

Aurora nº 12, 2011, ISSN: 1575-5045, pp. 18-24

*Antonio Castilla Cerezo**

Padecer y trascender: La crítica de Zambrano al análisis heideggeriano del concepto de tiempo

Resumen

El concepto de tiempo ha sido estudiado por Heidegger y Zambrano en dos sentidos muy diferentes. Si el filósofo alemán pensó que estaba relacionado con la cuestión del ser (problema principal de toda su investigación), Zambrano dijo que estaba ligado a la experiencia del sueño. El objetivo de este trabajo es analizar las coincidencias y divergencias entre estas dos aproximaciones y sus consecuencias teóricas, centrándose en algunas obras mayores (*Sein und Zeit*, *El sueño creador* y *Los sueños y el tiempo*), pero tomando también como referencia otros escritos de estos autores.

Palabras clave: Zambrano, Heidegger, tiempo, ser, sueño

Abstract

The concept of time has been studied by Heidegger and Zambrano in two very different ways. If the german philosopher thought that it was related to the question of being (main problem of his whole investigation), Zambrano said that it was linked to the experience of dreaming. The purpose of this study is to analyze the coincidences and divergences between these two approaches and their theoretical consequences, focusing on some major works (*Sein und Zeit*, *El sueño creador* and *Los sueños y el tiempo*), but taking also as a reference other writings of these authors.

Keywords: Zambrano, Heidegger, Time, Being, Dream

Fecha de recepción: 16 de mayo de 2011

Fecha de aceptación: 6 de junio de 2011

* Universidad de Barcelona (acastillac@ub.edu)

En un texto publicado a comienzos de los años ochenta del siglo pasado, José Luis López Aranguren se refirió a María Zambrano como “un Heidegger con acento español”.¹ Se trata de una declaración como mínimo desconcertante, pues parece sugerir que las diferencias entre estos dos pensadores son sólo de acento, es decir de detalle, y que por lo tanto sus planteamientos son sustancialmente idénticos. Con independencia de si Aranguren suscribía o no realmente esta interpretación, en las páginas que siguen intentaremos contradecirla, centrándonos para ello en algunas de las reflexiones que Heidegger y Zambrano desplegaron a propósito del concepto de tiempo. El motivo de esta elección es que nos ha parecido que, a lo largo del análisis de dicha noción, estos dos autores ponen de manifiesto cierto número de diferencias irreductibles entre sus respectivas posiciones filosóficas.

Es preciso, sin embargo, que introduzcamos dos observaciones preliminares. La primera de ellas puede resumirse del siguiente modo: por “Heidegger” entenderemos aquí lo que habitualmente se conoce como el “primer Heidegger”, esto es, aquella parte de la obra del filósofo alemán que culmina con la publicación de *Sein und Zeit* en 1927. En cuanto a la segunda observación, tiene que ver con el subtítulo de nuestro artículo, el cual no es del todo adecuado, porque no existe en rigor ninguna “crítica” del pensamiento de Heidegger en la obra de la escritora malagueña –y es que a lo que aludiremos por medio de este término es justamente a ese conjunto de diferencias irreductibles entre el pensamiento de Zambrano y el de su “equivalente” alemán.

Breve aproximación al análisis heideggeriano del concepto de tiempo

Lo primero que parece conveniente retener para avanzar en la investigación que nos hemos propuesto es que Heidegger diferenció entre el tiempo objetivo (el del mundo y el del reloj) y el tiempo originario, que es el que se funda en el Dasein. Esta distinción procede de la lectura heideggeriana de un puñado de textos de la tradición metafísica que se ocupan de la noción de tiempo, el primero de los cuales es el libro IV de la *Física* de Aristóteles.

