

## HISTORIA Y VIOLENCIA: WALTER BENJAMIN Y MARÍA ZAMBRANO\*

David Soto Carrasco. Universidad de Murcia

**Resumen:** Las experiencias totalitarias que asolaron Europa el pasado siglo marcaron las vidas y las obras de Walter Benjamin y María Zambrano. Ambos autores se cuestionarán el origen de la violencia europea y el derecho que la historia tiene sobre nosotros, para plantear la necesidad de reivindicar la solidaridad con el pasado de la humanidad sufriente y una nueva forma de conocimiento y de política. En este sentido, en los trabajos de Zambrano y Benjamin encontramos una recuperación de la tradición gnóstica que se revelará en un mesianismo capaz de romper la historia sacrificial de Occidente, que rebasa los límites de lo exclusivamente filosófico.

**Abstract:** Totalitarian experiences which devastated Europe during the last century marked the lives and the works of Walter Benjamin and María Zambrano. Both authors questioned themselves about the origin of European violence and the right that history has over us, to raise the necessity of claiming solidarity with the past of suffering humanity and a new way of Knowledge and Politics. In this way, the recovery of the Gnostic tradition can be found in Zambrano and Benjamin's works. This will be disclosed in a messianism capable of breaking down the sacrificial history of the West, something which exceeds the boundaries of the purely philosophical.

### 1.- La necesidad del Mesías.

Con la Primera Guerra Mundial la esperanza kantiana se viene abajo. Benjamin ejemplificará el estado de ánimo de muchos intelectuales europeos del primer cuarto del siglo pasado. Nunca en Europa se ha habido contemplado un hecho tan terrible, nunca habían sido destruidos tantos cuerpos. Y esto, según Benjamin no había dejado huella en los hombres, había dejado un gran vacío, los soldados volvían alucinados, como si lo que sabían no les hubiera servido para nada, y con una experiencia, la de la guerra, que les hacía más pobres. Sin embargo, para Freud<sup>1</sup> y Weber,

---

\* Este artículo se inscribe en el marco del Programa FPU del Ministerio de Ciencia e Innovación (AP2007-02918).

<sup>1</sup> Cfr. *Psicología de las masas y Más allá del principio del placer*. Allí Freud señaló como los "enfermos" de neurosis traumática se esfuerzan en no pensar en el accidente sufrido, en vivir como si nada hubiera ocurrido.

este vacío, representaba la fuerza que los valores burgueses ostentaban. Para ellos, la guerra había significado un paréntesis, tras el cual se había vuelto a la vida normal. En cambio, para Benjamin, este acontecimiento no era en modo alguno síntoma de fortaleza, sino de debilidad. La guerra había generado un vacío y las personas se aferraban a algo que estaba ya muerto. De ahí, surgirá la obra de Benjamin, de la desesperación. Todo el texto en el que nos centraremos, está cargado de la desesperación de un hombre, que sabe que va morir, que sabe que va a tener que darse él mismo la muerte. El documento “Sobre el concepto de historia” sería redactado a principios de 1940, poco antes del intento de su autor de escapar de una Francia vichista cuyas autoridades entregaban a los refugiados alemanes judíos o marxistas a la Gestapo. Como se sabe, el intento fracasó: en los primeros días de otoño de 1940, interceptado por la policía franquista en la frontera española, en Port Bou, Walter Benjamin, decidió suicidarse. Un Brecht destrozado dijo al recibir la noticia que la muerte de Benjamin era la primera pérdida que Hitler causaba a la literatura alemana.<sup>2</sup> Su estado de ánimo, será el de toda una generación europea, que ha salido de una guerra, y que en las manos del III Reich, que prometía 1.000 años de duración, se lanzaba inexorablemente hacia otra.

La cuestión básica de estos fragmentos será, como ha visto José Luís Villacañas<sup>3</sup> además de la reivindicación del derecho que el pasado tiene sobre nosotros, la negativa a entender que El Mesías, viene en alas del futuro y del progreso. Su relato es un relato de la emancipación. Ya en la Tesis I, en la que cuenta la historia de una autómatas ajedrecista trajeado a la turca y que ganaba todas las partidas, se observa su pretensión. Benjamin, nos dice: “siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos materialismo histórico”, pero siempre que tome a su servicio a la teología, que “es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno”<sup>4</sup>. “Se trata de la representación intelectual del que acepta creer en los días iniciales del paraíso y todavía se pregunta, aturdido por qué aquellos días se perdieron”<sup>5</sup>, es decir, a la Humanidad se le ha prometido la Felicidad, y está debe venir en manos, de la clase obrera, el redentor, el Mesías. Para ganar, pensará Benjamin, el materialismo necesitará, la ayuda de

---

2 Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 1992, p. 140.

3 Villacañas Berlanga, J.L., “La tradición crítica de la Escuela de Frankfurt”, *Historia de la Filosofía contemporánea*. Madrid, Editorial Akal, 1997, p. 339.

4 Tesis de filosofía de la historia, I.

5 Villacañas Berlanga, J.L., op. cit.

la teología: el enano oculto de la máquina<sup>6</sup>.

## 2. Crítica a la concepción progresista de la Historia.

Aquí, es donde precisamente se observa el agudo intelecto de Benjamin, la socialdemocracia alemana al creer que el tiempo jugaba a su favor, recordemos el motto de la Tesis XIV de Dietzgen: “nuestra causa se hace más clara cada día y cada día es el pueblo más sabio”, ha favorecido la llegada del Anticristo, el fascismo y el nazismo. De hecho, “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción»” un concepto que Benjamin recoge de su admirado Schmitt<sup>7</sup>. Esto es, el pensador judío plantea la necesidad de revisar nuestro concepto de historia, que viene del s. XVIII, para poder romper esa norma. Para provocar una revolución; para luchar contra el fascismo se requiere otra concepción de historia. Pues parte de su éxito, según el alemán, se debe a lo que denomina “conformismo” de la socialdemocracia, es decir, que los que lo combaten continúan una concepción kantiana de la historia, basada en el progreso como norma. Para Benjamin, quienes tienen esta visión, se asombran de que en el s. XX sea posible el fascismo, les desarma y no pueden combatirlo<sup>8</sup>. Benjamin, vendrá a demostrar que esta concepción de la historia ya no se sostiene. “Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente”<sup>9</sup>, nos dice el filósofo alemán. El progreso moral<sup>10</sup> se ha transformado en pro-

---

6 No es casualidad que la teología “pequeña y fea” que Benjamin convoca como auxilio del materialismo histórico se base en un tipo de experiencia que es la antítesis perfecta de la descrita por Hegel. En Hegel la experiencia religiosa aparece así: “en esta región del espíritu afluyen los torrentes del olvido de los que bebe Psique, en los que sumerge todo dolor, y las oscuridades de esta vida son rebajadas aquí a ensueños y transfiguradas en meros contornos del resplandor luminoso de lo eterno” (*Werhe in zwanzig Bände*, vol. 16, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 13). Para Benjamin, la teología no vivirá del olvido, sino, como veremos, de la memoria, no quiere rebajar ni entender el dolor, sino vengarlo. Cfr. Mesa, C., *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 232 y ss.

