

Rememorar la historia desde sus víctimas: las miradas de Zambrano y Benjamin.

Mariam Cazorla Caravaca¹
Universidad de Murcia

Recibido: 10/01/25

Aceptado: 05/02/25

Resumen: Tanto la filosofía de María Zambrano como de Walter Benjamin se han caracterizado por su disidencia frente a la interpretación progresista de la historia. A través de un diálogo comparativo de sus obras, este artículo busca iluminar los puntos de convergencia entre ambos, con base en su crítica a la racionalidad instrumental. Ambos autores compartieron una profunda sensibilidad hacia el sufrimiento humano y una preocupación por el destino de la civilización occidental, forjada en la convulsa Europa de entreguerras. Nuestro análisis explorará cómo ambos autores, recurriendo a un entramado teológico, intentan ofrecer alternativas frente a la crisis de valores en Occidente. Esta lectura también fundamentará sus particulares reflexiones sobre la memoria histórica y la recuperación de las voces de las víctimas que se articulan desde una perspectiva que trasciende el secularismo predominante en la modernidad. Así, este análisis concluirá evidenciando las convergencias entre Zambrano y Benjamin, que nos permitirá destacar en qué medida sus ideas siguen siendo relevantes para interpretar el presente y repensar nuestra relación con el pasado.

Palabras clave: María Zambrano, Walter Benjamin, racionalidad instrumental, teología, historia, Europa, memoria histórica, víctimas.

Remembering history through its victims: perspectives from Zambrano and Benjamin

Abstract: Both Maria Zambrano and Walter Benjamin's philosophies stand out for their reluctance towards any progressive interpretation of history. By echoing this assumption, this paper aims at highlighting the convergences of the two approaches by focusing on their critique of contemporary instrumental rationality. Both authors shared a deep sensitivity to human suffering and concern regarding the history of Western civilization, which need to be contextualized within the interwar period in Europe. In this regard, this paper delves further into how Zambrano and Benjamin strived to offer an alternative to the Western crisis of Europe, which

¹ El presente artículo es un resultado directo de la investigación desarrollada en el marco de una beca "Inicia de investigación en la UM" del plan de fomento de la investigación de la Universidad de Murcia para 2024, cofinanciado por el banco Santander de acuerdo con lo establecido en la convocatoria aprobada por Resolución R.- 789/2024 de 25 de junio, de la que Mariam Cazorla Caravaca fue beneficiaria en régimen de concurrencia competitiva. El proyecto financiado tiene como título "El papel de las víctimas y la memoria en la Filosofía de la historia: estudios comparativos a partir del pensamiento español y europeo" y se desarrolla en el marco del grupo de investigación "Filosofía y mundo contemporáneo" (FIMUC) de la Universidad de Murcia.

shared their theological background. Such perspectives will also underpin their reflections on historical memory and the recovery of the voices of victims which will be discussed in detail. This interpretation of both understanding of history paves the way towards highlighting the convergences between Zambrano and Benjamin, thus suggesting the extent to which their ideas are still significant for understanding contemporary history and for rethinking our relationship with the past.

Keywords: María Zambrano, Walter Benjamin, instrumental rationality, theology, history, Europe, historical memory, victims.

Sumario: 1. Introducción. 2. María Zambrano: Teología y sacrificio en la interpretación de la historia. 3. Walter Benjamin: historia, progreso y teología negativa. 4. Conclusión: las voces de las víctimas y la memoria histórica en Zambrano y Benjamin.

1. Introducción

El siglo XX en Europa estuvo marcado por una profunda crisis histórica, moral y espiritual. A causa de las devastadoras dos guerras mundiales, el ascenso de ideologías totalitarias y el desencanto creciente hacia los valores ilustrados, Occidente se encontró atrapado en una encrucijada que cuestionaba sus propios cimientos. Este período turbulento dio lugar a una revisión del pasado desde una perspectiva crítica, adoptada por pensadores que, como María Zambrano y Walter Benjamin, exploraron alternativas a las visiones progresistas y racionalistas de la historia. Ambos filósofos, inmersos en el contexto europeo de entreguerras, compartieron una profunda sensibilidad hacia todo aquel sufrimiento humano que consideraban derivado de una particular concepción de la historia.

Este artículo, a través de un análisis comparativo, examina las convergencias entre Zambrano y Benjamin, centrándose en su rechazo a la racionalidad instrumental y en su intento de recuperar la memoria histórica desde la perspectiva de las víctimas. Con el fin de ofrecer luz en torno a estas cuestiones, se analizarán las formas en las que sus críticas al secularismo de la modernidad y su recurso a enfoques teológicos sirven como base para una comprensión alternativa del pasado, una que privilegia la reflexión sobre el dolor y la memoria en lugar de la linealidad histórica tradicional. Por este motivo, serán tres los engranajes fundamentales desde los que articularemos y dotaremos de sentido las convergencias críticas existentes entre la lectura de Zambrano y Benjamin. En primer lugar, la referencia a un trasfondo teológico - de diferente naturaleza - que se constituye como un espacio de alteridad desde el que someter a crítica a una lectura moderna del tiempo y la historia que amenaza con volverse omniabarcante; en segundo lugar, su reconstrucción de la lógica subyacente a la historia progresista como un proceso consistente fundamentalmente en la producción de víctimas en aras de una imagen de futuro que legitima dicho sacrificio. Finalmente, su recuperación de una noción del tiempo radicalmente diferente a aquel que se deriva de la modernidad, desde el cual aspirar a leer la historia desde la memoria de los derrotados. En consonancia con este marco hermenéutico, la estructura del artículo se organiza en torno a tres ejes temáticos compartidos por los autores. Intercalaremos, en el interior del estudio de cada uno de ellos estos tres sedimentos semánticos. En el caso de Zambrano, reconstruiremos las premisas de su enfoque metafísico-teológico, su lectura de la historia en clave sacrificial y la recuperación de las víctimas desde la metáfora de Antígona. De forma paralela, en el caso de Benjamin, desarrollaremos su teología negativa, su crítica al tiempo y a la historia progresista y su apuesta por una superación de aquella a través de una temporalidad mesiánica que superpone el pasado con el presente. Esta estructura permitirá iluminar el modo en que sus ideas continúan siendo relevantes para interpretar el presente, así como para replantearnos nuestra relación con el pasado en un mundo contemporáneo en el que la producción de víctima parece seguir siendo su hilo conductor.

2. María Zambrano: teología y sacrificio en la interpretación de la historia.

María Zambrano elabora en sus obras un marco metafísico-teológico desde el cual abordar una lectura de la historia en clave sacrificial. Así, lo característico de su perspectiva en el ámbito de la interpretación de la historia radica en que Zambrano asienta su lectura del presente en la religión y la teología (Sánchez-Gey, 2018). Por ello, la teología desempeña un papel crucial al proporcionar herramientas conceptuales para entender y abordar su realidad contemporánea desde una perspectiva filosófica.

María Zambrano defiende que la crisis histórica de su tiempo deriva, en última instancia, del distanciamiento del hombre concreto respecto a lo divino. Sin embargo,

esta ausencia no implica la eliminación de la necesidad humana de lo trascendental. Para Zambrano, lo divino, aunque oculto, persiste como una realidad misteriosa que guarda una conexión innegable con el ser humano. Desde su perspectiva, la realidad se configura como una “irradiación de la vida que emana de un misterioso fondo” (Zambrano, 2014: 143): lo sagrado. Este trasfondo no se reduce a un mero escenario histórico, sino que se convierte en un espacio trascendental activo donde actúan las “verdaderas tendencias operativas” de la historia. En este sentido, Zambrano recupera la noción unamuniana de intrahistoria (Unamuno, 2017), ofreciendo una particular interpretación de la misma. La “tradición eterna” unamuniana, para la filósofa, se convierte en el sustrato metafísico y teológico de la historia de Occidente. Ello da cuenta de cómo Zambrano recurre a la metafísica y a la teología como nuevas fuentes que arrojan luz para explorar este espacio intrahistórico y desvelar en qué medida a los acontecimientos de su tiempo subyace una estructura sacrificial de origen teológico (Sánchez-Gey, 2018; Savignano, 2005). Para dar cuenta de sus raíces, Zambrano retomará como hilo conductor de la historia la inversión en la relación entre lo divino y lo humano.

