

La eternidad escrita en la ciudad: Zambrano y Benjamin

Reyna Carretero Rangel
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

La ciudad es lo que más se acerca
a la persona [...] receptáculo del trascender
que mana de un vivir propiamente humano.
María Zambrano

Resumen:

¿Cómo pensar la Eternidad en aquello que se fragmenta y se reconfigura a cada momento como devenir, y en este proceso de cambio continuo, de qué modo encontramos un asidero que nos sostenga el alma, una habitación para nuestro devenir? Una posible respuesta la encontramos en la añoranza de la Ciudad de María Zambrano, así como en la estética de Baudelaire, recuperada por Walter Benjamin, entre otros que pensaron y sintieron la ciudad como cobijo para el espíritu, de modo tal que la Eternidad en la Ciudad nos conduce a pensarla como hospitalidad, esto es, tiempo hospitalario. De ahí que sea precisamente la ciudad la que nos permite colocar estas anclas para asir la Eternidad.

Summary:

How are we to think Eternity in that which is fragmented and reconfigured at each moment as a coming-to-be, and amidst this process of ongoing change, how are we to find an anchor to sustain our soul, a room for our future? A possible answer may be found in María Zambrano's yearning for the City, or perhaps in Baudelaire's aesthetics, as rescued by Walter Benjamin, among others, who pondered and sensed the city as a refuge for the spirit, such that Eternity in the City leads us to think of it as hospitality; that is, hospitable time. Hence, it is precisely the city that allows us to place these anchors and so grasp Eternity.

Palabras clave: Eternidad, Ciudad, hospitalidad, devenir, estética

Keywords: Eternity, City, hospitality, coming-to-be, aesthetics.

Hablar sobre la Eternidad en el horizonte del siglo XXI busca hacer visibles las distintas formas actuales de aproximarnos a lo invisible de ella. Las maneras y estrategias en que la habitamos. Así, las mil y una formas de nombrarla han constituido intentos para saciar nuestra "hambre de eternidad", recordando a Miguel de Unamuno. Sus nombres

han sido el “ábrete Sésamo” prodigioso del lenguaje y la existencia que contiene los ecos milenarios de este anhelo.

Uno de los más influyentes pensamientos es el de Louis-Auguste Blanqui, con *La eternidad* a través de los astros, misma que inspiró a Walter Benjamin, Charles Baudelaire y Jorge Luis Borges:

Todo ser humano es pues eterno en cada uno de los segundos de su existencia. Esto que escribo en este momento en una celda del fuerte de Taureau, lo he escrito y lo escribiré durante la eternidad, sobre una mesa, con una pluma, con vestimentas, en circunstancias semejantes. Así cada uno” (Blanqui, 2000: 58).

En su “Historia de la Eternidad”, Jorge Luis Borges cita a Platón en su *Timeo*, quien nos dice que el tiempo es la imagen móvil de la Eternidad; Borges nos señala que sin embargo

ninguna de las varias eternidades que planearon los hombres –la del nominalismo, la de Ireneo, la de Platón- es una agregación mecánica del pasado, del presente y del porvenir. Es una cosa más sencilla y más mágica: es la simultaneidad de esos tiempos” (Borges, 2015: 16).

El concepto de simultaneidad nos permite enfocar nuestra mirada para hacer visible esa dimensión presentida, teniendo como guía la pregunta: ¿qué formas y nombres de Eternidad predominan en el mundo contemporáneo? Encontramos que los relatos y experiencias de sueños y viajes han sido una constante en el anhelo de aproximarnos a la Eternidad, ejemplos sin iguales en la literatura lo son *El libro de sueños* del mismo Borges, la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, o *Los viajes* de Marco Polo. Han sido estas nuestras naves para avizorar el limen del mundo y escudriñar qué hay en esa cronotopía otra, a la que le hemos dado los nombres más variados: “más allá”, trascendencia, Infinito, “otra vida”, cielo-infierno, Barzaj (Istmo) en la mitología árabe, “la vida del espíritu” entre muchos otros.