7 Villacañas Berlanga, J.L., y García, R., “Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estados de Excepción”, *Δαιμον, Revista de Filosofía*, 13 (1996), pp. 41-60.

8 Este asombro es para Benjamin en absoluto filosófico en contraposición al comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles, en la cual se expone que “El asombro es el comienzo de la filosofía”.

9 Tesis de filosofía de la historia, XI.

10 Kant en el Octavo Principio de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* nos dice: “se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad” (*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos, 2001, p. 17). Para Kant sólo se podía profetizar el progreso moral si se comprendía como promesa que el hace el mismo sujeto que la realiza: la Humanidad; y esta actuación es rememorativa, hay una memoria

greso técnico, de tal manera que la mistificación del poder tecnológico, que aparece en lo que Benjamin denomina marxismo vulgar, será continuada por el régimen nazi. De este modo, para la socialdemocracia todo lo que significase progreso acercaba el capitalismo a la crisis final<sup>11</sup>. Sin embargo, para Benjamin, como escribió en los *Passagenwerke*: “La experiencia de nuestra generación: el capitalismo no morirá de muerte natural”<sup>12</sup>. Para el marxismo, por el contrario, se trató de dominio de la naturaleza, y se dejó de lado los infortunios de la acción de ese dominio. El nazismo no hizo sino continuar esa lógica, que la “antigua moral protestante apoyaba”<sup>13</sup>. Para Benjamin, con razón, no ha existido nunca ningún documento de la cultura que no sea la mismo tiempo uno de la barbarie. Algo que ya Dostoyevski había señalado: “No nos hemos dado cuenta todavía de que los sanguinarios más refinados eran, casi, sin excepción, los señores más civilizados...”<sup>14</sup>. De ahí, que el autor recurra al socialista utópico Fourier<sup>15</sup>: “un trabajo social bien dispuesto debería tener como consecuencias que cuatro lunas iluminasen la noche de la tierra, que los hielos se retirasen de los polos, que el agua del mar ya no sepa a sal y que los animales feroces pasen al servicio del hombre”. Benjamin aboga, en tal caso, por “un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en situación de hacer que alumbre las criaturas que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno”<sup>16</sup>. Adelantando las

---

transgeneracional, que permite el aprendizaje, la Historia, se verá así, como obra acumulativa para nuestros descendientes cuyo final de progreso no es otro que la paz perpetua. Éste será el fin de la acción política-moral. Hacia allí han de moverse las constituciones republicanas, según Kant, porque “esta Constitución origina la condición por la que la guerra, fuente de todos los males y de la corrupción de las costumbres, queda obstaculizada, y asegura por ello a la Humanidad, a pesar de su propia debilidad, el progreso hacia lo mejor”. Cfr. I. Kant, *Contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*. Barcelona, 1992.

11 Villacañas Berlanga, J.L., op. cit., p. 341.

12 Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, vol. V-2, Fráncfort: Suhrkamp, 1982, p. 819, citado en: Mesa, C., op. cit., p. 131.

13 Tesis de filosofía de la historia, XI.

14 Földényi, L., *Dostoyevsky lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006, p. 49.

15 Benjamin interpretara a Fourier como intuición de otra relación, no destructiva, con la naturaleza, que conduce a la vez a nuevos descubrimientos científicos, la electricidad podría ser un ejemplo de fuerza virtual que “duerme en el seno de la naturaleza, y el restablecimiento de la armonía perdida entre la sociedad y el medio ambiente natural. Cfr. Löwy, M., *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. México, F.C.E., 2002, p. 123.

16 Tesis de filosofía de la historia, XI. Tenemos que recordar que Benjamin para huir de lo que denomina marxismo vulgar recurre a Fourier pasando por alto las sentencias de Marx en el capítulo XIII de *El Capital*: “Cada progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de expoliar a los trabajadores, sino también al suelo; cada progreso en el aumento de su fertilidad para un período dado es a la vez un progreso en la ruina de las fuentes duraderas de aquella fertilidad. [...] La producción capitalista, pues, sólo desarrolla la técnica y combinación del progreso de producción social minando a la vez la fuente de toda riqueza: la tierra y los trabajadores” (MEW, 23, pp. 528 y ss.)

inquietudes ecológicas de fines del siglo XX, Benjamin, piensa en un nuevo pacto entre los seres humanos y el medio ambiente, en un sentido no muy distinto del Heidegger de Bauen, Whonen, Denken<sup>17</sup>.

El crítico judío, en su Tesis XIII nos expone que la base de la concepción progresista de la historia presupone una concepción de tiempo lineal, llamando a la crítica de “una concepción de progreso que no se atiene a la realidad”<sup>18</sup>, y para lo cual, anteriormente enunciaba a Nietzsche: “Necesitamos de la historia, pero la necesitamos de otra manera”. Ahora, Benjamin reinterpreta a Marx, la revolución será una irrupción del tiempo continuo, “homogéneo y vacío”. Será una singularidad que convoca todos los acontecimientos singulares del pasado, que saltan por encima del tiempo histórico; “así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de «tiempo-ahora» que él hacía saltar del continuo de la historia”<sup>19</sup>. La revolución, por tanto, debe ir contra la inercia del Tiempo, no dejándose llevar por un hipotético progreso<sup>20</sup>.