En el pasado, lo divino formaba parte integral de la vida cotidiana, pero el cristianismo trasladó el sentido último de la vida individual a otro mundo, tal y como se materializa en la separación entre “ciudad del hombre” y la “ciudad de Dios” en la obra de San Agustín de Hipona. Dicha separación condujo al abandono de lo trascendente que adquiere todas sus implicaciones en la filosofía racionalista moderna. Así, en su crítica a dicho racionalismo, Zambrano identifica esta corriente como una expresión de la voluntad de poder que busca una realidad transparente y controlable para el hombre, excluyendo así lo misterioso y, por tanto, lo divino. Según Zambrano la modernidad se define por la confianza en la razón humana como forma de relación, mediación y emancipación del hombre con respecto a la realidad. El giro copernicano de Kant, que coloca al sujeto en el centro del conocimiento, consolida esta visión antropocéntrica a través de la cual la realidad se define como realidad-para-el-hombre, y, por ello, solo existe en relación al sujeto que la conoce. Este es el marco que prefigura la modernidad y la sucesiva historia de Occidente, trayendo consigo una consecuencia especialmente peligrosa: la única relación posible entre el hombre y el mundo es de dominación de aquel sobre este. Dicha tendencia histórica y metahistórica constituye el leit motiv de lo que Zambrano identifica como un proceso sacrificial

Desde la perspectiva de su obra *Persona y Democracia*, el sacrificio se interpreta como un elemento central en la relación entre el ser humano y los dioses, ya que a través de él el hombre busca apropiarse de lo divino. A lo largo de la historia el ser humano ha tendido a deificarse, en un proceso que se ha radicalizado en la modernidad. El ser humano ha creído que podía prescindir de lo divino, absorbiendo su poder y divinizándose a sí mismo, lo que constituye la base de una historia sacrificial que refleja la tragedia de la modernidad (Montes Sampedro, 2017).²

Así, el desarrollo del análisis que realiza Zambrano en torno a la modernidad derivaba en su diagnóstico de la crisis europea que se evidencia en diferentes características atribuidas a la Edad Moderna: el desencantamiento del mundo, su secularización, el giro copernicano y un antropocentrismo radical que conduce a la instrumentalización y

² Autores como José Luis Villacañas (2022) o Jesús Moreno (2004) interpretan una influencia gnóstica en este aspecto del pensamiento de María Zambrano. Esta se refleja en la dualidad entre el dios creador y el dios demiurgo. El primero representa para Zambrano lo sagrado y la unidad originaria del hombre con lo divino, antes del desgarramiento que da origen a la propia historia del hombre, mientras el segundo se identifica con el proceso de deificación del hombre, un aspecto central en su historia sacrificial. Según esta lectura: “esa es la operación intelectual básica de El hombre y lo divino, y la reflexión adicional sobre el cristianismo, que siempre lleva una impronta gnóstica” (Villacañas, 2022: 167)

dominación de la naturaleza. Todo ello enfatiza para la filósofa malagueña la aspiración del hombre a ocupar el lugar de Dios. Así, lo distintivo de esta interpretación es su conexión con la teología que explica la raíz de una violencia inherente a la historia europea. Según la autora, esta violencia proviene de la soberbia del ser humano que aspiraba a dejar de ser subsidiario de lo divino para encarnar el rol del creador. A partir de esa ruptura, para Zambrano, empieza la historia humana. En palabras de *El hombre y lo divino*: “hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios” (Zambrano, 2011: 110). De este modo, la acción humana desvió sus energías hacia la historia y el sueño de construir la Ciudad de Dios en la Tierra. Este cambio histórico se manifiesta también en la violencia que subyace al pensamiento y al conocimiento. Al fin y al cabo, para Zambrano, los sistemas filosóficos de la modernidad que aspiran a aprehender la realidad como un estadio más de la autoafirmación del sujeto - sea el trascendental kantiano, el Yo originario fichteano o el sujeto absoluto hegeliano - deben interpretarse bajo este proceso de antropomorfización de la realidad que descansa en torno a la violencia sobre la misma, cuyo fondo último es sacrificial. Esta limitación a lo inmanente, - que se aspira dominar-, representa la raíz trágica de la historia de Occidente que se articula a través de un tiempo lineal progresista donde el futuro endiosamiento del hombre se convierte en el móvil para sacrificar el presente y el pasado. Así, en su análisis de la historia trágica de Occidente, Zambrano ofrece una perspectiva singular al incorporar en este marco teocéntrico sus reflexiones críticas en torno a tiempo lineal moderno a través del cual el ser humano aspira a dominar la totalidad de los ámbitos de la experiencia. Esto nos remite a otro concepto clave en su lectura: la noción de absolutismo.

Zambrano identifica el absolutismo como un mal arraigado en las sociedades occidentales y lo relaciona tanto con el contexto religioso católico como con el racionalismo moderno. Zambrano argumenta que la religión católica históricamente proporcionó un entorno propicio para el surgimiento del absolutismo, al situar sus verdades más allá del tiempo humano, en la eternidad. De la misma manera, el racionalismo moderno contribuyó a su implantación al intentar imponer principios racionales a la realidad. Como plantea Montes Sampedro, el racionalismo se asienta sobre el presupuesto según el cual:

la realidad ha de ser transparente a la razón, [...] las religiones monoteístas pueden ser fácilmente instrumento del absolutismo pues sus principios son los principios del racionalismo. El racionalismo, consecuentemente, como todo absolutismo, de alguna manera mata a la historia, la detiene porque realiza abstracción del tiempo (Montes Sampedro, 2017: 87).

Ambas corrientes, de formas distintas, terminaron convirtiendo el tiempo humano en algo abstracto. Todo ello conduce a Zambrano a prefigurar la comprensión de la propia historia, que, lejos de constituir un recorrido lineal hacia un futuro mejor que sea transparente a la razón humana, está plagada de saltos, discontinuidades y contradicciones, cuyo hilo conductor lo constituye la esperanza. En este contexto, la esperanza se convierte en un anhelo de alcanzar una vida que trascienda lo humano, similar a la de los dioses. No obstante, el hombre, que es criatura, nunca podrá ocupar el lugar del creador. Así, este endiosamiento no puede realizarse plenamente, por lo que el nuevo ídolo requerirá de la renovación constante de víctimas para llevar a cabo la imposible tarea que se propone. Tal y como podemos apreciar a través de este recorrido, María Zambrano propone una lectura de su presente en clave teocéntrica que toma como *leit motiv* la voluntad desenfadada del hombre derivada de sus sueños de grandeza que transpiran su anhelo de

convertirse en aquello a lo que pertenece: lo divino. Así lo plantea la filósofa malagueña en *Persona y democracia*:

El endiosamiento adviene cuando [...] queremos hacernos a imagen y semejanza de algo que anda espontáneamente en el corazón del hombre, una vida más que humana, una vida como se ha creído era la de los dioses: sin responsabilidad, ilimitada en el poder y albedrío, sin necesidad de justificación. Y todo endiosamiento requiere una víctima [...] El que se endiosa necesita verse como un Dios para el otro o en el otro. Y como la especie de Dios que le sirve de patrón - inconscientemente - responde a épocas religiosas muy primitivas pide, como ellos, víctimas, pues solamente alzándose sobre una víctima o un montón de víctimas el que no es Dios puede hacerse la ilusión de serlo (Zambrano, 2011: 386).

