cual es la nota característica de la modernidad. La secularización, pues, es responsable del vacío del hombre moderno, de la descristianización y, de hecho, de la crisis de la civilización⁴.

3 Si bien el proceso de “vaciamiento del hombre” o el sometimiento de sus pasiones por la razón, etc., es algo presente desde la filosofía antigua en autores como Platón, pero que incluso puede deducirse desde los postulados de Parménides, pues desde su concepción del ser, las entrañas, lo infrahumano son no-ser y de ese no-ser no se puede decir nada. De ahí la represión de las pasiones y de la interioridad humana que se ha fortalecido en la Modernidad con Descartes. Así lo sostiene Zambrano en *El hombre y lo Divino* (2007).

4 Hay que decir que Zambrano fugió abiertamente la secularización, la “muerte de Dios” y el nihilismo consecuente que este fenómeno produjo. Para ella, el cristianismo puro, el del “en el interior del hombre habita la verdad” de San Agustín, no era incompatible con la libertad humana; de hecho, propugnaba por su alta realización. Por eso la crisis de la civilización del siglo XX, que denunciaron muchos

De esta manera, el racionalismo moderno se desligó de lo infrahumano, de lo subconsciente, o lo que ella ha descrito de mejor manera como las “entrañas”, según nos dice en *El hombre y lo divino* (2007, p. 171). Por ese motivo, la función de la razón poética es salvar la interioridad, lo sepultado en ella por la razón y la conciencia; la razón poética, que ella derivó de la razón vital de Ortega, pero que llevó por otros senderos, debía “distribuir bien el logos por las entrañas”, como decía Empédocles. El logos debe descender hasta la caverna, la interioridad, las entrañas del hombre, luego iluminarlas y salir a flote de nuevo con el tesoro recibido, con los contenidos donados por el sentir. Por eso, pensar es descifrar el sentir, y en esta tarea el logos, la razón poética, debe recibir, escuchar, ver (en el sentido de la visión y la revelación).

Esta concepción lleva a lo siguiente: si la conciencia moderna, cartesiana, si la razón ha reducido al hombre, ha mutilado parte de su interioridad, de sus pasiones, instintos, pulsiones, etc., eso “mutilado” no ha desaparecido ni en la vida individual ni en la civilización humana. Han quedado como sedimentos, como un tesoro en la memoria. De ahí que el hombre los pueda recuperar, ya sea a través de la poesía, del mito, de otras múltiples tradiciones sepultadas pero revividas, ya sea a través del sueño o la “visión mística”, ya sea por la “revelación”. Solo así aquello que ha sido “triturado” por el tiempo racionalizado, por la civilización represora misma puede aflorar de nuevo, puede salir a la luz y puede alumbrar a la persona y al destino del hombre. Solo así las entrañas se des-entrañan y se recupera al hombre total, al hombre íntegro, al hombre todo. Para lograr este propósito, la actividad de la mente, la violencia de la filosofía misma, el papel inquisidor de la pregunta del filósofo, la actitud de la ciencia, etc., debe ceder ante un hombre que recibe, que espera, un hombre al que se le ofrece un camino recibido y al que, por ejemplo, ciertas cosas se le dan como inspiración. Es esta pasividad humana necesaria, este conocimiento pasivo, en el cual los contenidos del alma, la psique, las entrañas, pueden emerger. Pero se debe escuchar, pues “hay que escuchar más finamente. Y entonces, solo entonces, tras de haber afinado los sentidos interiores, permitir al intelecto, no que formule un juicio, sino que intente seguir las indicaciones de estos sentidos”, nos dice en *Claros del bosque* (Zambrano, 1990, p. 42).

intelectuales en Europa, entre ellos los de la Escuela de Frankfurt, era remediable con un cristianismo auténtico, que salvara la interioridad, las pasiones y los deseos humanos, que no humillara al hombre, que aceptara el pluralismo y la diversidad y que luchara contra el dogmatismo. El de Zambrano no es, pues, un cristianismo oficial, sino como dice Moreno Sanz, un cristianismo primitivo, mezclado con la mística, el gnosticismo y la cábala. Estos aspectos están tratados en *El hombre y lo divino* y en *La agonía de Europa*.