En otras palabras, Benjamin dice que la concepción progresista de la historia se funda en el tiempo lineal, continuo, irreversible y apuesta por recuperar otro concepto de historia, mezcla de marxismo y judaísmo, como es el de tiempo-ahora, *Jetztzeit*, tiempo-pleno, no separable del acontecimiento, concreto, en contraposición con el tiempo vacío lineal<sup>21</sup>. Esta otra concepción conecta entre sí, los distintos tiempos-ahora. De tal manera, que para Benjamin, la historia, no será una línea continua que se va desarrollando, sino que toda la historia se condensa en estos acontecimientos discontinuos. “La revolución presente se nutre del pasado, como el tigre de lo que encuentra en la espesura. Pero se trata de un lazo

---

17 Heidegger, M., *La pregunta por la técnica. Construir, habitar, pensar*. Barcelona, Folio, 2007.

18 Tesis de filosofía de la historia, XIII.

19 Tesis de filosofía de la historia, XIV.

20 En *Sobre la revolución*, Hannah Arendt tras ensalzar a los “consejos” populares como los verdaderos “espacios de libertad”, como los genuinos “espacios de aparición”, como la auténtica “esfera política”, añade que son “como islas en el mar o como oasis en el desierto”. Y precisamente por eso, porque son acontecimientos históricos excepcionales, porque con ellos la historia se interrumpe y se inicia de nuevo, adquieren un valor ejemplar para las generaciones posteriores y deben ser objeto de una renovada conmemoración. En este sentido, la concepción arendtiana de la historia se asemeja notablemente a la de su admirado Walter Benjamin: los “espacios de libertad” no son la norma histórica sino la excepción, son el *jetz-zeit* (tiempo-ahora) que pone en suspenso el tiempo de los relojes, y la labor del historiador consiste en “citar” o reavivar esos efímeros momentos de plenitud. Cfr. Arendt, H., “Walter Benjamin, 1892-1940”, *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 161-213, y los ensayos sobre la historia recogidos en *Entre el pasado y el futuro*.

21 Como correctamente ha mostrado Reyes Mate, lo que hará Benjamin, y todo el Nuevo Pensamiento judío será pensar su tiempo, la Modernidad, desde el judaísmo. En este sentido la meta no está ya en el futuro, sino en el origen perdido. Cfr. Mate., R., *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*. Madrid, Akal, 1999, pp. 48 y ss.

fugaz, un momento frágil, una constelación momentánea, que es preciso saber captar”<sup>22</sup>.

Vemos pues, que el filósofo alemán, elimina del concepto marxista de revolución su concepción teleológica<sup>23</sup>. La revolución no estará al final de los tiempos, sino que es una redención con el pasado en virtud de la cual se hace justicia a todas las generaciones caídas. Es la memoria, el instrumento para recuperar el paso, pero al mismo tiempo nos permite rastrear en dicho pasado en busca de signos premonitorios que anunciaban ya el futuro<sup>24</sup>.

### 3. La redención de los caídos.

La revolución, por tanto, no es algo que está al final de la historia, sino que quiebra el curso normal. Si la dominación es el curso normal de la historia, la revolución es la excepción, “es un salto de tigre al pasado”<sup>25</sup>. Supone hacer saltar el continuum de la historia. Convirtiéndose los calendarios en “monumentos de una conciencia de la historia”<sup>26</sup>, que hace retornar esos acontecimientos importantes mediante celebraciones. La revolución es un salto dialéctico bajo el cielo despejado de la historia<sup>27</sup>.

La revolución convoca a todos los caídos al presente. Como se puede observar, la concepción de historia, es totalmente diferente de la de Kant. Benjamin ha cuestionado el carácter acumulativo de la historia. El filósofo alemán plantea que no progresa hacia un final feliz, hay, por tanto, que buscar la felicidad en el presente: “El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo. Puesto que ha dicho concepto define el presente en el que escribe historia por cuenta propia. El historicismo plantea la imagen «eterna» del pasado, el materialista histórico en cambio plantea una experiencia con él que es ruina. Deja a los demás malbaratarse cabe la prostituta «Érase una vez» en el burdel del historicismo. Él sigue siendo dueño de sus fuerzas: es lo suficiente hombre para hacer saltar el continuum de la historia”<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> Löwy, M., op. cit., p. 141.

<sup>23</sup> Cfr. Tesis de filosofía de la historia XV.

<sup>24</sup> Lucas, A., *Tiempo y memoria. Una reflexión sobre la filosofía de la historia de W. Benjamin*. Madrid, F.I.M., 1995, pp. 105 y ss.

<sup>25</sup> Tesis de filosofía de la historia, XI.

<sup>26</sup> Tesis de filosofía de la historia XV.

<sup>27</sup> Lucas, A., op. cit., p. 94.

<sup>28</sup> Tesis de filosofía de la historia XVI.

El motor de la lucha no deber ser, según Benjamin, la esperanza en un final feliz, sino la memoria del sufrimiento acaecido. El historiador deberá volverse hacia el pasado desde las luchas del presente. También es certera la crítica al historicismo de la Tesis XVII, al considerar la historia como un cajón donde se acumulan los hechos. Sin embargo, Benjamin, llama al historiador a la construcción del pasado desde la narración, es decir, llama al historiador a que focalice su atención en momentos revolucionarios, es decir, momentos vivos que se comunican entre sí. Para el crítico alemán, el historiador hará lo mismo que el revolucionario, selecciona acontecimientos revolucionarios que han hecho saltar el tiempo homogéneo y vacío.

Benjamin, igual que Marx, hará de la clase obrera la redentora de las generaciones futuras<sup>29</sup>. Para lo que pedirá que se reconstruya la historia desde el momento actual de crisis. Es precisamente esa crisis, la que nos despierta para reconocer en el pasado otros momentos del despertar. Pues, “articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido»<sup>30</sup>, sino que debemos adueñarnos de él desde una situación de crisis que nos permita rastrear en el pasado herramientas de comprensión. El pasado olvidado tiene para nuestro pensador un doble valor. Será, por un lado, una reserva cognoscitiva, en el sentido de que la memoria del pasado sabe cosas que la ciencia ni sospecha, y por otro, un potencial político puesto que ningún presente dormirá tranquilo si los contemporáneos llegan a saber que es el presente de los vencedores. Primo Levi, en este sentido, habla de que en las víctimas-más-víctimas no hay rastro; sólo las víctimas “privilegiadas” consiguen recordar<sup>31</sup>. Es ahí, donde Benjamin, ha visto el peligro, la dominación, en este caso la del régimen nazi, ya que su mejor forma de dominación, de legitimización es adueñarse de la memoria de los muertos. Y es ahora, donde aparece la fuerza de su conocida Tesis IX, en ella aparecer la figura del ángel de Klee, un claro ‘espectro’ judío. El progreso es una gran catástrofe que amontona cadáveres al ángel de la historia mientras somos incapaces de detenerlo. El Angelus no avanza dialécticamente hacia el futuro sino que está vuelto “hacia el pasado”. “Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catás-

---

29 Tesis de filosofía de la historia, XII.

30 Tesis de filosofía de la historia, VI.

31 Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, 1989.

trofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina”. El ángel querría quedarse, despertar a los muertos y volver a unir lo que se ha destruido. Pero una tormenta que está soplando desde “el Paraíso” lo empuja irresistiblemente hacia el futuro hacia el cual tiene vuelta la espalda. “Ese huracán es lo que llamamos progreso”.