La tendencia al endiosamiento está íntimamente vinculada con la producción de víctimas que, desde su óptica, sigue asolando Europa. En relación con su propio presente Zambrano describe su época como "la noche oscura de lo humano" (Zambrano, 2016: 810), un tiempo donde se evidencia la confusión y deshumanización propia de la crisis que asedia Europa. Así, Zambrano señala que en el interior de la Guerra Civil se evidencia la presencia de esta intrahistoria de origen teológico previamente bosquejada. De hecho, desde la perspectiva de Zambrano, el conflicto español ha revelado las raíces profundas de la cultura occidental incluso con una intensidad aún mayor al europeo. Como plantea en *La agonía de Europa*: "España, en su extremismo, a veces muestra al descubierto algunas profundas raíces europeas que Europa, en su cordura, encubre" (Zambrano, 2011: 340). Dicho argumento justifica la pertinencia de las categorías derivadas de la interpretación realizada por Anna Bundgaard (2000) permite argumentar en qué medida Zambrano presenta dos niveles interpretativos en su análisis del tiempo histórico que se entrelazan y se superponen constantemente en su obra: uno empírico, que incluye referencias históricas, y otro metafísico, que subyace en su comprensión de la historia sacrificial de Occidente. Prueba de ello es que Zambrano sitúa la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial más allá de sus contextos históricos inmediatos, como instancias de una lógica sacrificial. Es decir, como evidencia de esta identificación etiológica entre lo histórico y lo metafísico, para Zambrano la guerra civil española es el espacio en el que confluyen fuerzas transhistóricas radicalmente excluyentes.

Zambrano interpreta el establecimiento de la II República en 1931 como un fenómeno metafísico-teológico que sugiere la posibilidad de romper con la historia sacrificial. Por eso la II República es una "aurora", "fue un nacimiento y no una proclamación" (Zambrano, 2009: 37), se identificó con la transición esencial de una "tierra que salía de una maldición bíblica" (2009: 38). De la misma manera, Zambrano considera que dos corrientes subyacen a la Guerra Civil: la primera es una aurora de la que emerge la esperanza y el renacer, la segunda perpetúa la lógica del sacrificio, representada por el fascismo. En este sentido, su lectura del fascismo se alinea con la citada interpretación del pensamiento filosófico moderno. En *Los intelectuales en el drama de España* realiza un análisis según el cual "el fascismo es el monstruo del idealismo alemán" (Cerezo, 2022: 22), remitiendo a los presupuestos modernos que acabaron degenerando en la crisis de su tiempo. El fascismo, según Zambrano, es un movimiento político secular que responde al imperativo de transformar la realidad a merced de la voluntad humana. Conforme a la lógica sacrificial, este tipo de ideología requiere producir víctimas en aras de fortalecerse, deificarse. El choque de estas dos corrientes opuestas es lo que dio lugar a una explosión hiperbólica devastadora, manifiesta en la Guerra Civil. En definitiva, Zambrano sitúa la violencia de este conflicto dentro de una genealogía de violencia

sacrificial que se remonta a la historia de Occidente y la relación del hombre moderno con lo divino.

Tal y como es posible apreciar, la lógica sacrificial es un elemento inherente a toda la historia humana, lo que sugiere que escapar de ella o resistirse a su influjo es casi imposible. De este modo, el único espacio desde el que podemos situarnos fuera de la violencia sacrificial es precisamente aquel que habilita haber sido expulsado de ella mediante el exilio que encarnó la filósofa malagueña. Reflejando la cronificación de un exilio que se alargó tanto que parecía no tener fin, tras la guerra civil española, Zambrano lo prefigura como una experiencia existencial que trasciende el espacio histórico, adquiriendo una ambigüedad inherente que procederemos a desentrañar.

Desde la perspectiva de Zambrano, el exilio va más allá de la mera expulsión de un lugar físico. Para ella, representa el desarraigo del individuo de la historia sacrificial de Occidente, situándose en los márgenes del tiempo lineal que a aquella acompaña. Así, el exilio se convierte en una atalaya epistémica desde donde se puede observar y comprender la historia desde una perspectiva exterior. La especificidad de la interpretación del exilio por parte de María Zambrano la encontraremos en su clasificación de las formas de representar esta experiencia tal y como la presenta en *Los bienaventurados* (Zambrano, 2019: 402). Allí distingue entre el desterrado, el refugiado y el exiliado. El primero experimenta la separación de su tierra de origen como algo profundamente negativo, sintiéndose sin tierra, suelo ni raíces; el segundo se siente acogido amorosamente en su nuevo lugar de residencia, al que considera su nueva patria. Ambas lecturas comprenden el exilio como una categoría histórica, pero la lectura zambranianiana sobre el exiliado va más allá.

Para Zambrano el exilio se trata de una experiencia existencial más que histórica. No solo es una vivencia personal, sino una categoría ontológica desde la cual se representa al individuo que habita más allá de la lógica sacrificial que domina la historia occidental (Pérez Baquero, 2024a: 184, 2024b). Después de la Segunda Guerra Mundial, “el exilio como categoría cultural será transformado paulatinamente en categoría metafísica” (Bundgaard, 2000: 148). Así, en el pensamiento de Zambrano, debido al aislamiento progresivo de las circunstancias, el exiliado tiene acceso a la revelación de una “patria verdadera”, perdida antes del inicio de la historia y de la separación del hombre con lo divino, la cual conduce irremediabilmente al exilio metafísico. Zambrano da cuenta cómo, desde el exilio, se recuperan fragmentos de esta patria prenatal perdida, previa a la ruptura del hombre con lo divino. Enlazando lo histórico con lo místico, la filosofía de Zambrano se convierte así en una meditación sobre la experiencia metafísica de la vida concebida como un exilio existencial a partir del desarraigo de un estado de unidad primordial que trasciende la historia (Bundgaard, 2000: 150). De este modo, el exilio desde la óptica de Zambrano es un enclave metafísico desde el que habitar allende los límites del tiempo y de la historia sacrificial o, en terminología orteguiana, de las propias circunstancias. El exiliado es la contrapartida del “yo y mi circunstancia” orteguiano (Ortega, 2014: 46), siendo un sujeto des-circunstanciado. Ello nos muestra la paradójica relación entre el exilio y la historia sacrificial, al ser el primero simultáneamente una víctima de la segunda que es capaz de habitar un espacio más allá de aquella.

Al intentar aclarar las condiciones de esa experiencia metafísica y sus vínculos con las víctimas de la historia es preciso reconstruir los símbolos asociados por Zambrano a la figura de Antígona. Es la propia Zambrano quien invita esta comparación al describir su experiencia de exilio como sentirse “enterrada viva” en 1939 (Bundgaard, 2000: 170). De hecho, todos los significados y conceptos que reconstruye Zambrano en su obra *La tumba de Antígona* están atravesados por sus experiencias biográficas y, por lo tanto, vinculadas con su lectura de la historia sacrificial. En este sentido, Zambrano establece

una analogía entre Edipo y la cultura occidental (Gómez Toré, 2020: 191-217). El primero encarna, al fin y al cabo, la voluntad de trascender un destino impuesto por los dioses para ser rey situando en el centro del mundo a la respuesta del acertijo con el que venció a la esfinge: “el hombre”. Como plantea Zambrano en *El sueño creador*: “no soñó otra cosa Edipo que con coronarse, como suele el mendigo. Y el hombre es el mendigo de su propio ser” (Zambrano, 2019: 1148). Por ello, el fracaso de Edipo no es sino un reflejo del fracaso de la cultura occidental. Frente a aquel, Zambrano prefigura con simbolismo personal a la figura de Antígona, relacionándola tanto con su biografía, como con la historia colectiva, especialmente con la Guerra Civil (Gómez Toré, 2020; Sampedro 2013). Polinices y Eteocles simbolizarían a los dos bandos en liza y el tirano Creonte representaría a la dictadura, encargada de gestionar el destino tanto de los vivos como de los muertos como un engranaje fundamental de la producción de víctimas inherente a la historia sacrificial (Sampedro, 2013). Frente a ella, encarnando la “razón poética” zambraniana emerge la figura de Antígona que aspira a salvar a las víctimas de la historia y revertir su lógica. Antígona se rebela a través del acto de enterrar y dignificar a una víctima, su hermano Polinices.

Creonte encarna el poder de la ley positiva, aquella que pertenece a los hombres, el dominio terrenal. Antígona se enfrenta a su tío y justifica su desobediencia bajo el cumplimiento de una ley divina que no está escrita y cuyo origen es inmemorial que manda enterrar a los muertos. “Antígona con su decisión se pone del lado de los muertos y de los dioses” (Montes Sampedro, 2017: 169). Ello nos permite situar un límite a la ley positiva del Estado. Creonte sólo puede gobernar en el espacio de la ciudad, pero no en aquel que le pertenece a los muertos, pues estos pertenecen al ámbito de los dioses.