Para este pensador griego, los presupuestos fundamentales del movimiento local son el lugar y el tiempo. Con relación al último de estos dos términos, Aristóteles nos dice ante todo que no hay que identificarlo con el movimiento, ya que hay muchas clases de movimiento, mientras que el tiempo es uno solo, pese a lo cual el tiempo está relacionado con el movimiento, por cuanto es el “número del movimiento según el antes y el después”.² Más adelante, sin embargo, añade que el movimiento no sólo tiene ese aspecto numerable, que remite cada ahora a un antes y un después, sino que en sí mismo es continuo, lo mismo que el movimiento, ya que no consta de puntos o instantes discretos. Que el tiempo sea numerable no significa, por tanto, que conste de esos puntos, sino que puede ser medido, a condición claro está de que haya, en primer lugar, un patrón de medida, y en segundo, un alma capaz de medirlo. Por consiguiente, si no hubiera mente alguna que midiera el tiempo, no existiría el aspecto numerable de éste, aunque sí su sustrato (es decir, seguiría existiendo el tiempo en tanto en cuanto es continuo). Sostener lo contrario supondría afirmar que el tiempo no tiene existencia real al margen del alma que lo mide (o sea, por lo que sabemos, de la mente humana), y eso para Aristóteles es un sin-

¹ López Aranguren, J. L., “Los sueños de María Zambrano” en Ortega Muñoz, J. F., *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, 1982, p. 50.

² Aristóteles, *Física*, IV, 219b.

sentido porque, al estar el tiempo relacionado con el movimiento, resultaría de lo anterior que la existencia misma del movimiento en el universo dependería de la existencia del alma humana.³

Como es sabido, Kant cuestionó en la *Crítica de la razón pura* esta posición aristotélica al decir que no disponemos de certeza alguna a propósito de si el tiempo está o no en las cosas-en-sí, pues de ellas en rigor nada sabemos, y que sólo podemos afirmar a propósito de éste sin temor a equivocarnos que es lo *a priori* de la intuición. Para Heidegger, la concepción del tiempo en Kant supone un avance respecto a la de Aristóteles, ya que pone en relación al tiempo con nosotros mismos, y permite pensarlo desde la finitud, pese a lo cual le parece todavía una concepción vulgar del tiempo. Es así porque, en la *Crítica de la razón pura*, Kant se limita a señalar que el conocimiento es a la vez intuición y concepto, siendo el tiempo la forma *a priori* de la intuición, mientras que la del entendimiento son las categorías, de modo que éstas serían la expresión conceptual del tiempo, el cual no sería por lo tanto un concepto, sino aquello que todas nuestras categorías (y, a través de ellas, el resto de nuestros conceptos) expresan de diversa manera.⁴ La vulgaridad de este planteamiento radica, siempre según el autor de *Sein und Zeit*, en que Kant no proporciona conceptos para pensar en qué consiste la relación entre el tiempo y las categorías, la cual puede ser propia o impropia. Heidegger llamará existenciarios a esos conceptos, y dirá que los hay de dos tipos: los que designan la relación propia y los que designan la relación impropia. La reflexión sobre el tiempo conduce, así, en este pensador a la diferencia entre dos tipos fundamentales de existencia, según cuál sea el modo en que se “temporalice el tiempo”.

Esto nos conduce a una breve consideración sobre la *Zeitigung* (término que también puede traducirse como “maduración”), la cual puede producirse también de dos maneras distintas, esto es, de modo auténtico (o propio) y de modo inauténtico (o impropio). Dice Heidegger que, en la impropiedad, el pasado se temporaliza como “olvidar” (*Vergessen*), el presente como “presentar” (*Gegenwärtigen*) y el futuro como “estar a la espera” (*Gewärtigen*), en tanto que en la perspectiva de la propiedad, el pasado se temporaliza como “repetición” (*Wiederholung*), el presente como “instante” (*Augenblick*) y el futuro como “adelantarse” (*Vorlaufen*).⁵ Si esto tiene alguna importancia de cara a lo que pretendemos exponer aquí es porque nos muestra que, para este filósofo, la temporalización es algo que hace el Dasein, es decir, aquel ente que se caracteriza por su apertura al ser y por la capacidad de interrogarse por su sentido, y por lo tanto es inseparable del modo en que ese ente existe. Es, en suma, únicamente el Dasein quien puede, en función de su tipo de existencia, temporalizar el tiempo de manera propia o impropia, y ello porque es el único ente que tiene la capacidad de plantearse la pregunta ontológica, esto es, la cuestión de en qué consiste ser.