#### 4. Mito y violencia.

Para entender bien este “talmúdico” fragmento, es necesario recurrir al texto *Para una crítica de la violencia*. En él, Benjamin explica la historia de la humanidad, como la historia de las potencias míticas. Frente a la violencia mítica, que Benjamin considera fundadora y mantenedora de derecho, proclama la venida del Mesías. El Mesías, la clase obrera como defiende en este artículo debe ser de forma “inmediata, pura, capaz de paralizar a la violencia mítica”<sup>32</sup> romper la continuidad del tiempo, debe destruir al vencedor. Hasta ahora, lo universal de la historia universal ha sido sólo la constante del dominio y la catástrofe. El Mesías será la fuerza antimitológica que rompe la legitimidad que mide el tiempo desde el acontecimiento violento de la fundación de poder. El Mesías destroza la legitimidad que proporciona el mito, rompe los calendarios y las celebraciones, impidiendo que obtenga lo que el poder quiere: eternizarse. Por, ello clama Benjamin la voces de Rosa Luxemburgo y Sörel<sup>33</sup>, el concepto de huelga general revolucionaria y su carácter espontáneo, impiden que el mito se desarrolle. Las calaveras claman e inculpan. Por esto es ética la revolución: porque saldada una deuda respecto del futuro o respecto del pasado.

La Revolución debe ser, por tanto, violencia divina, pura e inmediata capaz de paralizar la violencia mítica, debe ser destructora de derecho; no será culpable, sino redentora; cuanto aquella amenaza ésta golpea y es letal aunque incruenta. Debe producir el verdadero “estado de excepción” que deje de amontonar huesos en el osario infinito del tiempo. Por eso la lucha política deberá ser ateleológica. Se tratará de una violencia que pueda producir una autómatas que jamás correrá el peligro de proclamarse soberano del Mundo, pues el Mesías, el soberano real, sigue siendo trascendente. Se trata de una violencia que trasciende a todo lo vivo y que se relaciona con lo muerto como el que acoge un sacrificio, que no lo exige. Así, es fulminante y no secuencial. No reproduce el tiempo,

---

<sup>32</sup> Benjamin., W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus, 1991, p. 40.

<sup>33</sup> Benjamin, W., op. cit., pp. 35-37.



sino que lo clausura.

Con ella, entra el Mesías que debe impedir que el Anticristo, el fascismo, venza. Pues su victoria, significaría el olvido, de todos los nombres, de todos los cadáveres que cargan las espaldas del Angelus. Villacañas lo ha señalado de un modo claro: “si vencen los nazis no sólo habrán vencido, sino que nadie recordará a las víctimas”. Esto es lo que no quiere Benjamín. El crítico abogará por una revolución, pero sin vencedores ni vencidos. Para terminar, en el fragmento político-teológico, dirá Benjamin que es un gran error pensar que el reino de Dios se puede instaurar en la Tierra, recogiendo la vieja tradición agustiana.

## 5. Un continente que agoniza.

Poco después de la muerte del genial filósofo alemán, entre 1943 y 1945 María Zambrano va a publicar dos ensayos determinantes en su obra: *La confesión, género literario y método* y *La agonía de Europa*. En esta época Zambrano ya vive plenamente en el “desierto” de su exilio. Para María, debido al racionalismo y sus variantes, Europa ha perdido la capacidad de proyectarse, y crear un horizonte de permanente esperanza. Ha perdido el horizonte de utopismo que ha sido consustancial a su esencia. Para Zambrano la esperanza de Europa ya no podía residir en la razón. La razón había fallado y con ella la política. El ejemplo era claro: la caída de su “niña”, la II República española<sup>34</sup>, y los movimientos totalitarios que recorrían Europa. En este sentido la de Vélez optaría por consumir una solución poético-mística<sup>35</sup>. Su condena a la razón alcanzará toda la filosofía occidental. Desde Parménides, dirá nuestra autora, el pensamiento alcanzó el poder en su sometimiento de la realidad al ser, “mejor dicho de lo que simplemente encontramos, al ser ideal captado en la idea y cuyo rasgo fundamental es la identidad de la que se deriva la permanencia, la inmutabilidad”<sup>36</sup>. Mucho más tarde, indica Zambrano, la

---

34 Soto Carrasco, D., “María Zambrano ante la II República: Razón poética y razón militante”, *Cuadernos Republicanos*, 69, (2009), pp. 59-79.

35 Bundgård, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid, Trotta, 2000, p. 257. José Luis Abellán remarca que el itinerario biográfico de la ilustre pensadora la va “expulsando del mundo”, siendo la retirada a la soledad del campo en *La Pièce* su ruptura con la sociedad. “María Zambrano –concluye Abellán– que empezó su vida profesional, vinculando su filosofía a la poesía, acaba convirtiéndose en mística” (J.L. Abellán, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona, Anthropos Editorial, 2006, p. 47).