Una vez que Antígona se rebela ante la ley al enterrar el cuerpo de su hermano es condenada por Creonte a ser enterrada viva. Es en este punto en el que la interpretación zambraniana en *La tumba de Antígona* se distancia de la obra original. Dicha divergencia se aprecia al inicio del texto. “Antígona, en verdad, no se suicidó en su tumba, según Sófocles, incurriendo en un inevitable error” (Zambrano, 2019: 1130). De acuerdo con su lectura, Sófocles se equivocó al matar a Antígona porque aquella no se resignaba a ser sacrificada. Desde esta perspectiva, el sacrificio no solamente significa producir víctimas, sino que implica también el olvido de estas y del propio pasado. La ley divina de la que se hace eco Antígona es precisamente la que invita a revertir la lógica sacrificial, en tanto que manda evitar el olvido de las víctimas. Por ello, Antígona permanece indefinidamente cuidando de los muertos desde un espacio exterior a la lógica sacrificial. Uno de los actores principales de la lógica sacrificial es el Estado-nación, que legitima dicha violencia. Antígona vive fuera del Estado-nación y de la polis. Habita en una temporalidad diferente de la de la historia sacrificial que es la propia del progreso que consume el presente en aras de un futuro al cual lo sacrifica, dejando de lado todo pasado encarnado en las víctimas sacrificadas. Antígona, en cambio, convive con el pasado, trata piadosamente a las víctimas y se nutre de las relaciones con aquellos que ya no están. “La tierra de los muertos es mi patria” (Zambrano, 2011: 1216). Desdibuja las fronteras entre el pasado y el presente (Pérez Baquero, 2023: 129), cuidando de los muertos como si los muertos estuvieran vivos, como si no fueran sacrificables y en ellos aún latiera una vida que hubiera que mantener. El gesto de Antígona es, por tanto, un acto de memoria que va en contra de una historia sacrificial que requiere del olvido.

Esta lectura zambraniana adquiere múltiples implicaciones que nos permiten concluir su interpretación de la historia sacrificial y el exilio. De la misma manera en que Antígona pasa a habitar un espacio allende el tiempo y la historia sacrificial, el exilio ontológico que Zambrano describe se sitúa en el mismo margen. Así, la interpretación de esta figura que se encuentra en el margen nos permite apreciar tras la historia del siglo XX la voz de

los exiliados, de las víctimas, de aquellos que han tenido que abandonar su patria por el imperio de la razón moderna desenfrenada. Para ella los exiliados son unos condenados a morir en vida, como emparedados bajo la tierra. Con esta interpretación, Zambrano da voz a los que quieren sacar a la luz la verdad, para que los vencedores sepan que la historia no es solo de los libros, contada desde la perspectiva de quien ejerce el poder, sino que late bajo ella otra verdad- que encarna Zambrano, Antígona y otros enterrados vivos - con la que también se tiene que construir una relectura de nuestro presente. Es precisamente aquella la que nos permitiría, en palabras del autor en el que profundizaremos a continuación, “cepillar la historia a contrapelo”.

3. Walter Benjamin: historia, progreso y teología negativa

Al igual que en el caso de María Zambrano, la lectura que Walter Benjamin proyecta respecto a la historia de su tiempo es indesligable de conceptos teológicos. Por ello, es prioritario trazar las líneas fundamentales del vínculo metodológico entre lo teológico y lo político que reconstruiremos a través de los símbolos de su primera tesis en *Sobre el concepto de historia*. A través de aquella Benjamin introduce su inusual asociación entre el materialismo y la teología. Inspirándose en el cuento de Edgar Allan Poe, *El jugador* de ajedrez de Maelzel, Benjamin sugiere que los movimientos del autómatas - que representa el materialismo histórico - están controlados por un “espíritu” que identificará con la teología mesiánica. De esta manera, Benjamin enfatiza que el materialismo histórico requiere del apoyo de la teología para alcanzar el éxito en su lucha, tanto a la hora de interpretar la historia como de transformarla (Löwy, 2003: 49). Así, propone una alianza entre el marxismo y la religión, considerando que su marxismo no se identifica con la versión ortodoxa que representaban otros autores en su tiempo (Lukács, 2021). Al contrario, Benjamin aspira a desarrollar una comprensión renovada del mismo. En dicha reinterpretación, la teología, descrita como “pequeña, fea e impresentable”, se convierte en un punto crucial. Reconoce la existencia de un aspecto crítico y potencialmente eficaz en la teología (Reyes Mate, 2009) que complementa los objetivos del materialismo. Esto subraya la presencia determinante pero invisible de la teología en el pensamiento secular (Löwy, 2003: 51). El objetivo último de Benjamin es alcanzar un discurso filosófico que integre de manera coherente estos elementos divergentes, dando lugar a un nuevo enfoque que incorpore tanto la teología como el materialismo histórico (Reyes Mate, 2009) aludiendo a la potencialidad crítica que, a su juicio, ambas pueden encarnar. Löwy (2003) señala que Benjamin considera que tanto el marxismo como la teología son igualmente relevantes. Benjamin no busca una mera síntesis de estas perspectivas, sino que crea una concepción original a partir de ellas. Para dar cuenta de la complejidad de esta relación merece la pena bosquejar las antinómicas representaciones de la misma que proyectaron autores contemporáneos a Benjamin.

Scholem es un destacado estudioso de la mística e historia judía, así como una figura que influye notablemente en el autor que nos atañe. En *Conceptos básicos de judaísmo* (2008) explicita el trasfondo judío que permite desentrañar gran parte de las alegorías y metáforas a las que Benjamin recurre. Esta lectura contrasta con su rechazo de la influencia marxista. Tal y como se recoge en su correspondencia, Scholem le planteaba: “Me temo que el que tengas que echar tus más bellas opiniones a los cerdos dialécticos perjudicará ese trabajo tuyo” (Benjamin; Scholem, 2011: 309). Ello nos permite comparar su interpretación con la de Bertolt Brecht, quien en sus *Diarios* (1980) define la obra de Benjamin como una filosofía marxista que recurre a la teología judía únicamente como un expresivo bagaje metafórico. Trascendiendo ambas interpretaciones, Adorno entendía que Benjamin buscaba integrar el marxismo y la teología judía como componentes

complementarios, sin intentar reducir el marxismo en teología ni el judaísmo mesiánico en materialismo histórico (Buck-Morss, 2001: 269). Ahora bien, cualquier recuperación de la teología por parte de Benjamin debe diferenciarse de una lectura en clave teocéntrica o providencial de la historia basada en la intervención de Dios en la misma. Al contrario, a diferencia de la teología positiva, que exalta la existencia y poder de Dios, Benjamin adopta una teología negativa que remite a una trascendencia que no puede ser representada o conocida, pero que siempre puede interrumpir inesperadamente en el curso de la historia, dotando así a los eventos de un significado político metafísico.

La eficacia del marxismo y la teología dependen de su mutua interdependencia. De no ser así la primera se convertiría en mero misticismo y la segunda, en positivismo (Buck-Morss, 2001: 275). Así, la recuperación de ambas tradiciones se define por la caracterización heterodoxa de las mismas, que enfatiza lo que para Benjamin tienen en común: su potencialidad crítica respecto a la concepción progresista de la historia que es clave en la crisis de su presente.

Partiendo del citado trasfondo, a la hora de cuestionar la historia de su presente, la crítica benjaminiana a la historia progresista se articula en una pluralidad de niveles que es preciso diferenciar de entrada. En primera instancia, cuando aludimos a “historia” es preciso distinguir entre la historia como relato (*historia rerum gestarum*) y la historia como conjunto de acontecimientos (*historia res gestae*). Ambas dimensiones que remiten al pasado y a su reconstrucción narrativa están íntimamente vinculadas entre sí. A su vez, dependen de la articulación de la temporalidad, que constituye el tercer nivel sobre el que deberemos profundizar. Así, en relación con la crítica benjaminiana a la historia que ha derivado en la catástrofe de su presente debemos distinguir entre el relato historiográfico que legitima la producción de víctimas - la historiografía historicista -, el curso de los acontecimientos que provoca dicha violencia - la historia como progreso - y la temporalidad lineal que a ambas subyace. De la misma forma, su propuesta involucra una escritura de la historia desde las voces de las víctimas, una aspiración a detener el progreso y una temporalidad mesiánica dependiente de la herencia teológica anteriormente desarrollada.

En relación con la primera de estas cuestiones, es preciso partir de su crítica a la historiografía historicista. Aquella aspiraba a establecer una narrativa objetiva y científica del pasado a través de la configuración de un relato histórico lineal que - supuestamente - se limita a reflejar los vínculos causales entre los hechos. Como plantea Benjamin “el historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre momentos diferentes de la historia. Mas ningún hecho es, en cuanto causa, justamente por eso ya histórico. Se ha convertido en tal, póstumamente” (Benjamin, 2012: 318).

Esta visión enfatiza la importancia de la neutralidad y la objetividad en la construcción del conocimiento histórico. Sin embargo, para Walter Benjamin, esta perspectiva histórica es insuficiente y problemática. Al fin y al cabo, asume una visión del pasado como algo fijo, ya dado. Por el contrario, Benjamin defiende que el pasado se redefine retrospectivamente - “póstumamente”- desde cada presente. Desde su punto de vista, todo historiador está comprometido con un agente histórico del presente desde el que se escribe. Y el historicista, pese a su pretendida asepsia, está vinculado con los vencedores, cuyo triunfo aspira a legitimar con su relato. Más específicamente, el historicista es miembro del “cortejo triunfal de los vencedores” que siempre empatiza con aquellos, soslayando el coste histórico a pagar por su triunfo: la producción de víctimas. Su crítica al historicismo revela la complicidad de esta perspectiva con las estructuras de poder existentes, que privilegian ciertas interpretaciones del pasado en detrimento de otras. En última instancia, el enfoque de Benjamin trata de considerar la historia como algo más que un mero relato de hechos pasados. De este modo, rechaza la visión estática

y homogénea del tiempo histórico promovida por el historicismo. “El historicismo nos plantea la imagen “eterna” del pasado, el materialista histórico nos muestra una experiencia única con éste” (Benjamin, 2012: 316). Mientras que este último tiende a presentar el pasado como una serie de eventos lineales, progresivos y predecibles, Benjamin nos insta a considerar la historia como un campo de fuerzas en constante cambio, donde múltiples voces y perspectivas compiten por la atención y la interpretación. En lugar de aceptar pasivamente la versión dominante del pasado, Benjamin propone buscar nuevas formas de entender y narrar la historia, reconociendo la importancia de dar voz a aquellos que han sido marginados o excluidos de las narrativas convencionales. El historiador historicista legitima el presente para olvidar su precio: las víctimas. Por ello, aquellas están en juego cuando se escribe la historia. Así lo plantea Benjamin: “El don de encender la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiógrafo que esté convencido de que ni los muertos están seguros ante el enemigo si éste vence. Y ese enemigo no ha dejado de vencer” (Benjamin, 2012: 308). Dicha vulnerabilidad de los muertos deriva de que el historicista articula un relato que promueve su olvido en aras de legitimar el curso de una historia que Benjamin interpretará desde el mito del progreso.

Tal y como interpreta Reyes Mate (2009: 211), Benjamin cuestiona la idealización y mitificación del progreso como un avance no solo en términos de habilidades y conocimientos, sino también en la esencia misma de la humanidad. Ello remite a una visión dogmática del progreso cuyas consecuencias son profundamente problemáticas tal y como lo refleja en la tesis XIII (Benjamin, 2012: 314). En primer lugar, confundir el avance técnico con el progreso moral y percibir el progreso como un proceso interminable e inevitable, equiparándolo a las leyes de la naturaleza. En segundo lugar, implica una visión de la humanidad como infinitamente perfectible, sugiriendo que dicho progreso es perpetuo e inacabable, lo que conduce a una visión de la historia conformista. Finalmente, el dogmatismo progresista se manifiesta en la creencia en un progreso imparable e irresistible, que barrerá con cualquier tradición o cultura que se interponga en su camino. Esta es, sin duda, la principal disfuncionalidad del progreso a la que apunta Benjamin: su avance siempre implica un “precio a pagar” que es dogmáticamente aceptado aun traduciéndose en la producción masiva de víctimas. Dentro del marco conceptual propuesto por Benjamin, el progreso histórico se convierte en una “locomotora de la historia” que avanza inexorablemente, a costa de dejar a su paso una estela de cadáveres. Este avance implacable está estrechamente ligado al relato historicista, que tiende a legitimar la producción de estas víctimas en aras de un supuesto desarrollo lineal de la humanidad. Benjamin critica esta visión, argumentando que detrás de cada paso hacia adelante en la historia hay víctimas que sufren las consecuencias de ser consideradas como meros “daños colaterales” en el camino hacia el progreso.

Para dar cuenta de la representación de esta dimensión del progreso y de su rol mítico y dogmático es preciso recuperar la tesis IX de El concepto de historia (Benjamin, 2012: 310). En este fragmento Walter Benjamin representa al Ángel de la historia como una figura devastada por una tormenta que lo arrastra desde el paraíso hacia el futuro, permitiéndole observar las sucesivas catástrofes en la historia sin poder intervenir o remediarlas. Esta tormenta es el progreso. En la elección de la palabra “tempestad” Benjamin posiblemente se inspira en el lenguaje bíblico, donde refiere las nociones de destrucción y catástrofe (Löwy, 2003: 107). Según esta herencia teológica, el progreso no implica una marcha inevitable hacia un mañana mejor, sino una distancia cada vez mayor respecto al paraíso perdido. Desde la lectura de Gandler, que el Ángel de la historia mire hacia atrás responde a la necesidad de recuperar la memoria de las víctimas, que es clave en la acción revolucionaria (Gandler, 2009: 43). Es precisamente a la tarea de recuperar la memoria de las víctimas a la que se dirige dicha figura que aspira a “detenerse,

despertar a los muertos y recomponer lo destruido” (Benjamin, 2012: 310). Así, adoptando la perspectiva de las víctimas podemos apreciar que no existe un progreso “automático” o “ininterrumpido”, ya que su única constante es la producción reiterada de víctimas. Ahora bien, para cuestionar de manera efectiva el progresismo es esencial abordar la raíz más profunda del concepto de progreso: el dogma de un tiempo uniforme y vacío.

Desde la perspectiva benjaminiana, la concepción de la historia desde la cual aquella progresa de forma continuada e inevitable es asumida con tal naturalidad porque, en última instancia, deriva de una particular concepción del tiempo que tratará de desmontar. Desde aquella, el tiempo se ha reducido a la suma de una unidad de medida precisa, al igual que la de un reloj, donde cada instante tiene un valor cualitativo semejante al resto. El tiempo histórico, sostiene, no puede ser homologado al tiempo mecánico de los relojes. Según Castilla Urbano (1991), podemos contrastar la temporalidad subyacente al historicismo y al progreso y aquella que reivindicará Benjamin. Por un lado, el tiempo del historicismo y del progreso es el cronológico caracterizado por su linealidad, homogeneidad que asume una separación tajante entre pasado, presente y futuro. El pretérito es prefigurado, por tanto, como algo lejano que sólo tiene un interés de anticuario. Por el contrario, la concepción de Benjamin asume una relación dialéctica entre los estratos temporales, permitiendo que el pasado se vuelva presente y se vincule al futuro. Benjamin concibe cada instante como una mónada histórica, capaz de reflejar la totalidad de un sistema temporal, vinculándose con un presente y un futuro en el que puede interferir (Castilla Urbano, 1991).

Así, la concepción de tiempo histórico en Walter Benjamin concibe al pasado como una entidad autónoma, distante de ser un punto estático a merced del conocimiento; más bien, posee una vitalidad propia, capaz de irrumpir en cada presente a través de un acto de rememoración. De ahí que el interés por el pasado no radica en su mera reconstrucción, sino en su capacidad de construirse activamente para incidir en el presente (Finkelde, 2007). Según la perspectiva de Benjamin, esta conexión entre pasado y presente se fundamenta en una visión de la temporalidad que él denomina como “plena”. Desde aquella, todo instante temporal no es similar ni homogéneo al resto - como los segundos que marcan las manecillas del reloj - sino la oportunidad de una novedad histórica a través de la cual el pasado interfiere en el presente. El tiempo no se identifica, por lo tanto, con la versión uniforme, lineal y carente de contenido propia del progreso. De hecho, la perspectiva de Benjamin habilita explicitar en qué medida dicho tiempo del reloj no es algo natural, sino que tiene mucho de construcción histórico-social. Como plantea Gandler: “El único instrumento que puede “medir” el tiempo son los relojes, que en realidad no hacen sino medir su propio ritmo autoproducido” (2009: 40). Precisamente por ello, cuestionar el progreso y el relato historicista requiere oponerse al tiempo del reloj. De ahí la famosa máxima de la tesis XV: “Aún en los días de la Revolución de Julio [...] ocurrió que, en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó a los relojes de las torres” (Benjamin, 2012: 315). Aquella práctica revolucionaria es la que evidencia que los vínculos entre pasado, presente y futuro son muy diferentes a los planteados por el tiempo lineal (Löwy, 2003: 316). Ahora bien, la revolución francesa se caracterizó también por la instauración de un nuevo calendario, lo que alude a una nueva prefiguración del tiempo como manifestación de una actividad revolucionaria (Reyes Mate, 2009: 241). Es precisamente aquella el epicentro de la propuesta benjaminiana para articular un concepto de historia alternativo al progresista.

Al tiempo de los relojes (homogéneo, vacío y lineal) Benjamin opone el tiempo de los calendarios (heterogéneo, pleno, no lineal). Además de medir el tiempo natural, a un calendario subyace una finalidad política en la configuración del tiempo, por lo que pone

sobre la mesa la posibilidad de intervenir en la temporalidad en aras de una práctica política. Este acto de interrumpir la lógica temporal establecida marca el comienzo no solo de un nuevo período, sino también de la posibilidad de una ruptura en el curso de la historia. Al fin y al cabo, en un calendario, al contrario que en un reloj, hay momentos que tienen un valor cualitativo especial y siempre existe un “año 0” que remite a un acontecimiento axial - que será rememorado - que marca el momento revolucionario donde se inicia un nuevo tiempo. Ahí reside la clave para interpretar su propuesta frente al historicismo y el progreso (Reyes Mate, 2009: 243).

Si el historicista era criticado por “empatizar con el vencedor”, el historiador materialista benjaminiano aspira a reactivar el pasado en el presente a través de la recuperación de las víctimas y derrotados de la historia. Por lo tanto, la totalidad del pasado carece de importancia, lo crucial es rescatar los momentos de derrota del pretérito para emplearlos como armas contra los vencedores. De este modo, la lectura benjaminiana del curso de la historia invierte la linealidad propia del progreso. El tiempo histórico no es simplemente una acumulación pasiva de eventos que tiende hacia el futuro, sino que está lleno de momentos potencialmente subversivos y explosivos capaces de desestabilizar el curso histórico (Löwy, 2003). Estos eventos cuya rememoración pretende a los derrotados y a sus anhelos no realizados son aquellos que aspiran a detener el curso del progreso desde una práctica revolucionaria. Ello nos remite a una nueva definición de la revolución que invierte la marxiana. Como plantea el propio Benjamin “Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizás sean las cosas de otra manera. Quizá consistan las revoluciones en el gesto [...] de tirar del freno de emergencia” (Benjamin en Mate, 2009: 307). Frenando la lógica del progreso, la esperanza revolucionaria sólo puede emerger de aquellos cuyas expectativas se han visto frustradas, lo que representa una oportunidad para la renovación y la acción hacia un futuro aún no agotado (Reyes Mate, 2009). De la misma forma, esta reactualización del pasado oprimido en el presente exige de una concepción del tiempo radicalmente diferente a la linealidad y homogeneidad del que caracteriza al progreso (Abadi, 2012).

Esta temporalidad que articula Benjamin es definida como “tiempo ahora” (*Jetztzeit*) que es la que hace posible la revolución en los términos explicados anteriormente. Para el “tiempo ahora” el hecho pasado no es un mero dato, sino un elemento que puede ser rescatado para la lucha revolucionaria con el fin de “hacer saltar el continuum de la historia” (Benjamin, 2012: 315). Este “tiempo ahora” se percibe como una herramienta militante que interrumpe la continuidad de la historia, poniendo fin al tiempo uniforme y vacío subyace al progreso (Castilla Urbano, 1991). Como se explica en la tesis XIV (Benjamin, 2012: 314), el concepto de “ahora” o “tiempo presente” se presenta como un elemento crucial, siendo, de este modo, un “material explosivo” que el materialismo histórico utiliza para iniciar la revolución.

Desde la perspectiva de Benjamin, estos momentos clave del pasado son aquellos que representan una pausa mesiánica en la corriente de los eventos. Se establece así un vínculo especial entre pasado y presente, encerrando en sí un “pacto secreto” entre el ayer y el hoy cargado de esperanza. Los momentos cruciales del pasado son como “fragmentos del tiempo mesiánico”, breves episodios de rebelión que irrumpen en la continuidad histórica y generan rupturas en el presente (Löwy, 2003: 161).

Acabamos de referir a una de las instancias teológicas recuperadas por Benjamin que, en este contexto, requiere de una explicitación: “el tiempo ahora” benjaminiano para ser efectivo y detener el curso del progreso, involucra la intervención de una figura mesiánica. Benjamin sostiene que la revolución posee una dimensión mesiánica, sin embargo, este mesianismo no implica una espera pasiva de una intervención divina para la salvación - tal y como Benjamin asocia a la tradición rabínica. De acuerdo con Scholem (2008), el

mesianismo judío se originó como una anticipación de cataclismos históricos que marcarían el comienzo de las revoluciones y tragedias que deberían suceder durante la transición del tiempo histórico presente a los tiempos mesiánicos venideros. Como recoge Carlos Blanco “en grandes obras de la literatura apocalíptica judía [...] todo se somete al designio inquebrantable de Dios” (2013: 135). Benjamin contrapone a esta concepción su aportación central: en lugar de esperar al Mesías, los seres humanos deben aspirar a provocar una interrupción en el curso del mundo, a través de una revolución social y política que retome la “débil fuerza mesiánica” del pasado (Zamora, 2008). Según Benjamin, solo una revolución cargada con un potencial mesiánico que traiga el pasado al presente tienen el poder de detener el implacable progreso, “sanar heridas, resucitar lo perdido y reparar lo dañado”. De este modo, los momentos extraídos de la historia de las víctimas y oprimidos tienen un potencial revolucionario y mesiánico en el presente, permitiendo que el pasado oprimido se manifieste y se convierta en un catalizador de cambio. Como manifiesta: “cada instante es la puerta por la que el Mesía podía penetrar” (Benjamin, 2012: 318). Las luchas están motivadas por la memoria viva y concreta de los antepasados oprimidos -con los que se establece un pacto y a los cuales redimir- antes que por la idea o deuda abstracta de las generaciones aún no nacidas o por una idea utópica de sociedad sin clases (Löwy, 2003). De esta manera, la revolución no se concibe como una proyección hacia el futuro, sino como una apropiación en el presente de los momentos de injusticia pasada, inspirándose en las constelaciones que han marcado puntos de inflexión en la historia (Castilla Urbano, 1991).

En definitiva, Benjamin recurre a la teología como una invitación a explorar las profundidades de la experiencia histórica y a confrontar lo que suele quedar relegado y marginado por las lecturas progresistas de su tiempo. Desde nuestra perspectiva, aquello que motiva su adopción de elementos teológicos a través de una temporalidad mesiánica está vinculado a su necesidad de construir una visión de la historia que se haga eco de las voces de las víctimas. Aquello que interesa a Benjamin de la teología es su potencialidad de tratar a los muertos como si estuvieran vivos, al pasado como si estuviera presente, ya que esa es la clave para detener un curso histórico cuyo hilo conductor es la violencia contra los derrotados. El objetivo no es, por tanto, ni afirmar la teología ni negarla, sino recuperarla para hacer posible un cambio revolucionario. Así, su propuesta constituye un llamado a encontrar la esperanza en lo que muchos consideran insignificante o desagradable, en lo humilde, humillado, marginado, oprimido y explotado. Es decir, en aquello que pueda revelar una fuerza revolucionaria emergente de entre las ruinas del pasado. Así, hallamos su reclamo de “organizar el pesimismo” como una herramienta para criticar el presente, cuestionar las injusticias sociales, la desigualdad, etc., y mostrar que la estructura social actual no solo no es la única posible, sino que se ha construido sobre la base de la producción sistemática de víctimas que han sido condenadas al olvido y de cuya rememoración depende la transformación de la historia.

4. Conclusión: las voces de las víctimas y la memoria histórica en Zambrano y Benjamin

En las páginas que preceden a este epígrafe hemos desentrañado las ideas de María Zambrano y Walter Benjamin en torno a su lectura crítica de la historia de Occidente que no oculta su trasfondo teológico. Todas las semejanzas que podamos encontrar entre sus aproximaciones no sirven de óbice para soslayar sus profundas diferencias. Su contexto nacional, su formación filosófica, las fuentes e influencias que adoptan, etc., son lo suficientemente dispares como para ser prudentes a la hora de trazar analogías entre dos obras cuya complejidad no hemos podido abarcar en su totalidad. A pesar de ello, a lo

largo de nuestro estudio sobre parte de su obra hemos encontrado puntos de encuentro significativos en sus reflexiones.³

A partir de los dos capítulos anteriormente desarrollados, concluiremos este trabajo señalando tres aspectos cruciales en los que se revela la convergencia entre la lectura crítica de ambos autores. Cada uno de estos aspectos se corresponderá con los núcleos temáticos a través de los cuales hemos abordado su pensamiento.

A lo largo de estas páginas hemos indagado diversos puntos de análisis. Uno de ellos apunta a que tanto Zambrano como Benjamin recuperan y hacen uso de la teología. Por un lado, la recuperación de elementos teológicos por parte de Zambrano puede interpretarse en clave gnóstica. Benjamin, por su parte, recupera y reelabora la teología negativa judía. Dada su dispar origen, resulta evidente que se trata de dos concepciones y reelaboraciones diferentes. No obstante, tenemos que reseñar la siguiente semejanza: en ambos casos la teología supone un espacio de otredad frente a la modernidad occidental, como un lugar que trasciende su lógica.

La teología, para Zambrano y Benjamin, es la que habilita una lectura crítica a la racionalidad instrumental y al progreso lineal propios de la modernidad. Por un lado, en Zambrano es la perspectiva teológica de su intrahistoria la que le permite ver la historia moderna como sacrificial. Por el otro, en Benjamin la teología actúa como un anclaje para el materialismo histórico, avivando la fuerza que él contiene pero que sin ella no puede sacar a la luz. Es en este espacio más allá de la modernidad donde encuentran su inspiración para desafiar las narrativas progresistas de su tiempo. De la misma manera, las influencias teológicas de ambos autores los llevan a contemplar una historia anterior a la modernidad, caracterizada por un paraíso perdido o una ciudad imposible. Como señala David Soto (2010), Zambrano coincide con Benjamin en esta visión, donde la ciudad imposible actúa como una dualidad entre nostalgia y esperanza. Se convierte en un anhelo de retorno al paraíso perdido. Esta concepción del paraíso originario se encuentra arraigada en las obras de ambos autores. Zambrano recurre a Agustín y la noción de la “Ciudad de Dios”, concebida como irrealizable en la tierra, mientras que Benjamin alude al *Angelus novus* siendo expulsado del paraíso en su tesis IX. Esta referencia teológica no solo alimenta su crítica a la modernidad, sino que también abre nuevas posibilidades de comprensión del mundo y la historia, desafiando las narrativas hegemónicas del progreso y la racionalidad. La relevancia de este aspecto radica en que tanto Zambrano como Benjamin se sitúan en una posición crítica frente a la modernidad, buscando alternativas a la visión progresista y racionalista. Al recuperar y reinterpretar la teología, no solo están reconociendo la importancia de lo sagrado en la experiencia humana, sino que también están estableciendo un contrapunto a la lógica secularizada y materialista que dominaba el pensamiento occidental. En este sentido, la teología actúa

³ Para ello debemos mencionar las contribuciones de diferentes autores contemporáneos que han resaltado ciertos puntos de convergencia o vínculos que los asemejan. Jesús Moreno identifica a ambos como representantes de una crítica a la Ilustración que apunta a otra Ilustración emancipada de los peligros de la razón moderna (2004). Nogués Gálvez señala que Simone Weil y María Zambrano presentan múltiples convergencias con autores como Walter Benjamin y Theodor Adorno en los siguientes aspectos: “el rechazo de la aspiración a un sistema filosófico global, sin fisuras, la revalorización de los elementos marginales de la historia [y] la comprensión del dolor como vía de conocimiento de la alteridad” (Nogués Gálvez, 1998: 95). Sánchez Gey establece un particular vínculo entre las perspectivas de María Zambrano con las de Benjamin. Mientras Benjamin propone que una cultura arraigada en el corazón humano pueda poner fin a la violencia, Zambrano defiende una suerte de narrativa histórica basada en el amor como la fuerza redentora que puede salvar a la humanidad (Sánchez-Gey Venegas, 2018: 61). Por su parte, David Soto (2010) señala que Zambrano y Benjamin tratan de desvelar el origen de la violencia en Europa y el dominio que la historia ejerce sobre nosotros, con el fin de destacar la solidaridad con el sufrimiento pasado de la humanidad y abogar por una nueva forma de entendimiento y acción política.

como un espacio de resistencia y subversión, donde se cuestionan las narrativas hegemónicas y se abren nuevas posibilidades de comprensión del mundo y la historia.

Este desplazamiento hacia los márgenes de la historia se presenta como una característica compartida por las propias biografías Zambrano y Benjamin. Ambos se ven arrojados a un espacio donde el tiempo parece detenerse, donde la linealidad histórica pierde su fuerza. Para Zambrano, el exilio se convierte en un estado de suspensión temporal, donde el pasado, el presente y el futuro se entrelazan en una experiencia de desarraigo y ausencia. De manera similar, la historia progresista ha expulsado a Benjamin de sus diferentes espacios y tiempos, al forzarlo primero al exilio y luego al suicidio.

Así, podemos conectar con la segunda de las analogías que pretendemos trazar: tanto Zambrano como Benjamin cuestionan la noción de progreso lineal en la historia, señalando sus aspectos sacrificiales y el riesgo de olvidar el pasado. Comparten la crítica al relato lineal del progreso. Así como critican la lógica que invita a consumir el presente, olvidar el pasado y avanzar hacia el futuro, perpetuando de este modo la lógica sacrificial o cortejo triunfal. En definitiva, la producción de víctimas. En Zambrano la historia moderna se identifica con la producción de víctimas para deificar al nuevo ídolo. En Benjamin, aunque la lógica sacrificial no es tan explícita, su comprensión del progreso implica la necesidad de consumir víctimas en aras del futuro. Para ambos, el progreso histórico avanza de forma ininterrumpida, consumiendo el pasado por un presente que aspira a proyectarse hacia el futuro. Así, ambos autores cuestionan los discursos que han legitimado este progreso. En el caso de Zambrano, critica la filosofía moderna que deifica al hombre y legitima la producción de víctimas en nombre del avance humano. Por su parte, Benjamin dirige su crítica hacia el historicismo, que presenta un relato que legitima el avance de la historia, ignorando las tragedias y las víctimas que deja a su paso. En este sentido, tanto Zambrano como Benjamin desafían las narrativas hegemónicas del progreso, abriendo paso a una comprensión más compleja y crítica de la historia y el tiempo.

En tercera instancia, como contrapartida al progreso, ambos autores presentan una defensa de un tiempo discontinuo, una concepción alternativa al tiempo histórico, arraigada en referencias teológicas, que aspira a interrumpir el curso lineal de la historia. En lugar de aceptar pasivamente el relato del progreso, invitan a reconsiderar la historia desde la perspectiva de las víctimas y a reconocer la importancia de dar voz a aquellos que han sido marginados o excluidos de las narrativas convencionales. Ambos conciben el tiempo como una herramienta para confrontar la historia establecida y rescatar las experiencias marginadas. En el caso de Zambrano y Benjamin su crítica al rol sacrificial de la historia moderna tiene su contraparte en la reivindicación de las voces de las víctimas - silenciadas desde aquella - como principio básico para detener la espiral del progreso. Es decir, comparten una crítica al concepto de progreso lineal en la historia y destacan la importancia de recordar y rescatar las experiencias de las víctimas y derrotados. Ambos coinciden en la necesidad de confrontar la historia establecida y rescatar las experiencias marginadas de las víctimas y los derrotados. Mientras en Zambrano la necesidad de escuchar y atender a los muertos se convierte en la reivindicación de un espacio allende la polis, en Benjamin representar el pasado desde “el precio del progreso” constituye la base para tirar del freno de emergencia que inicia la revolución. Esta doble tentativa de recuperar las voces de las víctimas se traduce en las figuras de origen mítico a la que ambos han recurrido en sus lecturas. Precisamente desde aquellas podemos establecer un paralelismo entre Antígona y el Ángelus Novus benjaminiano (Gómez Toré, 2020: 220-221). En esta analogía, Antígona se presenta como una figura que abandona la polis para cuidar de los muertos en una atención del pasado que podemos comparar al Ángel de la historia que observa los desastres

acumulados por el curso de la historia. Tanto Antígona como el Ángelus Novus representan una resistencia al olvido y una conexión con el pasado, una insistencia en recordar y honrar a los que han sido sacrificados y marginados por el curso de la historia. Sin embargo, esta mirada hacia atrás y este cuidado por los muertos tienen que resistir a las tentativas de condenarlos al olvido. Creonte, al igual que el progreso implacable representado por el viento que impulsa al Ángelus Novus, quiere dejar atrás a los muertos y avanzar hacia adelante sin ser perturbado por los fantasmas del pasado. Creonte se presenta como un personaje que cree firmemente en su propia verdad y en el orden establecido, negándose a reconocer otras perspectivas o verdades alternativas. Esta confrontación entre Antígona y Creonte, entre el cuidado por los muertos y la obediencia al orden establecido, refleja la tensión fundamental entre la memoria y el olvido. Este conflicto admite comparaciones con aquel que subyace a la rememoración benjaminiana. De la misma manera en que Zambrano utiliza la figura de Antígona para criticar la lógica sacrificial y la opresión política, Benjamin emplea al Ángelus Novus para cuestionar el progreso lineal y la violencia inherente al curso de la historia a través de la representación de esta, no como un camino hacia un futuro mejor, sino como la reproducción de una catástrofe. En última instancia, tanto Zambrano como Benjamin nos invitan a reflexionar sobre la importancia de recordar y honrar a las víctimas de la historia, a resistir la lógica del progreso y a cuestionar el poder establecido en aras de una justicia más profunda y una memoria más auténtica. En esta convergencia entre Antígona y el Ángelus Novus, encontramos una invitación a mirar hacia atrás, a cuidar de los muertos y a confrontar el presente con una conciencia plena de su pasado, de las injusticias con base en las cuales se ha construido y sus implicaciones. En un mundo marcado por conflictos persistentes y sufrimiento humano que siguen produciendo masivamente víctimas, estas perspectivas filosóficas ofrecen un recordatorio poderoso de nuestra responsabilidad moral de recordar y honrar a aquellos que han sido sacrificados en el altar de la historia.

Referencias

- Abadi, F. (2012). "Pasado inconcluso y pasado primitivo en la obra tardía de Walter Benjamin", en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (57), 51-65.
- Benjamin, W. (2012). "Sobre el concepto de historia", en *Obras completas. Libro I/ Vol 2*. Abada editores, 301-315.
- Benjamin, W. y Scholem, Ge. (2011). *Correspondencia. 1933-1940*. Trotta.
- Brech, B. (1980). *Diarios*. Crítica.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. La balsa de la medusa.
- Bundgaard, A. (2000). *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Trotta.
- Bundgaard, A. (2017). *Un compromiso apasionado*, Trotta.
- Castilla Urbano, F. (1991). "Walter Benjamin: Una filosofía de la historia entre la política y la religión", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. VIII, 453-471.
- Cerezo, P. (2022). "Tragedia civil y metamorfosis de la razón en María Zambrano", en *Endoxa: Series filosóficas*, 49, 21-52. <https://doi.org/10.5944/endoxa.49.2022.33324>
- Gómez Toré, J. (2020). *María Zambrano: el centro oscuro de la llama*. Ciudad Nueva.
- Grandler, S. (2009). *Fragments de Frankfurt: ensayos sobre la teoría crítica*. Siglo XXI.
- Löwy, M. (2003). *Aviso de incendio*. FCE.
- Montes Sampedro, M. (2017). *María Zambrano: la Antígona española del siglo XX*. Endymion.

- Moreno Sanz, J. (2004). "Introducción: el lamento de Eurídice", en *María Zambrano. Antología: la razón en la sombra*. Siruela, 11-48.
- Nogues Gálvez, J. (1998). "María Zambrano y Simone Weil: un modo diferente de pensar la tradición filosófica", en Revilla, Carmen (ed)., *Claves de la razón poética. María Zambrano*. Trotta, 91-98.
- Ortega y Gasset, O. (2014). *Meditaciones del Quijote*. Editorial Revista de Occidente.
- Pérez Baquero, R. (2023). "Antígona entre los vivos y los muertos: exilios y espectros en María Zambrano", *Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía*, 2 (57), 119-132. <https://doi.org/10.32735/S0718-22012023000573280>
- Pérez Baquero, R. (2024a). *Exilio y melancolía. Utopías frustradas en la filosofía del destierro republicano español*, Editorial Universidad de Granada.
- Pérez Baquero, R. (2024b). "La guerra civil española y el exilio como "acontecimientos metafísicos". EL trauma estructural en la obra de María Zambrano", *Revista de Filosofía, Avance en línea*, 1-16. <https://doi.org/10.5209/resf.90379>
- Sánchez-Gey Venegas, J. (2014), "Esperanza y agonía de Europa: María Zambrano", e Sánchez Cuervo, A.; Sánchez A. & Sánchez D. (eds.). *María Zambrano: Pensamiento y exilio*. Biblioteca Nueva, 283-304.
- Sánchez-Gey Venegas, J. (2018), "Algunas anotaciones al pensamiento teológico de María Zambrano", en *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*. 73 (278).
- Savignano, A. (2005). *María Zambrano: la razón poética*. Comares.
- Scholem, G. (2008). *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Trotta.
- Soto, D. (2010). "Historia y violencia: Walter Benjamin y María Zambrano", *Thétama. Revista de Filosofía*, 43, 417-434.
- Unamuno, M. (2017). *En torno al casticismo*. Alianza editorial.
- Villacañas, J. L. (2022). "El hombre y lo divino, el contexto de un libro" en Estrella, A.; Gutiérrez, R. (eds.), *Entre textos y contextos*. Guillermo Escolar, 163-180.
- Zambrano, M. (2009). *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra.
- Zambrano, M. (2011). *Obras completas III*. Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2014). *Obras completas VI. Escritos autobiográficos*. Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2015). *Obras completas I. Libros (1930-1939)*, Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2016). *Obras completas II. Libros (1940-1950)*, Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2019). *Obras completas IV. Tomo 2. Libros (1977-1990)*, Galaxia Gutenberg.
- Zamora, J. (2008). "Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin", en Amengual, Gabriel; Mateu, Cabot y Vermal, Juan (eds.), *Ruptura de la Tradición*. Trotta, 83-138.