Los relatos de ficción, desde la antigüedad, han logrado construir esos escenarios fantásticos de la simultaneidad. Ya en la modernidad nos hemos deslumbrado a la luz de las novedosas tecnologías, como el cine, que ha logrado en algunos casos narrar con éxito el destello de lo eterno. Así también podemos citar esta misma búsqueda en la pintura, en la fotografía, en la escultura. En la filosofía, la Eternidad deviene en esa categoría de lo abismal e inasible, siempre presente. Para Paul Ricoeur, es la constitución de un tercer tiempo, entre el “tiempo del alma” y el “tiempo del mundo”, un “tiempo paradójico, cíclico e irreversible” (Ricoeur, 2009: 66). En sus tres tomos de *Tiempo y Narración* nos muestra “el triple homenaje que la fenomenología, la historia y la ficción rinden juntas a la capacidad que posee el relato,

considerado en su amplitud indivisa de refigurar el tiempo” (Ricoeur, 2008: 373).

Es así que esta Eternidad habitada se propone como la potencia para la refiguración continua del tiempo y del espacio, por ende, del sentido. Una forma de liberación de la opresión del presente, que nos apresa con sus muros infranqueables, y que nos crea la ilusión de un destino fatal, sin salida ni opciones. Aquí evocamos el *clinamen* de Epicuro (2005), como deslizamiento y movimiento, intentando encontrar entre los pliegues y flujos de la simultaneidad, esas maneras en que nos reinventamos continuamente, a través del vislumbre de “otro modo que ser”, como nos dice Emmanuel Levinas, para quien “la epifanía del Infinito es expresión y discurso” (Levinas, 2000: 213). La Eternidad, deviene así, citando a Paul Ricoeur en su texto póstumo, *Vivo hasta la muerte*, en “la movilización de los recursos más profundos de la vida para seguir afirmándose”. Advirtiéndolo que se refiere “al surgimiento de lo Esencial en la trama misma del tiempo de la agonía” (Ricoeur, 2008: 38). En nuestra época convulsa, y en apariencia agonizante (como casi todas) la movilización de estos recursos esenciales se vuelve urgente e imprescindible.

En nuestra búsqueda por el complemento espacial de la eternidad, pareciera que la ciudad hoy en día es el lugar menos indicado, incluso, podríamos llegar a pensar junto con Heidegger que es el campo y la vida rural, aislada del mundanal ruido, la que nos permite pensar en ese tiempo evanescente, cuya definición se nos escapa (Heidegger, 1963). A pesar de ello, nos proponemos buscar lo eterno precisamente en el mundo abigarrado, incluso sórdido de las ciudades; pulir la imagen aparente hasta encontrar el brillo de la eternidad entre sus callejones y avenidas fastuosas, o a través de sus polvorientas calles y su ruido ensordecedor.

Ya en su momento María Zambrano añoraba y echaba de menos esa “ciudad eterna” imaginada por Platón y San Agustín, cuya cristalización se intentó plasmar en Atenas, Roma, y más tarde en las modernas ciudades europeas, que diseminaron su modelo en el resto del mundo. En este intento, la arquitectura, la escultura y demás bellas artes han llenado nuestro mundo con formas múltiples e innovadoras. De acuerdo a la época, han dado cuenta del culto a los dioses, a los héroes mitológicos, a los filósofos; más tarde a los patriotas y vencedores de batallas, y hoy a casi cualquier motivo. Actualmente, estas imágenes “eternas” han quedado opacadas por construcciones de cristal, cuyo brillo se desvanece a los pocos años. Este desvanecimiento continuo que recuerda la frase de Carlos Marx, recuperada por Marshall Berman, en su estudio sobre la experiencia de la modernidad: “todo lo sólido se desvanece en el aire” (Berman, 2001), es el inicio de nuestra reflexión sobre la Eternidad en las actuales ciudades evanescentes.