Sueño y creación

No cabe duda de que también el sueño es una experiencia y que, por consiguiente, debería poder ser auténtica o inauténtica, remitiendo en cada uno de estos dos casos, según la división fundamental heideggeriana, a una u otra forma de temporalización; y, sin embargo, Zambrano nos dice que la experiencia del sueño tiene como marco general la atemporalidad. ¿Cómo hay que entender esta última afirmación?

³ Véase o. c., 222b30-224a17.

⁴ Heidegger aludía ya a esta cuestión en la introducción a *Sein und Zeit* (Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1993, pp. 23-24; versión castellana: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 47), pero, para un análisis detallado de la misma, véanse los párrafos 32-34 de *Kant y el problema de la metafísica* (México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed., 2.ª reimpr., 1993, pp. 149-166).

⁵ Para el análisis de estas dos tríadas de existenciarios, véanse en particular las páginas 336-339 de *Sein und Zeit* (ed. cit.); versión castellana: *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 353-356.

Comencemos por tener presente que, para la teología cristiana, Dios no es temporal, sino eterno (y ello al margen de si existe o no, esto es, por definición); el tiempo, así, tendrá que ver sólo con las criaturas, y particularmente con el ser humano, en tanto que la eternidad estará ligada a la idea de Dios. En cambio, según Zambrano, el tiempo tiene que ver con el ser humano únicamente en estado de vigilia, mientras que en estado de sueño, dice, el hombre se halla en el extremo opuesto a Dios. En efecto, si la divinidad es omnipotente y se define sólo por su hacer (no en vano ya Aristóteles había dicho que es acto puro), el hombre que sueña se caracteriza por su pasividad, por su padecer; en consecuencia, el marco del hombre que sueña no es ni el tiempo, ni la temporalidad, ni la eternidad, sino la atemporalidad. Esto último no implica, sin embargo, que el sueño sea necesariamente inauténtico; por contra, Zambrano afirma reiteradamente que en ciertos sueños el ser humano ha encontrado algunas de sus experiencias más auténticas. En tales sueños, por decirlo de nuevo en términos próximos al vocabulario heideggeriano, lo que se experimenta no es sólo la relación propia o auténtica entre el tiempo y las categorías, sino la emergencia misma de esos dos términos y de su relación propia o auténtica a partir del fondo de la atemporalidad. Dicho aún de otro modo: lo atemporal, tal como lo entiende Zambrano, es ajeno al sujeto, pero no porque esté “más allá” de éste (como el ser eterno, Dios), sino porque está “más acá”, siendo de ese “más acá” de donde surge la temporalidad, y por lo tanto el sujeto mismo. Pues bien, como el nombre con el que algunos antiguos se refirieron a ese surgir de la forma a partir del fondo es *poiesis* (que suele traducirse como “creación”), para aludir a ese aspecto del sueño por el que el tiempo surge poéticamente de la atemporalidad Zambrano utiliza en ocasiones la expresión “sueño creador”, que da título a uno de sus textos más significativos para el estudio de la experiencia del sueño en la medida en que está ligada a los problemas relativos al tiempo.