Y aquí, en este proceso, la memoria es fuente, pero también es *mediadora*, pues media entre lo marginado por la razón, lo que gime en los ínfimos de las entrañas, y el mundo del hombre, su claridad y luminosidad que revela el sentido de la persona, su destino.

En esta segunda parte hemos hablado de la rica concepción de la memoria en Zambrano, de su relación con el Paraíso Perdido, o lo que en las tradiciones que ella acoge puede llamarse “noche oscura”, “nada creadora”, etc., así como su relación con Bergson, Jung y la concepción de los sueños. Se ha mostrado cómo los sueños (de la persona) pueden “revelar” los contenidos sepultados en el pasado celeste e histórico humanos, y cómo, finalmente, podemos relacionar la memoria con el descubrimiento e iluminación de las entrañas, de lo sepultado en ellas por la razón, pero que puede llegar a hacerse visible y cognoscible de nuevo por el hombre. La memoria y la razón poética pueden traer, por ejemplo, todo lo que se ha dado en lo que llamo la *antropoiesis* o proceso de autoproducción humana⁵. Es así como se le puede revelar un sentido a la persona, concepto este —el de persona— que Zambrano recoge de la tradición cristiana.

El exilio como memoria

*Todo lo que pertenece al pasado necesita ser revivido,
aclarado, para que no detenga nuestra vida.*

Zambrano, 2005a, p. 26

El pensamiento de Zambrano no es concebible sin su relación con el problema de España. Fue en esa relación con su patria, ese lugar donde se nace y donde la historia empieza su proceso de posesión sobre el ser, como se forja gran parte de su pensamiento. De hecho, su concepto capital, el de la “razón poética”, nace desde las entrañas de España. Es en esa ontología de España donde Zambrano encuentra el “conocimiento poético” e, incluso, el remedio para salvar a Europa y su crisis producida por el racionalismo unilateral. Al problema de España María dedicará varios libros. En 1937 aparece en Chile *Los intelectuales en el drama de España*; en 1939, *Pensamiento y*

5 La antropoiesis hace parte de una “antropología filosófica” nueva que a partir de una reflexión sobre lo que ha sido todo el proceso de construcción de lo humano permita afrontar el problema de la ingeniería genética actual, sin fobias y sin terrorismo psicológico, apuntando a las posibilidades reales del hombre actual y del futuro.

poesía en la vida española; en los años cincuenta escribe su autobiográfico *Delirio y destino*, que solo se publicará después de su regreso a España por voluntad de la propia autora. En 1960 aparece *La España de Galdós*, y en 1965, *España, sueño y verdad*. En estos libros no solo podemos encontrar fuentes de su pensamiento teórico, sino también su “drama” (y la vida es drama, decía ella citando a Ortega) con su patria. Un “drama” relacionado con la defensa de la república, la lucha contra esa patología del poder (Foucault) que es todo fascismo y las consecuencias venidas del drama de España, de su tragedia: el exilio, un exilio que la llevó a México, Cuba, Puerto Rico, Francia, Italia, Suiza y que, finalmente, a los ochenta años, después de 45 años de errancia, de vivir, diríamos, como abeja sin panal, la lleva de nuevo a su patria.

En estricto sentido, el exilio de Zambrano inicia en 1939. Un exilio que a partir de 1936 fue el destino de miles de intelectuales españoles, que a partir de ese momento se convirtieron en “transterrados”, como diría José Gaos, o “contrerrados”, como podría decirse usando la expresión de Juan Ramón Jiménez. Entre los filósofos más ilustres que salieron de España encontramos a Eduardo Nicol, José Gaos, Eugenio Ímaz, José Ferrater Mora, Adolfo Sánchez Vázquez, María Zambrano, junto con escritores como Luis Cernuda, Rafael Alberti, Jorge Guillén, Leon Felipe, así como los historiadores Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz. Como dice José Luis Abellán (1998) en *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*: “Todos ellos estaban cambiando el panorama cultural de España” (p. 23).