36 Zambrano, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 101. En adelante

Filosofía renació y con ello sus pretensiones imperiales fueron presentadas de nuevo, pero de diferente manera. “La soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente con Hegel. [...] porque la filosofía busca el todo y el idealista cree que lo tiene ya desde el comienzo” [PPVE, 109], escribe la filósofa. El hito racionalista hizo de la razón una instancia absoluta y ha condenado las apariencias bajo el concepto. El pensamiento “quiere” atrapar la vida. Y, por eso la filosofía ha sido hija de la violencia [PPVE, p. 121], porque ha querido conquistar la realidad, someterla a su voluntad. Así, Zambrano pensará las circunstancias de su tiempo desde el Imperio Romano. Para nuestra autora, la razón platónica aún reforzada por la física y la metafísica de Aristóteles, “no pudo desvanecer la enfermedad de la hora: el terror humano”<sup>37</sup>. Se le atravesó algo por medio. Algo tan importante, señala, como el poder, el poder encarnado por el Imperio Romano. “El hombre que vivía bajo el poder romano se sentía huérfano y solitario, mas angustiado que aquel que viviera antes de que Sócrates enseñara que la virtud puede enseñarse” [S, 37]. Platón había elevado la razón al lugar más alto, sustraída del tiempo; la razón humana participa de ella. Con todo, la vida seguía siendo imposible, “pues faltaba otra cosa que reducir más terrible todavía que el vaivén de la naturaleza, que el correr del tiempo: “el desate de las pasiones humanas y su subida al poder, a un poder sin límites” [S, 37]. Y por ello, el hombre no podía atenerse enteramente a ella. La razón había aprisionado la vida, y esta había escapado con toda la fuerza ciega de las pasiones. “Debía ser terriblemente amargo haber descubierto el orden, la figura, de los últimos elementos de la realidad, haberla hecho transparente, encontrado su medida, su razón, para vivir luego en un mundo sin razón y sin medida, para vivir en un mundo absurdo en el que el delirio era la realidad diaria. “La vida era de nuevo una pesadilla”. Cuánto de iluminación tienen estas palabras para alguien que ha sufrido la guerra civil, ha presenciado la Segunda Guerra Mundial y la subida del nazismo y cuánto recuerdan a las Tesis de Benjamín, que hemos visto. Maria no puede ser más clara: “Con nombre de Emperador, estaban en el poder sin elemento poético alguno [...]. Era el retorno al mundo del rencor y de la venganza, al mundo, del delirio, y del capricho, pero viéndolo ya instaurado, victorioso sin restricción alguna: totalitario” [S, 40].

Ante esta situación, como sabemos<sup>38</sup>, Zambrano reclamará un orden

---

= [PPVE].

<sup>37</sup> Zambrano, M., *Séneca*. Madrid, Siruela, 2005, p. 36. En adelante =[S].

<sup>38</sup> Cfr. Rosales, E., “El saber de los claros del bosque”, *ER. Revista de filosofía* 1, (1985), pp. 51-76

del alma, un conocimiento de la psique, imposible de satisfacer desde el racionalismo de la filosofía imperante. Nos señala nuestra autora que tanto éste como la psicología científica han arruinado la esfera del alma, trozo del cosmos entre la naturaleza y el yo, que hoy corre prisa restaurar<sup>39</sup>. Ha quedado el alma como un reto. Mientras que la razón se ha dedicado al dominio de las cosas, “el alma se buscaba a sí misma en la poesía, en la expresión poética” [HSA, 14]. Es evidente que Zambrano en este trabajo plantea ya su “Razón poética”, guía que va a definir su pensamiento y que probablemente Ortega y Gasset no habría aceptado, o si la conocía de la propia Zambrano, ya le habría expresado su desacuerdo<sup>40</sup>, por cuanto esta nueva razón, intuitiva, apasionada, “sintiente”, rompe los moldes racionales y lógicos que una razón histórica no podría asimilar<sup>41</sup>. Ahora bien, analizar los orígenes históricos de una razón poética y de la “Razón Poética” de Zambrano constituye otro debate del que aquí no podemos ocuparnos y que continúa abierto<sup>42</sup>.

## 6. Europa, un deliro de Ares.<sup>43</sup>

“El hombre europeo se lleno de fatuidad, de excesiva confianza en el mundo”, pero se olvidó de algo importante: la cuestión social. El liberalismo había proclamado los derechos del hombre, había impulsado la democracia, sin embargo, no solucionó la cuestión social. La economía liberal impedía la resolución, creando masas y masas de hombres resentidos. Un “volcán” a punto de estallar, diría Zambrano. El volcán estalló y los ríos de lava abrasaron las superficies fértiles que el liberalismo había

---

39 “Los fenómenos naturales pueden ser reducidos por el hombre a fórmulas matemáticas, pero de esas fórmulas trasciende algo innominable, irreductible que deja al hombre asombrado ante el misterio de su presencia, ante lo impresionante de su belleza” (Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 27. En adelante =[HSA]).

40 Pino Campos, L.M., *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. La Laguna, Universidad de La Laguna, 2005, p. 86

41 “Así, según distintos momentos de la Historia, el alma se ha enlazado preferentemente con una zona del universo, y ha estado relacionada con otras cosas que en el hombre no son alma. Atrayente sería ir descubriendo el alma bajo aquellas formas en que ella sólo ha ido a buscar su expresión dejando aparte por el momento lo que ha dicho el intelecto acerca del llama que cae bajo él. Descubrir esas razones del corazón, que el corazón mismo ha dado aprovechando su soledad y abandono” [HSA, 34].

42 Entre los numerosos estudios dedicados a esta cuestión véase los contenidos en: Revilla, C., (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid, Trotta, 1998.

43 Seguimos la expresión de Blanco, R., en: “Europa, un deliro de Ares”, *República de las Letras: Revista literaria de la Asociación Colegial de Escritores*, 84-85 (2004), pp. 62-70.