De las primeras reflexiones sobre la Eternidad, recordemos que Platón en su *Timeo* señalaba la resolución de Dios de crear una imagen

móvil de la eternidad, la cual reside en la unidad, cuya imagen avanza de acuerdo al Tiempo, y que el pasado y el futuro son formas que representan los movimientos, y que de todo ello no se puede confundir con el “Ser eterno”, que no es ni ha sido ni será en el tiempo (Platón, *Timeo*: 319). En la misma sintonía, Plotino afirmaba que efectivamente la eternidad permanecía en la unidad, indicando con ello que participa en el reposo o la estabilidad, sin embargo, no es el reposo en sí (Plotino, *Enéada III*, 1985: 174). Como podemos ver, en la noción de unidad, el reposo está incluido en el movimiento y su alteridad es al mismo tiempo su identidad, donde la multiplicidad forma una unidad. Este movimiento nos lleva, sin duda, al eterno retorno nietzscheano:

a mí me parece que todo tiene demasiado valor para que le esté permitido ser tan efímero: para todas y cada una de las cosas busco yo una eternidad: ¿sería lícito arrojar al mar los bálsamos y los vinos más preciosos? —y mi consuelo consiste en que todo lo que ha existido es eterno: —el mar lo saca de nuevo a la superficie (Nietzsche, 2008: 393).

En estas consonancias sobre la Eternidad, destella la de Louis Lavelle, resignificando la Eternidad como experiencia que “sostiene y alimenta todo lo que hay en ella de ser, es decir, de actualidad” (Lavelle, 2005: 267). La eternidad se elige, nos dice Lavelle, es un acto de libertad, y nosotros añadiríamos de liberación, que continuamente se consiente o rechaza, y aún quien la repele, toma de ella el sentido con que dibuja el surco de los límites que lo mantienen “encarcelado”:

Escogemos, entonces, a cada instante entre la eternidad y el tiempo. A cada instante abordamos la eternidad. Por esto es que la eternidad y el tiempo son inseparables (Lavelle, 2005: 268).

Al unísono de lo anterior, María Zambrano afirma: la Eternidad se escribe y se habla, realizando así la “comunidad con los que fueron y que dejaron su nombre y la impronta de su vivir”, y dando inicio así a la historia, una historia divina y eterna, añadiríamos: “Ahí comienza la historia, al asumir para sí el acto creativo de la divinidad”, y por eso, señala Zambrano, “San Agustín al pensar el cristianismo tiene que pensar en seguida en la historia. Situado entre el paraíso perdido y la ‘patria celestial’, el ser humano crea, a la manera divina, su propio mundo a través del tiempo histórico”. En la elaboración de esta historia eterna, reside la necesidad de construirse una “casa”, una habitación. “Esta ansia de creación y de historia lleva consigo, la ‘necesidad de hacerse su casa’”, nos dice Zambrano en *La agonía de Europa* (Zambrano, 2000: 61-62). Espacio anhelado en la sentida súplica de San Agustín: “Una sola cosa pediré al Señor, ésta buscaré: habitaré en la casa del Señor todos los días de mi vida ¿para qué? Para contemplar la hermosura del Señor” (San Agustín, 1988, Salmo 38:6: 692). Se trata, como señala Emmanuel

Levinas, de un “extrañamiento del alma eterna” que se encuentra exiliada y perdida entre las sombras, y que ninguna casa física o posesión de una tierra pueden curar, ya que en nuestra condición de extranjeros en este mundo, “nadie está en su casa”, y es precisamente este extrañamiento lo que nos conduce y reúne en la necesidad de una habitación, un *ethos*, etimología original de habitación, que de acuerdo al testimonio de Heráclito: “El *ethos*, la morada habitual, es para el hombre lo que desgarrar y divide” (en Agamben, 2003: 151). La hospitalidad deviene así en complemento espacial de la temporalidad eterna. Un refugio donde colocar el alma. La hospitalidad como “experiencia que sostiene y alimenta”.

Hospitalidad y Eternidad, el “tiempo de la trascendencia” como la llama Levinas, deviniendo en la abertura al otro y a lo Otro (Levinas, 2000: 52). El extranjero a través de la abertura deviene en habitante eterno, esto es, en un sujeto ético, como cualidad fundamental que abre la posibilidad para habitar, como bien refiere Ramón Xirau:

‘habitar’ es no solamente ‘quedarse’, ‘vivir en’, sino ‘cuidar’ libremente el terruño. ‘El rasgo fundamental de esta habitación - escribe Heidegger- es este cuidado o cultivo’ [...] habitar la tierra implica no solamente a la tierra sino también al cielo” (Xirau, 1993: 88).