Pero gracias al exilio fueron separados, desarraigados, y el proceso intelectual que venían liderando fue truncado. Otra hubiera sido la historia de España si todos estos intelectuales hubieran podido continuar con su labor. Es por esa razón que América Latina significó para ellos la oportunidad de continuar con sus quehaceres intelectuales. Y esa facilidad la brindaba el español, la lengua. En América, en efecto, se los recibió de la mejor manera, con la mayor hospitalidad posible. Y en esto el papel desempeñado por el México de Lázaro Cárdenas fue fundamental. En el fondo, los exiliados tuvieron donde escampar de la violencia de la historia, y de paso, el continente americano se benefició con el haber intelectual que ingresó a sus tierras.

En el libro citado, José Luis Abellán menciona varios rasgos de estos exiliados, entre ellos, el haberse instalado en países de lengua española, su creciente “despolitización a la llegada a América”, la adopción de una postura política que “podemos englobar bajo el denominador común de liberalismo, incluso en aquellos que habían mantenido posturas de avanzada izquierda”, la incorporación a los valores de la España cultural,

la influencia de la institución libre de enseñanza que cambio el panorama intelectual de España desde el siglo XIX y un marcado carácter “fundacional y misionero”, esto es, misioneros de la cultura y difusores del pensamiento europeo entre nosotros a partir de las traducciones, artículos y conferencias. Esta última labor la desarrollaron con el Fondo de Cultura Económica y en variadas revistas y publicaciones que fundaron y lideraron al llegar a América (1998, pp. 35-44).

Es dentro de este panorama como Zambrano se inserta en la vida académica mexicana, primero, y cubana después. En México tendrá amistad con Octavio Paz y Alfonso Reyes, y en Cuba estrechará profundos lazos con Cintio Vitier y Lezama Lima. Es en estos países, más Puerto Rico, donde ella tendrá que vivir su “España peregrina”, dando y ofreciendo cientos de conferencias sobre la España que llevaba a cuestras y sobre la historia de la filosofía. Y esa España que llevaba a cuestras siempre le pesó en la memoria; pues además, era lo que ella era, su vida, sus lugares. Por eso Zambrano tuvo que enfrentarse con la experiencia del exilio: no solo vivirlo, sino reflexionarlo y pensarlo de manera, si se quiere, existencial. Esto es lo que lleva a Abellán a incluirla dentro del “pensamiento delirante”, lo cual no es muy afortunado, pues se presta a malos entendidos, pero así lo explica el historiador del pensamiento español: “He llamado el pensamiento delirante con cuya expresión he querido significar las formas a veces desaforadas con que el trauma del exilio fue vivido y pensado por algunas mentes privilegiadas” (Abellán, 1998, p. 26).

¿Y cómo pensó Zambrano el exilio? ¿Qué sentidos le otorgó a esta experiencia? ¿Cómo se relaciona el exiliado, el exilio con el problema de la memoria aquí tratado? De hecho, ¿cómo se relaciona con el sueño?

En el ensayo *El exilio y el transtierro. Visión filosófica de la expatriación en María Zambrano y en José Gaos*, González Di Pierro (1998) sostiene que habría en Zambrano una “primera idea de exilio, un exilio ontológico en el que el hombre concreto se encontraría confinado en la historia, entendida esta última como rebeldía en contra de la vida y el ser mismo” (p. 57). Es claro que para Zambrano la historia es la revelación progresiva del hombre, y de que el ser se gana en la medida en que el no-ser se actualiza. Esto solo puede darse en la historia. Aquí encontramos también lo que podemos llamar “el peso de la historia”: ese peso que se impone inexorablemente y que crea la historia que devora al hombre, la historia que devora a sus hijos. Es la historia sacrificial de la que ella habla en *Persona y democracia*. También es la historia

de Hegel: es el individuo *llevado*, como si sobre una balsa en el mar estuviera, en el río de la Historia universal.