sembrado. De tal forma, “Europa perdió su rostro”<sup>44</sup>. Y lo primero que se percibe “en este estallido del corazón europeo es la violencia [AE, 44]. Para María Zambrano, la violencia no viene de ahora, no viene del desarrollo del racionalismo, sino que viene de lejos, de su religión, del Dios europeo, el dios de la cultura semita. Un Dios creador, y a la vez violento, pues no hay acto más violento que crear desde la nada. [AE, 47]. “Fue la creación lo que el hombre europeo destacará cada vez más frenéticamente”, aunque haya intentado neutralizarla a lo largo de los siglos. El hombre, primero va a atrapar el ser bajo el concepto, va a atrapar a la realidad, lo que supuso una tranquilidad frente a la violencia. Hasta Dios, quedaba atrapado bajo una designación de la filosofía, Logos. “No se podía llegar a mayor reducción de la violencia divina. El hombre tiene ante sí un mundo real y puesto en orden y ha pasado de ser el esclavo de los dioses a tener un Dios esclavo, un Dios que pide ser devorado [AE, 53], escribió Zambrano. El hombre ya no se resignaba a nada, se ha convertido en su propio dios, y emulando al viejo Dios ha querido crear su historia. “Es la mayor violencia que se haya imaginado” [AE, 55]<sup>45</sup>, señala nuestra pensadora. Por eso “la historia es más historia en Europa que en otra parte” [AE, 80]. La Modernidad elevó al hombre a dueño de la creación. Él construyó su propia historia sacrificando todo a su paso. Adoptó del viejo dios semítico sólo la violencia. No la otra parte de los contrarios, el amor, la misericordia. Amor que sólo puede emerger de la revelación, desde un nuevo nacimiento. Como bien ha señalado Rogelio Blanco, Europa se enceló en “un delirio violento y capitaneada por el dios Ares/Marte, heredera de un greco-racionalismo y un Dios Semita, desarrolla su máxima expresión de nihilidad y racional-idealismo en filosofía alemana que la conduce al endiosamiento, a convertir la historia en trágica”<sup>46</sup>.

## 7. Agustín, Padre de Europa.

Por todo ello, para Zambrano, el hombre europeo necesita ser reengendrado [AE, 63], necesita una confesión, “como necesidad de saber de sí”, que le lleve a resucitar. La confesión revela la esperanza y a la vez la

---

<sup>44</sup> Zambrano, M., *La agonía de Europa*. Madrid, Trotta, 2000, p. 41. En adelante =[AE].

<sup>45</sup> “La historia es hija de la mayor violencia, la violencia definitiva que el hombre puede haber cometido; es la glorificación y afirmación de la miseria humana sin reducirla a nada, tal y como se presenta. El hombre es polvo y ceniza, pero estas cenizas tienen sentido” [AE, 57].

<sup>46</sup> Blanco Martínez, R., op. cit., pp. 67-68.

queja. El europeo necesita revelarse, confesarse, y jamás se agotará [AE, 77]. En su interioridad y en todo su ser habita la verdad. La filósofa traza el camino gnóstico que ha recorrido Europa en esa lucha entre la violencia y la esperanza o misericordia. Para la malagueña, al equiparse el hombre a Dios, y en su proceso creativo de la Historia, sacrificó una parte de su corazón: la misericordiosa. Por eso, la historia se ha convertido en sacrificial. De lo que se trata es de revelar la verdad en el espejo de uno mismo. Porque el europeo, como cristiano, contiene la verdad en su interior. Sólo pues, cabe la quietud, la razón misericordiosa o poética, el don, la entrega, algo que Europa ha olvidado. Por todo ello, Agustín de Hipona es para María Zambrano el padre de Europa, el protagonista de toda la vida europea. “La Historia misma se confiesa en él” [AE, p. 64]. Ha sido el que ha dado el diagnóstico para la crisis, y a la vez el que funda la esperanza. Ha dado a conocer el fondo originario del hombre europeo: su interioridad ilimitada, su esperanza de resurrección aquí en la tierra, de la que ha brotado su exigencia revolucionaria del mundo, de una ciudad ideal siempre en el horizonte [AE, 80]. Ese ha sido el error del hombre europeo, querer instaurar el cielo en la Tierra, y ese es el fracaso de las utopías: “son éxitos mínimos que permiten seguir adelante”.

La historia de Europa es por ello la historia de los grandes imposibles, de los grandes delirios, de los que se ha construido la historia efectiva<sup>47</sup>, de las huellas y ruinas de los grandes afanes. Aquí, coinciden Zambrano y Benjamin. Constata Zambrano sobre sí: “Camina el refugiando entre escombros”<sup>48</sup>, entre ruinas. Como para Benjamin, para Zambrano la ruina es sitio y tiempo de una catástrofe, pero por lo mismo, a su vez, es palabra de redención, anuncio de un pasado que ha de rescatarse, que ha de manifestarse en la rememoración, en la evocación, en el reconocimiento, de la pérdida<sup>49</sup>. Por este motivo, la milagrosa recomposición de la unidad, dice el alemán, sucede cuando “ese mundo, que se abandonó al profundo espíritu de Satán, traicionándose, pertenece a Dios”; esto es, se consigue descifrar el sentido oculto de esos infinitos fragmentos, cuando

---

47 “Y más aun que como realidades, bien tristes si se les mira sin dejarse deslumbrar por su gloria, conmueven por lo que tienen de monumentos funerarios de las esperanzas europeas, de las concreciones que en forma de empresas ha tomado esperanza europea. Son sus rastros, las huellas en la arena del tiempo de su anhelo. Son las cenizas de sus sueños” [AE, p. 82].

48 Zambrano, M., *Los bienaventurados*. Madrid, 2004, p. 42.

49 Collingwood-Selby, E., *Walter Benjamin: la lengua en el exilio*, en: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, <www.philosophia.cl>, pp. 51 y ss.

se compara con el cosmos divino<sup>50</sup>. Pero volvamos a Zambrano.

“San Agustín nos dio su paradigma, el paradigma del cual todas las ciudades europeas, las que hay y las que desaparecieron, sería su atrevida copia: La ciudad de Dios” [AE, 83], expresa Zambrano. Todas las ciudades se han querido edificar en el tiempo se han construido bajo la mirada de aquella, de la ciudad eterna, que se opone a la ciudad de los hombres, es la ciudad donde mora la verdad, y por eso el corazón europeo quiere realizarla, “se ha enamorado de ella” [AE, 83]. Toda utopía, indica la filósofa, lleva consigo otro mismo anhelo: detener el tiempo, encontrar un lugar a salvo del tiempo, como si fuera el peor enemigo de aquello que se espera, del reino de la justicia, del amor y de la inmortalidad” [HSA, 151]. Ha sido lo propio de la utopía, ser “razón edificante”. Ha sido la Ciudad de Dios “la raíz de todos los imposibles anhelos que han llevado a Europa a vivir en agonía, en muerte y resurrección. Pues de cada fenecida promesa surge otra para ocupar su lugar, el lugar de la ciudad de Dios, del reino de Dios en la Tierra” [AE, 83].