Habitante *urbis* eterno

Una de las características de la ciudad contemporánea, ya iniciada en los tiempos “modernos” de Benjamin y Baudelaire, es nuestra “alma agotada”. Benjamin nos dice: “Angustia, asco, temor, tales los sentimientos que originó en quien la contempló por primera vez, la muchedumbre urbana”, y de manera simultánea describe la vivencia de este choque: “un calidoscopio provisto de conciencia” (Benjamin: 2014). Imbuido del espíritu del flâneur de Baudelaire, Benjamin crea su propio laberinto para recorrerlo a modo del eterno retorno nietzscheano. “el tiempo es el medio de la coacción, de la inadecuación, de la repetición, mera realización. En el tiempo, se es solo que se es: lo que siempre se ha sido. En el espacio, se puede ser otra persona” (Sontag, 2015: 125). Benjamin eterno que en su paso ciudadano deviene múltiple, donde el espacio se abre en muchas posibilidades, “callejones sin salida y de un solo sentido” (Idem). Recuperando en su andar la Eternidad de Blanqui, para quien, nos repetimos en una “actualidad eternizada” (Blanqui, 200: 58).

En la actualidad pervive ese hábitat ideal para el paseante, donde se le suministra temas de observación y experiencia emocional; conserva su carácter laberíntico, aderezado, sin embargo, por una velocidad trepidante. Mutación del tiempo y del espacio devenida en afectación del habitante *urbis*, cuya experiencia simultánea va del deslumbramiento y descolocación continua, hacia la urgente y continua

adaptación a la transformación de su habitación urbana, despertando la nostalgia por un lugar más acorde a las necesidades vitales o la emoción de la continua innovación que ofrece esperanzas. Es evidente que la búsqueda constante del *selfmade man* -heredada del pensamiento de la modernidad- ha derivado en la “fatiga de ser uno mismo”, como en su momento anunciaba Alain Hehrensberg (2000). Se trata de una fatiga y vacío que padece esa especie de Prometeo contemporáneo, cuya autoexplotación lo hace presa de un cansancio imposible de resolverse, como lo señala Byung-Chul Han: “[este] síndrome de desgaste ocupacional no pone de manifiesto un sí mismo agotado, sino más bien un alma agotada, quemada” (Han, 2012: 29). Sin embargo y de manera paradójica, tal condición de fatiga social y existencial puede también generar condiciones para abrir horizontes dispuestos a encontrar en la trama de “almas agotadas”, zonas de refugio y descanso. Byung-Chul Han, inspirado en el Ensayo sobre el cansancio de Peter Handke, recupera el cansancio en su potencial curativo, como un “amable desarme del Yo” que opone el cansancio-que-separa a un “cansancio elocuente y fundamental” que “abre el Yo”: “el cansancio abre, le hace a uno poroso, crea una permeabilidad para la epopeya de todos los seres vivos” (Handke, 1990: 30). Esta apertura es conciencia de un estadio precursor, en términos de Heidegger, a través del cual, se despeja la ruta y se posibilita la coexistencia: “el ‘precursar’ abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia”. Con ello transitamos al “estado de abierto”, de “descubierto” hacia los otros (Heidegger, 2007: 287-288), devenimos en un ethos, que no refiere solo a virtudes individuales, sino que abarca la relación para los otros, como señala Foucault, puesto que el ethos como cuidado de sí mismo y de los otros, transforma a su autor “en alguien capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad, o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene –ya sea para ejercer una magistratura o para establecer relaciones de amistad” (Foucault, 1984: 96-116). Principio ético de la apertura que tiene como condición primordial el hacerse cargo de la misma “libertad” para vivir y actuar.

La libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad [...] El que tiene un ethos noble, un ethos que puede ser admirado y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de una cierta manera” (Idem).

Devenir hospitalario

En *Los proyectos*, Baudelaire realiza la narración de tres proyectos: el primero, mientras paseaba por un gran parque solitario, trataba sobre la imagen de su amada descendiendo como princesa por las escaleras de un palacio; el segundo frente a un grabado con un paisaje tropical que le hizo desechar enfáticamente el primer sueño diciendo: “¡No! No es un palacio, donde yo quisiera poseer su amada vida. Allí no

estaríamos en nuestra casa”. Inclinandose a permanecer “a la orilla del mar”, en “una bella cabaña de madera”. Más tarde mientras pasaba frente a un pequeño hotel, descubrió las bondades de pernoctar en “el primer albergue que se vea”, ante un “un buen fuego, unas vistosas piezas de cerámica, una comida pasable, un vino rudo, y un lecho muy amplio [...] ¿Qué puede haber mejor?” (Baudelaire: 2002: 87-89). Finalmente, y ya en el silencio de su casa, reflexionó:

Hoy he tenido en sueños, tres domicilios en los que he encontrado, el mismo placer ¿Por qué obligar a mi cuerpo a cambiar de sitio, si mi alma viaja tan ligeramente? ¿Para qué ejecutar los proyectos, si el proyecto es, por sí mismo, un goce suficiente? (Idem).

Estos escenarios de la ciudad de Baudelaire, nos dan cuenta que el devenir, el proyecto surge en nosotros como medio de buscar nuestra casa, nuestro refugio, un proceso que permite al alma realizar el movimiento de inclinación, indispensable para el habitante urbis como movimiento reflexivo que necesita de otro vaivén que lo reciba a manera de balance, que se incline ante él, que “tienda su mano”, como lo enuncia Jean-Luc Nancy: “Hace falta un clinamen. Hace falta la inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro” (Nancy, 2000: 22-23).

Desplazamiento entonces, en consonancia con la descripción que realiza María Zambrano sobre el ambiente cultural italiano de mediados del siglo XX:

Devenir experimentado como “mundo abierto, pero en el fondo, cerrado; un mundo dinámico, repleto de proyectos de todo tipo, pero cuyo dinamismo escondía los signos del tramonto y del fracaso. Era un mundo marcado por una connotación ética de la política, lo que hacía de la libertad el valor supremo de una nueva forma de religión laica” (Martín, 2013).

La ciudad se presenta así en su constante cambio, frenético e indomable. La experiencia de María Zambrano nos dota de claves para transitar por ella: la escritura y la lengua. “Tuvo que defenderse y buscó para ello la soledad de algunos cafés (v. gr. El Caffé Greco, donde escribió centenares de páginas que se conservan generalmente inéditas), y el refugio y el trato de sus semejantes” (Idem). Encontró en Emile Zola su inspiración para darle voz y habitación a la “ausencia” y al “olvido del alma”, en su obra *El hombre y lo divino*, en medio del marasmo de la modernidad, para así sentirse “habitante de otro mundo”, porque como citaba Zambrano “Mi reino no es de este mundo”. (Zambrano, 2000: 61-62). De ahí que la ciudad de Zambrano es aquella que engendra un culto manifiesto en obras, formas de vida y en liturgia. La alquimia y el devenir son la “fuerza transmutadora” de la ciudad, “trascendente y se convierte en pan de cada día”, otorgando un don constante que exige retribución, hospitalidad incorpórea y materializada:

La ciudad frente al Estado resulta ser un espacio cualitativo, sacralizado. En ella y a través de ella, se verifica la comunión con los que fueron y que en ella dejaron su nombre; la impronta del vivir diario, es en ella como un receptáculo del trascender que mana de un vivir propiamente humano (Zambrano, 1994).

Tiempo eterno

El tiempo eterno lo podemos pensar, junto con Paul Ricoeur, como un “tercer tiempo”, ubicado entre el “tiempo del alma”, y el “tiempo del mundo”, tiempo paradójico, “cíclico e irreversible: la eternidad” (Ricoeur, 2009: 66) Del mismo modo, el *ho nym kairós* de Pablo de Tarso referido como “el tiempo presente”, nos ayuda a comprender este magma evanescente: “Aquí el tiempo explota, o mejor implota, en el otro eón, en la eternidad” (Agamben, 2006: 69). Se trata entonces de un “éxtasis infinito de la eternidad”, *axis aeternitatis, sive Aevi Infiniti*, como lo nombra Rubén Soto Rivera (2003), en el que, tal como nos enseña Ioan Couliano, el verbo griego *ex-istáno* (*existáo, exístemi*) deriva en el sustantivo *ek-stasis*, el cual indica la acción de desplazar, llevar fuera, cambiar un estado de cosas, así como las acciones de salir, dejar, alejarse, abandonar, y al mismo tiempo, y muy importante: ceder, renunciar, evitar): “El sustantivo *ek-stasis* significará, por lo tanto, desplazamiento, cambio, desviación, degeneración, alienación, turbación, delirio, estupor” (Couliano, 1994: 25).

Si intentáramos resumir en una palabra la experiencia de la Ciudad de Zambrano y Benjamin, la adecuada podría ser precisamente la de éxtasis. En Zambrano y Benjamin su exilio da cuenta de esta salida, desplazamiento, abandono, y renuncia continua; derivando en el caso de Zambrano en el “sueño” que es una manera de delirio y estupor, y para Benjamin, en una frenética turbación. Zambrano “piensa la ‘ausencia’ para salir del extravío [...] reconstruye su historia, que es desvanecimiento y olvido, dejación y abandono” (en Martín, 2013), como lo plasma en España. Pensamiento, poesía y una ciudad. En el horizonte de las ciudades europeas devastadas por la guerra donde Zambrano percibía que sus habitantes habían perdido el alma, ella también se sentía perdida, y buscó encontrarse en Hacia un saber sobre el alma (*Idem*).

Para Benjamin su éxtasis tuvo que ver además de la guerra, con su especial calidad de “judío”, de esa otredad masacrada y torturada en múltiples niveles y formas.

La revelación de la verdadera naturaleza de la ciudad no surgió en Berlín sino en París, donde permaneció frecuentemente durante dos años del Weimar y donde vivió como refugiado desde 1933 hasta su suicidio, cuando trataba de escapar de Francia en 1940 (Sontag, 2015: 121).

Su continuo éxtasis lo condujo casi irremediamente a ese escape hacia la Eternidad, en la que su alma y cuerpo se fusionaron, regresando así a su naturaleza de “objeto eterno”, recordando el ejemplo metafórico que Paul de Man rescata a través de la Antígona de Sófocles, quien condenada a ser enterrada viva, ella misma se quita la vida.

Así regresa a su verdadera naturaleza, la de ser un objeto eterno. Regresar y devenir. Regresar no a lo temporal, sino a lo eterno. Según los griegos, a lo divino que lanzaba al hombre más allá de sí mismo. A lo ‘otro de sí mismo’” (Molina, 2005: 284).

El éxtasis de Benjamin es así un acto eterno y poético en el sentido que buscaba Heidegger cuando realiza un sincretismo entre eternidad y devenir intentando definir la poesía como algo que anticipa “lo que permanece en el devenir”, donde recupera a Holderlin,

para quien el devenir nunca nos acerca a lo que fuimos, pertenece al orden del ‘ser otro’, no del haber sido. El poeta imbuido en lo instantáneo de su sensualidad se olvidaba realmente de lo que era” (en Molina, 2005: 283).

Podríamos también pensar este éxtasis en los términos de Blanchot:

Su rasgo decisivo [del éxtasis] es que aquel que lo experimenta no está allí cuando lo experimenta [...] El mismo (pero no ya es el mismo) puede creer que recupera la posesión de sí en el pasado como un recuerdo: me recuerdo, me rememoro, hablo o escribo en el transporte que desborda y transforma toda posibilidad de recordar [...] memoria extratemporal o memoria de un pasado que no habría sido vivido jamás en el presente (Blanchot, 2002: 40)

Habitar la eternidad en la ciudad a través de la escritura nos coloca en ese espacio del instante, escritura evanescente, a pesar de lo cual, permanece su huella, como la nombra Levinas, “reminiscencia” que nos impide regresar al origen o construir una genealogía, o un signo; el signo como huella que abre el espacio a “la estructura de la relación con lo otro, el movimiento de la temporalización y el lenguaje como escritura” (Derrida, 1998: 46). La eternidad escrita en la ciudad por Benjamin y Zambrano deviene así en elaboración constante para quien la devela, un encuentro con una cronotopía inabarcable e inasible, cada signo nos lleva a un camino que se bifurca en otros tantos caminos infinitos, “lectura en palimpsesto: caligrafía que diariamente se borra y re-traza” (Goytisolo, 1995: 222).

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2003) *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2006) *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta.
- BAUDELAIRE, Ch. (2002) *El spleen de París*, México, FCE.
- BENJAMIN, W. (2014) "Respecto de algunos temas en Baudelaire", *Textos esenciales*, Buenos Aires, Ediciones Lea.
- BERMAN, M. (2001) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI.
- BLANCHOT, M. (2002) *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena libros.
- BLANQUI, L. A. (2000) *La eternidad a través de los astros*, México, Siglo XXI.
- BORGES, J. L. (2015) *Historia de la Eternidad*, México, Penguin Random House.
- BORGES, J. L. (2002) *El libro de sueños*, Barcelona, Alianza.
- COULIANO, I. P. (1994) *Experiencias del éxtasis*, Barcelona Paidós.
- DERRIDA, J. (1998) *De la gramatología*, México, Siglo XXI.
- EPICURO (2005) "Epístola a Heródoto", en *Obras*, Madrid, Cátedra.
- FERNÁNDEZ MARTORELL, C. (2004) *María Zambrano: entre la razón, la poesía y el exilio*, España, Ediciones de Intervención Cultural.
- FOUCAULT, M., (1984) "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", *Revista Concordia* 6, pp. 96-116.
- GOYTISOLO, J. (1995) *Makbara*, Barcelona, Grijalbo Mondadori.
- HAN, BYUNG-CHUL (2012) *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
- HANDKE, P. (1990) *Ensayo sobre el cansancio*, Bs. As., Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2007) *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- HEIDEGGER, M. (1963) ¿Por qué permanecemos en la provincia? *Revista Eco*, Bogota, Colombia, Tomo VI, 5, marzo. Traducción de Jorge Rodríguez. Original: Schneeberger, Guido, (1963) *Nachlese zu Heidegger*.
- HEHREBERG, A. (2000) *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LAVELLE, L. (2005) *Acerca del tiempo y de la Eternidad*, Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- LÉVINAS, E. (2015) *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la Medusa.
- MARTÍN, F. J. (2013) *Zambrano España Pensamiento, poesía y una ciudad*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- MARX, K. (2004) *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal.
- MOLINA, C. A. (2005) *En honor de Hermes*, Madrid, Huerga y Fierro editores.

- NANCY, J. L. (2000) *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM/Universidad ARCIS.
- NIETZSCHE, F. (2008) *Fragmentos póstumos: volumen IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos.
- PLATÓN (2003) *Timeo o de la naturaleza*, México, Porrúa.
- PLOTINO (1985) *Enéadas III-IV*, Madrid, Editorial Gredos.
- RICOEUR, P. (2009) *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (2008) *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, México, Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (2008) *Vivo hasta la muerte*, México, FCE.
- SAN AGUSTÍN (1988) “Enarraciones sobre los salmos” en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SÓFOCLES (1976) “Antígona” en *Las siete tragedias*, México, Porrúa.
- SONTAG, S. (2015) *Bajo el signo de Saturno*, México, Penguin Random House.
- SOTO RIVERA, R. (2003) “Tiempo, Éxtasis indefinido de la Eternidad; Kairós, Paradigma del Tiempo”, *Kairo-teo-ontología en algunos pensadores grecorromanos*, Puerto Rico, Editorial Caeros.
- XIRAU, R. (1993), *El tiempo vivido. Acerca de “estar”*, México, Siglo XXI.
- ZAMBRANO, M. (2000) *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta.
- ZAMBRANO, M. (1994) “Un lugar de la palabra: Segovia”, *España, sueño y verdad*, Siruela, Madrid.
- ZAMBRANO, M. (2014) *El exilio como patria*, Madrid, Anthropos/IIF-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