Pero aparte de este exilio, es dable pensar también que de acuerdo con la gnosis de Zambrano, el exilio es, en sí mismo, ruptura de la unidad primera que se da con el nacimiento, es decir, el nacer, el surgir de lo *apeirón*, el determinarse, concretarse. Esta *determinatio* implica un primer exilio. Y desde luego, ese empezar a ser exiliado en la vida es ya un ingreso a la historia, es un entrar en el tiempo. Sin embargo, no es este exilio ontológico el que interesa. Lo que interesa es ese otro exilio que se da dentro de la historia humana, dentro de la nación, dentro de las patrias; el exilio que se da por circunstancias que envuelven a la persona, circunstancias que le obligan a dejar su espacio, su lugar, el espacio vital animado —la burbuja, diría Sloterdijk—, dentro del cual se nace y se ha ayudado de una u otra forma a construir, a perpetuar. Es este exilio el que trata principalmente Zambrano y que para efectos del presente ensayo nos centraremos en el tratamiento que la pensadora española le da en *Los bienaventurados* y en *Carta sobre el exilio*, publicada en París en 1961.

La iniciación del exilio comienza con el *abandono*. Y si el hombre ve y es visto, en el abandono esto no aparece, no se siente en él la mirada. Y se está entre la vida y la muerte, justo en el filo. Y desde aquí, el exiliado tendrá que sostenerse en ese filo, en ese no-lugar definido. Así es esa “peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica. Nudos múltiples, oscuridad y algo más grave: la *identidad perdida* que reclama rescate”. Y es importante hacer énfasis en esa identidad perdida, pues el exiliado “anda fuera de sí al andar sin patria ni casa. Al salir de ellas se quedó para siempre fuera” (Zambrano, 2004b, p. 33), y al andar, al quedar expuesto, es visto por otros a quienes gracias a esta visión se les revelará su tierra, sus raíces. Mientras tanto el exiliado sigue y nadie “le pide ni le llama”, “extravagante como un ciego sin norte, un ciego que se ha quedado sin vista por no tener a dónde ir”. Es esta experiencia a la que, según Zambrano, se respondería si se le preguntara al exiliado por qué se es exiliado: “porque me dejaron en la vida” (2004a, p. 463).

El exiliado ha sido dejado en la vida, en el filo, sin raíces. Por eso es un desconocido donde quiera que vaya, un desconocido abandonado a la intemperie, esperando tal vez ser recogido, acogido en algún hueco que finalmente no lo consolará, pues de todas formas no recuperará lo que ha perdido: su casa, su espacio, su hogar, sus amigos... Por eso, dice Zambrano (2004a): “El exiliado está ahí como si naciera, sin última, metafísica, justificación que esa: tener que nacer como rechazado de la muerte, como

superviviente”. Por eso, ese abandono significa que el exiliado “se ha quedado ahí, detenido sin reposar, en un lugar que ni lo envuelve ni lo sostiene” (p. 465).

Hay otro fenómeno típico que se da en el exiliado: el *desamparo*. Ese desamparo es orfandad:

No tener lugar en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni [...] ontológico. No ser nadie, ni un mendigo: no ser nada. [...] La historia se le ha hecho como agua que no lo sostiene ciertamente (Zambrano, 2004b, p. 36).

Y es aquí donde es preciso relacionar al exiliado con la historia: el exiliado es el que “a fuerza de penas y trabajos, de renuncia, parece haberse salido de la historia y está en su orilla” (Zambrano, 2004a, p. 465). El exiliado está desprendido del fluir de la historia, lo “dejaron sin nada, al borde de la historia, solo en la vida y sin lugar: sin lugar propio” (p. 467). Así es. El exiliado vive una rotura en la historia. En esa historia que tenía. En el exilio, él queda como al margen; de un momento a otro la persona es como *sacada* del flujo histórico de su patria. Es como si la historia, y todo lo que él tiene conocido dentro de ella, lo abortara. Eso es el desamparo, ese mismo que proviene del *vacío* que deja el abandono.