Pero, la Ciudad de Dios cristiana, donde se alojará la vida eterna, no es una utopía. Para Zambrano, allí la esperanza no ha sido racionalizada, “no se presenta en el reino del ser atemporal” [HSA, 153]. Es la esperanza desnuda, que brota pura, porque ha encontrado su cauce, “que no es el de la razón, sino de la fe” [HSA, 153]. Aquí, Zambrano vuelve a coincidir con Benjamin. Es la ciudad imposible que actúa de dos maneras: como nostalgia y como esperanza. Es deseo de retorno “al paraíso perdido”, “por cuya imagen Europa se ha incendiado de nostalgia y de esperanza, en busca de su permanente utopía, de su resurrección última y definitiva” [AE, 85]<sup>51</sup>. Europa ha entrado en crisis cuando ha traicionado su “utopismo revolucionario”, cuando ha sentido la fatiga de seguir viviendo en tensión” en la búsqueda del “éxito inmediato”, cuando en fin, ha anulado “la diferencia entre los dos hombres, entre el hombre concreto y el siempre naciente hombre nuevo [...]. Barbarie monista, falsificada mística que suplanta a la permanente esperanza de la resurrección y de la consustancial utopía creadora” [AE, pp. 84-85]. En este sentido, la historia se constituye para Zambrano en un proyecto, un puro horizonte. Es un vivir creyendo más en la realidad proyectada e invisible que su realización visible.

---

50 W. Benjamin, *El origen drama barroco alemán*. Madrid, 1990.

51 Bundgård, A., op. cit., p. 260.

## 8. Historia sacrificial.

En 1958, María Zambrano escribe *Persona y democracia*<sup>52</sup>, un libro surgido casi diez años del fin de la Guerra Mundial y a casi veinte de la guerra civil española. Ahora, Zambrano, se siente forzada a plantear lo político desde una perspectiva polarizada y global. “El mundo hoy todo, o es un sistema, cualquier que sea la estructura de este sistema, o un género de unidad tal que se necesita contar con la totalidad para resolver los problemas que en cada país se presenten” [PD, 25]. En estas circunstancias, dice Zambrano, el único modo que no se produzca el naufragio de Occidente es hacer extensiva la conciencia histórica [PD, 20], a la par que se abra cauce a una nueva sociedad fundada sobre la persona humana. “Es decir, traspasar un dintel jamás traspasado en la vida colectiva, en disponerse de verdad, a crear una sociedad humanizada y que la historia no se comporte como un antigua Deidad que exige inagotable sacrificio” [PD, 21]. Para ello, es preciso un cambio en la estructura, una apertura de la conciencia humana a una forma de conocimiento no “violenta”, como arriba señalábamos. Y ahora, cree Zambrano, es posible. Sobre todo porque jamás habían tenido las masas tanta conciencia histórica, tanta conciencia de su acción política. Esta conciencia histórica es “responsabilidad histórica” [PD, 31]. En el fondo, hablamos del proceso de “conversión”, que el individuo en su soledad sufre cuando arde su corazón y baja a los inferos de su alma. Es la nostalgia de la pérdida, pero también es la esperanza de un futuro. “Es por lo que hay que pasar para alcanzar la madurez como persona y hasta como pueblo”<sup>53</sup>. Porque, para María, el recuerdo de lo “muerto” nutre nuestra esperanza. “La historia no tendría sentido si no fuera la revelación progresiva del hombre. Si el hombre no fuera un ser escondido que ha de irse revelando” [PD, 41]. Sólo si se plantea un horizonte de esperanza es posible salir de la crisis. Zambrano nos habla de un cambio. Es necesario que los individuos sueñen el futuro, si quieren transformar la historia trágica de Occidente en historia ética. En consecuencia, vemos como María ha convertido a Occidente en personas a la espera de algo, en el fondo de aquella Ciudad de Dios agustiniana.

Sin embargo, bajos esas claridades, de las que Zambrano habla, hay grupos de gente, “hay masas” que se ahogan. “Y la historia feliz acaba con la irrupción de esas gentes, de esas masas, que habían padecido la

---

<sup>52</sup> Zambrano, M., *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Madrid, Siruela, 2006. En adelante =[PD].

<sup>53</sup> Zambrano, M., “Sentido de la derrota”, Domingo, J., y González, R. (Eds.), *Sentido de la derrota. Selección de textos de escritores españoles en el exilio en Cuba*. Valencia, El Gexel, 1998, p. 242.

historia sin actuar en ella” [PD, 54]. Cuando estas masas actúan, lo hacen sin saber, arrasándolo todo a su paso<sup>54</sup>. Alimentando la historia trágica, cuya estructura consiste en que hayan ídolos y víctimas. Y frente a ella nacerá el horizonte que planteó Zambrano: “que allí donde nos agrupemos –y no podemos vivir sin agruparnos– deje de existir un ídolo y una víctima; que la sociedad en todas sus formas pierda su constitución idolátrica; que lleguemos a amar, creer y obedecer sin idolatría; que la sociedad cese de regirse por las leyes del sacrificio, o más bien, por un sacrificio sin ley” [PD, 56].

“Ídolo” para Zambrano será todo lo que exige ser adorado, absoluta entrega. Bajo él se vive en tiranía, bajo el todos son víctimas. Pero llega un momento en que el ídolo es sacrificado, hecho víctima, lo que restablecerá por un momento la igualdad. El nivel se igual y la víctima participa del ídolo al verle rebajado a su condición. El ídolo consume en un instante, lo que la muerte día a día. Liberado la víctima, el sacrificio pone a la víctima de manifiesto como actor. “Liberado de la necesidad animal, el hombre es soberano: hace lo que le place, su santa voluntad”<sup>55</sup>, pero ella también engendrará terror. Por el otro lado, el ídolo conoce un instante de paz suprema al verse sacrificado; participa igualmente en la condición de víctima, siente haber pagado la idolatría sobre la que vivió encumbrado y se siente restituido en su condición humana [PD, 57].

Para la autora andaluza la historia de Occidente se ha construido en una historia sacrificial de víctimas e ídolos, que se ha renovado interminablemente, porque las víctimas no han “conocido”, porque dentro sí no se le ha revelado el dolor oculto en la memoria, y por que ellos sólo han levantado más muerte. En el fondo se trata de un pensamiento que acomete la tarea de ocasionar más víctimas. Su propuesta política pretende, por tanto, una total superación del sacrificio. Evitar seguir cargando la espalda del ángel de la historia de cadáveres, diría Walter Benjamin.

Para ello, la autora de *Los bienaventurados* exigirá a Europa, la necesidad de otra historia y de un futuro lejos del sacrificio, que nos aparte del crimen<sup>56</sup>, pues toda historia está manchada de asesinatos, en los que ha habido un proceso de endiosamiento. Será el endiosamiento el que causa el absolutismo. Para Zambrano, el poder ha querido emular a la

---

<sup>54</sup> “Cuando llega la catástrofe, entonces, sólo entonces se sabe; es un saber trágico, pues, que llega a quienes han sido capaces padecer lúcidamente” [PD, 57].

<sup>55</sup> Bataille, G., *Escritos sobre Hegel*. Madrid, Arena, 2005, p. 31.

<sup>56</sup> “Se diría que el crimen es el pecado original de la historia humana” [PD, 93].



divinidad, su violencia creadora<sup>57</sup>, sumiendo la historia en una situación pre-histórica, “mas bien infra-histórica” [PD, 92] en tanto devora siglos enteros a su voluntad. El caso ejemplar, son los totalitarismo actuales que han elevado a dioses a hombres y a un pueblo, devorándolo todo a costa de otro o de otros como víctima [PD, 92]. “El hombre occidental embriagado del afán de crear, quizá ha llegado a querer crear desde la nada, a imagen y semejanza de Dios. Y como esto no es posible se precipita en el vértigo de la destrucción; destruir y destruirse hasta la nada, hasta hundirse en la nada” [PD, 95]. Por eso, dice Zambrano, que es una imagen de creación pero invertida, pretende cerrar el tiempo, al destruir, al crear hacia la nada, anula el pasado y oculta el futuro [PD, 116]. Impide, por tanto el develamiento de la esperanza en el padecimiento de la memoria. Por eso, no tiene horizonte. El absolutismo del Estado-Dios, escribe, Zambrano, por su misma falta de sustancia reclama sacrificio. Necesita dar la muerte, para mantener la vida. Foucault, lo ha dicho en un sentido no muy distinto: “En todo caso al vida y la muerte de los súbditos sólo se convierte en derechos por efecto de la voluntad soberana”<sup>58</sup>. Dicho de otra manera, el que pide un sacrificio es porque necesita de algún modo, aquello que le es sacrificado, que le alimenta y sin ello estaría incompleto [PD, 154]. Es así, porque su identidad de ídolo se constituye frente la víctima, de acuerdo a la dialéctica schmittiana amigo-enemigo. Del mismo modo que cuando se exige un sacrificio se reconoce y afirma el sacrificado. “Al exigirlo, reconocen su existencia y su valor supremo” [PD, 154-155], más radicalmente aún, su realidad. Más lo hacen, asegura Zambrano, en una forma extraña “a la inversa”. En todo sacrificio, se originará una inversión, lo que más vale se sacrifica; lo real se sacrifica por algo que al necesitarlo no es real en este sentido. Y en nuestros días, dice Zambrano, el carácter invertido de los sacrificios “exige aquello que se niega: la persona” [PD, 155].

En conclusión, Zambrano, igual que Benjamin, buscará que la historia deje de ser constante rito sacrificial. Buscará una historia no sometida a las potencias míticas. Cosa que eventualmente será posible en la medida en que se consiga hacer de la democracia<sup>59</sup> un prometedor nuevo horizonte histórico para la realización de los destinos del hombre. En este régimen, la persona se revela a sí misma y es como el lugar desde el cual la realidad se descubre. En definitiva, piensa Zambrano, que no es posible

---

<sup>57</sup> “No ha habido querer sin sacrificio”, [PD, 108].

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>59</sup> “Es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona” [PD, p. 169]

elegirse a sí mismo como persona sin elegir, al mismo tiempo, a los demás. “Y los demás son todos los hombres”. La persona es, por tanto, una “quimera”, vuelta hacia el pasado y de cara al futuro. Trabaja sobre la nada del presente, se sacrifica por él, con tan solo la esperanza del futuro. Porque sólo mediante el recuerdo del dolor pasado puede proyectar un porvenir utópico y por ello puede unir el tiempo, y concebir el futuro de forma creativa. Éste es el sacrificio de la persona: tiene que soportar desentrañar su alma y bajar a los más oscuro íferos. Tiene que traer, igual que el alegorista barroco,<sup>60</sup> verdades del pasado que proporcionen la clave de lo que está pasando, de la crisis. Pero la democracia sólo se ganará con la participación de todos. Es decir, con el sacrificio de todos los individuos constituidos como personas en el momento de repliegue sobre sí mismos en el que aparece su “sentir originario”. Sin embargo habría que señalar que en realidad, a nuestro parecer hablamos de un proceso de “conversión”, que el individuo en su soledad sufre cuando arde su corazón y baja a los íferos de su alma. Sólo desde este proceso de “conversión” místico sería viable, para Zambrano, la creación de la una comunidad política que no constituya más historia sacrificial. Lo que nos llevaría a Massignon y al pensamiento impolítico, pero éste es otro sendero que ahora no podemos transitar<sup>61</sup>.

David Soto Carrasco  
Barrio Levante, n.º 56  
C.P.: 30550. Abarán (Murcia).  
davsoto@um.es

---

60 Benjamin, W., *El origen del drama barroco*. Apunta también el alemán sobre el alegorista barroco, cuyo gesto es próximo al que realiza el escritor de la confesión: “El saber secreto y privilegiado, el régimen de la arbitrariedad en el dominio de las cosas muertas, la infinitud supuestamente implícita en la ausencia de esperanza”. Cfr. Rivera García, A., “Espíritu y poder en el barroco español”, en: *Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo*. <<http://saavedrafajardo.um.es>>.

61 En una carta a Lezama Lima fechada el 23 de octubre de 1973, María revela su deuda con el místico sufi: “Louis Massignon es el único maestro que desde hace larguissimos años he encontrado” (VV. AA, *Correspondencia entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista*. Sevilla, 2006, p. 168). Como indican los editores de estas cartas, María frecuentó la lectura de la obra de Massignon y participó en seminarios a los que asistieron Mircea Eliade, Roger Caillois y Henry Corbin. En cuanto al pensamiento impolítico son de obligada consulta los trabajos de A. Galindo Hervás: “Teología política «versus» comunitarismos impolíticos”, *Res publica*, 6, (2000), pp. 37-55; *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia, Res Publica, 2003 y *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.