Según acabamos de ver, ciertos sueños no son para Zambrano sólo el fondo de la con-

ciencia, sino que son ellos mismos una forma de conciencia, de despertar. Si existen tales sueños y se les concede un valor es porque nos muestran algo que sólo cabe percibir como heterogéneo respecto a nuestra existencia diaria. Pero, a la vez, si esos sueños se presentan como lo heterogéneo es porque nuestra existencia diaria se define esencialmente en términos de homogeneidad. Las formas (de nuevo en sentido kantiano, pues el análisis zambraniano no examina los contenidos de la conciencia y los sueños, sino sus *condiciones de posibilidad*) de esa existencia homogénea son el espacio y el tiempo homogéneos, ya que por medio de ellos todo lo presuntamente heterogéneo es reducido, encuadrado dentro de unas coordenadas espacio-temporales que le preceden y que permanecen intactas. Más aún, sólo aquellas realidades que sean acordes con tales coordenadas llegarán a ser aceptadas como reales, y por lo tanto objeto de la atención del “yo”. Ese modo de atención y de existencia es el que ciertos sueños vienen a impugnar, presentando algo inasimilable para esas coordenadas justo cuando el organismo está más inactivo, más pasivo –pues si existe un espacio y un tiempo homogéneos, es con vistas a la actividad práctica, productiva.

Pero no todos los sueños se dan cuando uno está dormido; también existen sueños en la vigilia, los cuales tienen a su vez forma y contenido. En cuanto forma, tales sueños son como un vacío en la continuidad de la vida diaria, y con ellos puede suceder: primero, que se los considere una simple distracción y, consiguientemente, se los ignore; y segundo, que constituyan un vacío tan importante que no se los pueda ignorar, en cuyo caso modifican el modo en que se percibe la realidad, dependiendo dicha modificación del contenido del sueño. En cuanto al contenido de este tipo de sueños, también pueden suceder dos cosas, a saber: o bien que el sueño se transfiera a un plano de la conciencia que no le corresponde, convirtiéndose en el germen de una obsesión y trastocando la realidad, o bien que se transfiera a un lugar adecuado de la conciencia, en el que conciencia y alma entran en simbiosis, en cuyo caso el sue-

ño pasa a ser el germen de la creación. Para que suceda lo primero (esto es, para que haya enajenación), una percepción debe destacarse de la realidad hasta tal punto que se dé una ruptura entre esa percepción (que es sólo una realidad entre muchas) y la realidad total. Cuando esa ruptura se produce, el sujeto pasa a tener su propio tiempo, que es el puramente homogéneo y reducido a presente, en tanto que el tiempo de la realidad plena es el de las tres dimensiones del tiempo (pasado, presente y porvenir). La enajenación completa tiene, pues, como causa primera la ruptura respecto de la realidad total y como efecto principal la modificación de la percepción del tiempo.

Zambrano distingue además entre los sueños “de la psique” (en los que la atemporalidad es completa) y los sueños “de la persona” (en los cuales “aparece siempre la exigencia de una acción a ejecutar encaminada a una finalidad que no se muestra por entero, a una finalidad en principio inagotable”).⁶ En los primeros sucede que, por absurda que sea la situación soñada, el sujeto nunca pregunta por qué (tal como sucede en *El proceso*, de Kafka), de manera que en ellos la historia se desarrolla por sí misma sin intervención coetánea del sujeto, que se encuentra sumergido en la atemporalidad. En este tipo de sueños, añade, aparece tan sólo una forma del tiempo, el tiempo sucesivo, pero con todas sus dimensiones invertidas: “aparece como siendo después lo que es anterior; como principio lo que es consecuencia”.⁷ Entre estas dimensiones predomina siempre el pasado, pues es del pasado de donde proceden los deseos; tanto es así que, incluso cuando apuntan a la muerte, no remiten a ella como futuro, sino como hecho que reduciría lo vivido a pasado absoluto. Con los sueños de la persona, por el contrario, ocurre que las dimensiones

temporales no se tienden a ordenar mediante una inversión, sino a partir de un centro, es decir, de “una acción a ejecutar en el proceso de la finalidad-destino”.⁸

Hay, por otra parte, dos modos de acción según esta autora, en uno de los cuales (para el que reserva el nombre de “actividad”, más que el de “acción” propiamente dicha) el sujeto, sin deshacer el conflicto en que está apresado, se reviste de su personaje, mientras que en el otro (que constituye la verdadera acción) el sujeto se posee, se desenmascara. En el primero de ellos, el sujeto es posesivo y poseído; en el segundo, en cambio, deshace el sueño, y con él la atemporalidad, para crear el tiempo propio de la vida y de la persona, resultante de una apropiación del tiempo sucesivo que deshace el personaje y disuelve el conflicto entre éste y la persona. Lo que se quiere decir con esto es que, cuando la acción es simple actividad, el sujeto se reviste de su personaje, ocultando bajo él a la persona y desembocando en la posesión, la cual “se cumple cuando se ha creado una máscara histórica que sofoca y sustituye a la persona”.⁹ Por contra, aquello que los sueños de la persona proponen como acción verdadera es un despertar del íntimo fondo de la persona, esto es, una acción poética, creadora de una obra y aun de la persona misma, pues de este modo la persona consigue hacerse visible, al tiempo que tiene la posibilidad de hacerse invisible al confundirse con la obra. Es a esto a lo que, como horizonte último de sus posibilidades, apunta desde sus orígenes el sueño creador, el cual, como ha señalado María del Carmen López Sáez, es el único tipo de sueño en el que “el sujeto despierto es capaz de unificar la dispersión de lo vivido en las ensoñaciones y expresar la claridad que van adquiriendo”.¹⁰

⁶ Zambrano, M., “El sueño creador” en *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971, p. 32.

⁷ O. c., p. 37.

⁸ O. c., p. 38.

⁹ O. c., p. 40.

¹⁰ López Sáez, M.^a C., “Los sueños, el tiempo y la pasividad. M. Zambrano y la fenomenología” en *La lámpara de Diógenes*, enero-diciembre, año/vol. 8, Benemérita Universidad de Puebla, p. 67.

Padecer y trascender

No hay que pensar, sin embargo, que esa unificación sea feliz en su fondo último. Y es que, como advierte Zambrano casi al comienzo de *Los sueños y el tiempo*, si los sueños son la manifestación primaria de la vida humana es porque en ellos nos vemos privados de lo más básico (más aún que la conciencia), a saber: el tiempo, el fluir temporal. Pues bien, si no hay tiempo en el sueño es porque en éste el hombre no dispone de sí, sino que padece su propia realidad, y de ahí que bajo los sueños, incluso bajo los más felices, subyazca siempre la angustia.

Ahora bien, ¿qué es exactamente lo que el hombre padece en el sueño? Según nuestra autora, no otra cosa que su trascendencia, su propio inexorable trascender. Ese trascender no se produce, en rigor, en los sueños, pero sí se manifiesta en ellos, y por este motivo el sueño interesa aquí sólo en tanto que fenómeno, esto es, “en lo que tiene de aparición del *ser* –y de apariencia que lo encubre–. Encubrir que tratándose de un suceso de la psique no es simple encubrir, sino enmascarar, fingir, sustituir y suplantar”.¹¹ Si esto, sin embargo, no nos lleva a la fenomenología de Husserl es porque en ésta se practica la *epoje* acerca de la creencia en la realidad, en tanto que, cuando se trata del sueño, hay que esforzarse en conceder realidad a tal creencia, ya que la realidad del sueño es por principio rechazada, e incluso descalificada, en la vigilia. No se trata, pues, de practicar la reducción fenomenológica, sino “de perseguir y señalar los elementos de realidad aun dentro del sueño mismo”.¹² La *epoje* que aquí se practica es, así, únicamente la *epoje* del tiempo sucesivo. Se trata, en suma, de intentar una fenomenología del sujeto privado de tiempo, es decir, de sí mismo, ya que el medio del sujeto humano es la temporalidad.

Para el modo de experiencia normal (que es al que se dirigen prioritariamente los análisis de Husserl, y que por el contrario no es objeto de interés para la fenomenología zambrianiana del sueño), el tiempo simplemente pasa, y las circunstancias y situaciones vividas tienen igualmente el carácter de ese pasar. La abstracción surge de ese exceso de estabilidad de la vida, que hace que dicho pasar sea vivido como un sueño que no pasa. Esa forma de vida escinde la claridad-vigilia y la sombra-sueño, y entiendo esta escisión, definitiva de la vida humana, como lo esencial. De ese abismarse de lo vivido surge en el ser humano la necesidad de retenerlo de algún modo, es decir, de fijarlo; pero fijar lo vivido en la conciencia como imagen memorable significa convertir ese mero pasar en un fluir sin escapada alguna, sin abertura. El tiempo se vuelve así un continuo sin discernimiento, un mero almacenar lo vivido y lo vivible que impide atender al juego del vivir; con ello el soñar sigue siendo posible, pero se vuelve innecesario, pues ya no se concede al sueño validez ni legitimidad alguna.

A modo de conclusión

Al comienzo de este escrito manifestamos nuestra intención de comparar las posiciones de Heidegger y de Zambrano a partir de algunas de sus reflexiones sobre el concepto de tiempo. Aunque somos conscientes de que este contraste podría prolongarse muchísimo más, con vistas a no sobrepasar los límites de un trabajo de las características de éste intentaremos resumir lo esencial del mismo en los siguientes cuatro puntos:

Primero, según Heidegger el Dasein es el ente que puede hacerse la pregunta fundamental, que es la pregunta por el ser. Pero, para Zambrano, el ser no es ante todo una pregunta, sino una pregunta ante exigencias, con lo

¹¹ Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 2.ª ed., 2004, p. 15.

¹² O. c., p. 18.

que la relación del ser humano con su vida resulta ser más fundamental que la relación del Dasein con el ser.¹³

Segundo, en Heidegger lo atemporal se identifica con lo eterno, y por lo tanto queda excluido del análisis fenomenológico (es decir, de la filosofía), que se ocupa de lo trascendental (esto es, de lo que cae dentro de los límites de la razón) y no de lo trascendente (o sea, de lo que hay “más allá”). Para Zambrano, por contra, la atemporalidad no está más allá, en lo eterno en tanto en cuanto sea superior al tiempo (supratemporal), sino “más acá”, en lo inferior o anterior a la razón; de ahí que ésta aparezca vinculada, no con la conciencia racional, sino con la vivencia inconsciente, cuya manifestación más reconocible es el sueño.

Tercero, como al proceso de extracción de una forma a partir de un fondo es a lo que se llama *poiesis*, y como para Zambrano esa operación tiene lugar tanto en la poesía como en los sueños, la fenomenología de la forma de es-

tos últimos aparecerá prioritariamente vinculada según esta autora al problema de la creación poética y no, como en Heidegger, al desvelamiento del ser.

Cuarto y último, para Zambrano el ser humano es, como hemos visto, un ser que se autotrasciende, es decir, que ante todo padece su propia trascendencia. Por eso, su conocimiento es un ascender desde lo inferior, un atravesar los círculos del infierno que va siempre acompañado de la fe, y consiguientemente no cabe equipararlo al Dasein, cuyo análisis es meramente trascendental.

No se nos escapa que una comparación como ésta es claramente insuficiente para caracterizar la distancia que separa los planteamientos de los dos pensadores a los que nos hemos venido refiriendo, pero es que en ningún caso hemos pretendido ser exhaustivos, sino tan sólo mostrar, a título de orientación, algunas de las líneas mayores que podrían ser prolongadas y ramificadas por una investigación posterior.

¹³ Más que lo que hemos indicado brevemente aquí a este respecto, probablemente el fragmento más explícito de Zambrano sobre este punto sea una breve nota, puesta al pie de una página de *El hombre y lo divino* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, colección Heteroclásica, 1.ª ed., 1.ª reimpr., 2010, p. 158), en la que puede leerse lo que sigue: “Extraña este comienzo de la filosofía de Heidegger; su planteamiento sobre la pregunta acerca del “ser” reprochándole a la ontología de todos los tiempos el no haberla planteado a fondo. Pero, en realidad, el “ser” no ha sido la pregunta, sino la respuesta hallada por la filosofía, y toda la ontología ha partido de ella”.