Ahora, en esa errancia, en sus múltiples destierros, el exiliado va muriendo, desposeyéndose, desenraizándose, hasta aceptar la libertad. Es una libertad que se sabe, que se ha dado, como donado. Es, puede decirse, como una libertad forzada, donde se asume y se acepta el destino, la obediencia a este. Es ahí cuando, en medio del desierto, de ese “océano sin isla”, se acepta, se recibe esa pseudolibertad, la cual es posible usar para un despertar, para poder ver, para revelar... “para no perderse, enajenarse, hay que encerrar dentro de sí el desierto. Hay que adentrar, interiorizar el desierto en el alma, en la mente, en los sentidos mismos, aguzando el oído en desmedro de la vista para evitar los espejismos y escuchar las voces” (2004b, p. 41). Es así como se revela la patria. En Zambrano esta es una de las experiencias más importantes del exilio. Solo quien está *desamparado* de la patria la siente con todo su sentido, le pesa. Esta se le ofrece. Y la “patria es el lugar de la historia, tierra donde una historia fue sembrada un día”.

Pero para eso, para esa revelación y para ganarse la verdadera libertad en el tiempo, el exiliado debe desenredar los nudos de la historia de su patria. Si la historia es

discontinua, el exiliado debe buscar, ver, navegar en los ínfimos de esta, de su vida, para aclarar su pasado, para crear fluidez del tiempo; duración, diríamos. Y así se establece una continuidad que logra desatar la pesadilla de la historia. En su caso, esa vuelta al pasado, el navegar dentro de él, es un restablecimiento de la continuidad de la historia de España. Solo así esa historia se transparenta, se aclara, se da en los sentidos, tal como cuando se presenta el significado de los sueños a la conciencia lúcida. Por eso, en este caso, el exiliado navega en la historia como sueño y aprehende su sentido. A él se le ofrece una luz, una cierta claridad que evita que la guerra, que la tragedia y el desastre se repita; una aclaración que evita que la guerra civil española se dé de nuevo. Esto es lo que hace el exiliado. Y el exiliado es memoria: “Somos memoria. Memoria que rescata” (Zambrano, 2004a, p. 468).

Y el exiliado, que desde el borde ha visto la historia, a quien se le ha revelado la patria, restablece la continuidad de la misma. Y esa continuidad restablecida, como el sueño creador que se le ha revelado a la persona, sana, orienta. Orienta para no repetir la tragedia, pues “solo no vuelve lo pasado rescatado, clarificado por la conciencia, lo pasado de donde ha salido una palabra de la verdad”. El pasado es memoria. Y como ha dicho Laurenzi (1998) en su ensayo sobre Zambrano titulado “La cuesta de la memoria”: “En su ir hacia el origen la memoria recoge la experiencia, el curso de toda una existencia, que solo entonces muestra su lógica, su perfil, y se constituye en destino. Y esa unidad, ese hilo o sentido de una vida es ya salvación” (p. 87).

Por eso es que en *El pensamiento vivo de Séneca* Zambrano sostiene: “Todo lo que pertenece al pasado necesita ser revivido, aclarado, para que no detenga nuestra vida”. Esa asunción del pasado es un despertar, es darse a la luz con claridad, con el horizonte despejado, actuante. Por eso hay que sostener el tiempo, el tiempo todo; tratar de sostener la duración, diríamos con Bergson. Dice la española: “No hay que arrastrar el pasado, ni el ahora; el día que acaba de pasar hay que llevarlo hacia arriba, juntarlo con todos los demás, sostenerlo” (citada en Laurenzi, 1998, p. 86). Eso fue lo que ella empezó a hacer desde *Los intelectuales en el drama de España* según Ortega Muñoz (1989): “Cohesión del ayer en el mañana a través del hoy” (p. 199), para restablecer el sentido de la historia de España; y ya después, en el exilio, para darle continuidad a esa historia y mostrarla con un sentido, para asumir el naufragio en vez de rechazarlo sin aclararlo. Y ese mismo sentido tiene la memoria en su vida personal, en la vida de cada uno de nosotros: “Y somos así, opacos a nosotros mismos en esa primera, espontánea forma de conocimiento en que ni siquiera pretendemos

conocernos, que es la memoria. La memoria, primera revelación, ineludible de la persona” nos dice en *Delirio y destino* (Zambrano, 1989, p. 20).

La enseñanza de Zambrano es clara. Guy Debor (1999) en sus *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* ha dicho:

El fin de la historia [favorecido por los medios] ofrece un plácido reposo a todo poder presente [...] La preciosa ventaja que el espectáculo ha obtenido de haber colocado *fuera de la ley* a la historia, de haber condenado ya a toda historia reciente a pasar a la clandestinidad, y de haber logrado relegar al olvido, en general, el espíritu histórico de la sociedad, consiste, en primer lugar, en ocultar su propia historia. Su poder parece ya familiar, como si hubiese estado ahí siempre. Todos los usurpadores han querido hacer olvidar que *acaban de llegar* (pp. 26, 27-28).

En este sentido, la filósofa española le está diciendo “no” al olvido y le dice sí a la asunción, asimilación y superación del pasado, pues solo así el tiempo se abre a la libertad, solo así no repetimos la tragedia y actualizamos en nuestro vivir diario ese “presente que se extiende” que es el pasado y que, por lo mismo, es actuante y condicionante, pero también sostén de la esperanza.

Referencias

- Abellán, J. (1998). *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bergson, H. (1973). *La evolución creadora*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Bergson, H. (2004). *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza.
- Chacón, P. (1988). *Bergson o el tiempo del espíritu*. Madrid: Cincel.
- Debor, G. (2003). *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1996). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra-Teorema.

- Fenoy, S. (2004). El camino de la palabra. Bibliografía de María Zambrano. En Beneyto, J. y González, J. (Coords.) *María Zambrano. La visión más transparente*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- González, E. (1998). El exilio y el transtierro. Visión filosófica de la expatriación en María Zambrano y José Gaos. En Revilla, C. (Ed.). *Claves de la razón poética. María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hipona, A. de (1990). *Confesiones*. Madrid: Alianza.
- Hume, D. (1974). *Tratado de la naturaleza humana. Sobre el entendimiento*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurenzi, E. (1998). La cuesta de la memoria. En Revilla, C. (Ed.). *Claves de la razón poética. María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Moreno, J. (1989). La visión 2.ª: el método en María Zambrano y la tradición filosófica gnóstica en Occidente. En *María Zambrano: Premio Miguel de Cervantes 1988*. Barcelona: Anthropos.
- Moreno, J. (2004). El lamento de Eurídice. En *La razón en la sombra. Antología crítica de María Zambrano*. Madrid: Siruela.
- Ortega, J. (1989). Los intelectuales en el drama de España en María Zambrano. En *Papeles para una poética del ser*. Málaga: Litoral.
- Ortega, J. (1994). *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pachón, D. (2009). María Zambrano: una incursión por los claros de su pensamiento. En Ardila, A. *Sentires y exploraciones*. Bogotá: Códice.
- Pachón, D. (2011). *La filosofía y las entrañas. El pensar-viviente de María Zambrano*. Bogotá: Códice.
- Peñalver, P. (s.f.). Kierkegaard. En *La filosofía del siglo XIX*. Madrid: Trotta.
- Platón (2000). *La República*. Madrid: Gredos.
- Sloterdijk, P. (2002). *En el mismo barco*. Madrid: Siruela.

- Sloterdijk, P. (2004). *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela.
- Valente, J. (1989). El sueño creador. En *Papeles para una poética del ser*. Málaga: Litoral.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Zambrano, M. (1971). *Obras reunidas*. Madrid: Aguilar.
- Zambrano, M. (1986). *De la aurora*. Madrid: Turner.
- Zambrano, M. (1989). *Delirio y destino*. Madrid: Mondadori.
- Zambrano, M. (1990). *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.
- Zambrano, M. (1996). *Horizonte del liberalismo*. Madrid: Morata.
- Zambrano, M. (2000). *La agonía de Europa*. Madrid: Trotta.
- Zambrano, M. (2004a). *La razón en la sombra. Antología crítica*. Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (2004b). *Los bienaventurados* (2ª. ed.). Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (2004c). *Persona y democracia*. Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (2005a). *Séneca*. Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (2005b). *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada.
- Zambrano, M. (2006). *Los sueños y el tiempo* (3ª. ed.). Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (2007). *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2011). *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta.