

Hannah Arendt y María Zambrano:
raíces históricas de la esperanza en una época de crisis

Enric Luján Carbonell
Universitat de Barcelona (UB)
elujan@ub.edu

Doctor en Derecho y Ciencia Política (Universitat de Barcelona) y Premio Luis Díez del Corral 2025 (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales). Miembro del Seminari María Zambrano (Universitat de Barcelona).

Resumen: Tanto Hannah Arendt como María Zambrano coinciden a la hora de denunciar el problema del desarraigo humano en la época moderna y contemporánea. Similarmente, en su búsqueda de respuestas para hacer frente a la crisis del siglo XX, estas autoras también acuden a las mismas experiencias históricas del pasado para extraer de ellas un horizonte de esperanza. No obstante, esta similitud en el diagnóstico de la crisis de la sociedad occidental y su vuelta sobre el pasado no implica que tengan opiniones necesariamente equivalentes en cuanto a su consideración de la Antigüedad griega, la Edad Media y el Renacimiento. Esta investigación las analiza y compara en un intento de arrojar luz sobre un debate filosófico-político cargado de matices, que combina afinidades y discrepancias.

Palabras clave: Hannah Arendt, María Zambrano, crisis, desarraigo.

1. Introducción

Hannah Arendt y María Zambrano, dos de las grandes filósofas del siglo XX europeo, pertenecen a la misma generación de intelectuales cuya juventud queda truncada por el estallido de la Guerra Civil (1936-1939) y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Estas circunstancias histórico-vitales fuerzan a que, en el plano filosófico-político, ambas deban hacer frente a una honda crisis cultural y ofrecer soluciones para un Occidente al que consideran sumergido en la alienación y el conformismo social.

La presente investigación se divide en dos grandes apartados. En el primero se analizan los respectivos diagnósticos acerca de la crisis europea, en los que cabe apreciar un examen muy similar emitido por dos autoras que, a pesar de esta coincidencia, nunca llegaron a tener contacto entre ellas. La elaboración de este primer bloque, que introduce la crítica filosófica general que ambas manejan, es imprescindible para poder luego desarrollar el segundo, que examina el distinto tratamiento y consideración que, en su búsqueda de un horizonte de esperanza, dispensan a la Antigüedad griega, a la Edad

Media y al Renacimiento. La idea que Arendt y Zambrano manejan de estas tres etapas históricas, determinantes en la construcción de la Europa moderna y contemporánea, demuestra que su coincidencia en el diagnóstico de la crisis del siglo XX es, en realidad, el resultado accidental al que ambas llegan desde planteamientos ideológicos sorprendentemente alejados entre ellos.

2. La crisis de Occidente

En su introducción a *La condición humana* (1958), escrita en paralelo y casi como reacción filosófica al lanzamiento del satélite soviético Sputnik 1 en octubre de 1957, Arendt emplea un tono melancólico en el que se pregunta si el proceso de secularización, que comienza con el gradual alejamiento y ruptura con “un dios que era el Padre de los hombres en el cielo”, debe terminar necesariamente con “un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento” (1958/2005: 30), un rechazo que, para ella, resulta reconocible en este primer gran hito de la carrera espacial en ciernes. Para la autora, el horizonte emancipatorio auspiciado por la técnica moderna, que tiende a hacer posible tanto el “escapar de la prisión de la Tierra” como el “crear vida en el tubo de ensayo”, revela un fondo transhumanista subyacente que aspira a “escapar de la condición humana” (Arendt, 1958/2005: 30) en cuanto tal.

Arendt denuncia, en el despegue de la carrera espacial mundial, una radical “alienación de la Tierra”, que retrotrae a un ideal científico-técnico ensoberbecido que quiere “reducir a símbolos matemáticos los movimientos y datos de la sensación terrena” (1958/2005: 290, 291). De acuerdo con su lectura, no hay contradicción, sino continuidad, entre el proceso de secularización y modernización y el horizonte transhumanista, lo que no obsta para que siga expresando su lamento porque la Tierra y el cuerpo humano se vean desacralizados y transformados en prisiones terrenales de las que se conmina a escapar mediante el cohete espacial o la ingeniería genética.

Una década después, en 1969, Zambrano reacciona de manera parecida a Arendt a las noticias sobre el alunizaje del Apolo 11, considerada la gran respuesta estadounidense a la conquista soviética del cosmos. En su correspondencia con Elena Croce de ese año le transmite su sensación de haber estado asistiendo a “una gigantesca función de circo”, así como su “grande temor de que en la pobre Luna vayan a encontrar algo de valor comercial” (Zambrano, 1969/2020: 141). Zambrano, que considera que la Luna “no era la frontera a franquear”, aprovecha también para cargar, en el mismo párrafo, contra la “civilización socialista, nacida de la promesa de que la Tierra deje de ser el valle de lágrimas. –¿Cómo conocería Marx la “Salve Regina”?– (1969/2020: 142), que recuerda mucho a la anterior censura de Arendt a la tentativa racionalista de querer eludirse de la condición terrenal tras haberse emancipado de lo religioso¹, representado, en este caso, en el *Salve Regina* católico.

¹ Ya en *Horizonte del liberalismo* (1930), su primer libro, Zambrano critica que los racionalistas hayan abanderado un proyecto consistente en “deja[r] a Dios cesante” y que proclama al humano como “rey de la vida” (1930/2015: 84) en su lugar. En lo referente a su crítica del socialismo, el mismo libro condensa lo

Esta preocupación por la alienación humana respecto de la Tierra no surge repentinamente en Zambrano. Por el contrario, es uno de los grandes temas que atraviesan sus escritos de juventud, fechados en los primeros años 30, los cuales se encuentran impregnados de un evidente nietzscheanismo. En “Nostalgia de la tierra” (1933), la autora acusa al cartesianismo del aprisionamiento del sujeto en un “mundo desrealizado, convertido en sensación, representación o imagen, dentro de un mundo que era trozo de mi conciencia. Y así, el ser que la Tierra era se había convertido simplemente en materia” (Zambrano, 1933/2019: 171). Filosóficamente, transformar conceptualmente a la Tierra en *res extensa* representa el paso anterior necesario para reducirla a la condición de materia abstracta, inerte y manipulable, “almacén de existencias” (Heidegger, 1953/1997: 131) en el sentido heideggeriano, cuyos misterios aguardan a ser descubiertos y ordenados por el sujeto racional dotado de un conocimiento científico-técnico.

El efecto inesperado que deriva de este abstraccionismo es el desarraigo humano, que es una cuestión determinante en el diagnóstico que realizan ambas autoras.

Arendt lo relaciona con la adopción, en la Edad Moderna, del punto de Arquímedes como perspectiva desde la cual el racionalismo moderno examina, comprende y modela las sociedades humanas, esto es, la perspectiva propia de un observador exterior, una suerte de alienígena ubicado en “un punto del universo suficientemente alejado y ventajoso” que le proporciona la poderosa facultad de analizar la vida social en términos de “procesos” (1958/2005: 339) no muy distintos a los que se dan en los termiteros, los hormigueros o las colmenas. La principal consecuencia de este extrañamiento es el desarraigo, sentimiento singularmente moderno y contemporáneo según el cual “vivimos en esta sociedad como si estuviéramos tan lejanos de nuestra propia existencia humana” que esta se aparece “demasiado lejos de nosotros como para experimentar[la]” (Arendt, 1958/2005: 340) directamente.

Exactamente igual que Arendt en esto, Zambrano critica lo que juzga como tentativas soberbias (a la par que infructuosas) del racionalismo por dar “saltos ilusorios sobre la tierra para volver a caer sobre ella pesadamente, sombríamente –los ángeles caídos² sufren el castigo de la elefantiasis” (1933/2019: 174). El intento, en su caso indistintamente antiguo o moderno³, por emancipar al humano de su condición terrestre,

esencial de un rechazo que se fundamenta en su consideración como última y más radical expresión de un racionalismo abstracto a la par que soberbio y violento, que aspira a someter la vida a sus esquemas (Luján y Baqués, 2023: 218). Según la joven Zambrano, el comunismo aspira a instaurar una vida “concebida por un cerebro humano, una vida racional, racionalizada. Lejos de ser entrega a lo espontáneo, es afán de dominio sobre ello. (...) Hay horror a lo imprevisto. Se persigue toda posible espontaneidad –heterodoxia– hasta el detalle, hasta la obsesión. El comunismo ruso ama tanto la vida que, en ansia erótica, quiere apoderarse de ella y detenerla” (1930/2015: 61).

² Esta referencia a la soberbia del ángel caído, que Zambrano relaciona con la cultura racionalista, evidencia una lectura indudablemente crítica del mundo que deriva del Renacimiento, tal y como escribe en un sentido idéntico Emil Cioran, amigo personal de la autora durante su estancia en París, en el cual el demonio, “lejos de ser un usurpador, [pasa a ser] nuestro maestro, soberano legítimo que estaría por encima del Altísimo si el universo estuviese reducido al hombre. Tengamos, pues, el valor de reconocer de quién dependemos” (1960/2023: 113).

³ En la lectura de Zambrano, el Renacimiento, como concepción de la vida que prolifera y se extiende a partir del siglo XV, no representa una novedad histórica, sino que, por el contrario, se interpreta como un retorno al racionalismo griego precristiano, cultura que juzga caracterizada por su “paganía”, “crueldad” y “displicente aristocracia”, en la que “[e]l pobre sentimiento está comprimido entre el intelecto y la sensación. ¡Como en los días de Grecia, como en el siglo XVIII! ¿Y el cristianismo?” (1930/2015: 97).

sume en el desarraigo al “pobre hombre nuestro, el pobre hombre de carne, resulta que nos hemos suicidado en esta vida” (Zambrano, 1930/2015: 87), colonizada por una cultura abstraccionista que, en el terreno social, se traduce en el paisaje de “un mundo diabólico de cuerpos sin raíces, de hombres sin tierra. Espacio inhóspito, inhabilitado, deshumanizado” (Zambrano, 1933/2019: 174).

3. Aplacar el desarraigo

El diagnóstico de Arendt y Zambrano respecto de la crisis del siglo XX es, como se ha tenido oportunidad de demostrar en el primer apartado, altamente similar. Adicionalmente, a ambas les preocupa el auge del conformismo social y el gregarismo que atribuyen a la moderna sociedad de masas, tendencias que Arendt contrapone a

[l]os griegos, cuya ciudad-estado era el cuerpo político más individualista y menos acorde de los conocidos por nosotros (...). Un gran número de personas, apiñadas, desarrolla una inclinación irresistible hacia el despotismo, sea el de una persona o de una mayoría. (Arendt, 1958/2005: 65-66)

La autora ve en las grandes agregaciones humanas una especial propensión a adoptar formas despóticas, tiránicas o, utilizando una nomenclatura más propia, totalitarias, en las cuales el orden social hostiga hasta devorar a sus huéspedes incómodos⁴.

En relación con esta última cuestión, también la joven Zambrano deja constancia de una honda preocupación porque las masas se apoderen de la esfera deliberativa e impongan sus preferencias sobre la totalidad del cuerpo social. Como respuesta a su ofensiva, llega a coquetear, en un escrito privado de la etapa de entreguerras, con la tesis aristocratista de acuerdo con la cual “los derechos del hombre y del ciudadano” deban ser solamente concedidos “a los hombres libres, es decir, a los capaces de sentirse libres no sólo frente al Estado” como medida para combatir la “onda de bellaquería que nos ahoga” a los europeos tras implementar en nuestras sociedades el régimen de sufragio universal, en el que ella aprecia que “la Nación se pierde en la suma de voluntades de una mayoría tornadiza” (Zambrano, ca. 1926-1930: 26, 38). *Horizonte del liberalismo* (1930) persiste en este escepticismo respecto de una política puesta en las manos de las masas al incidir en el patetismo que le suscita a su autora la preponderancia de estas en el proyecto revolucionario ruso, en el cual “unos cuantos intelectuales” han tenido que aceptar degradarse progresivamente hasta terminar convertidos en “órgano de la masa” como “única manera de que la masa les perdone su intelectualidad” (Zambrano, 1930/2015: 96).

Revisar, en este sentido, el apartado 3.3. del presente trabajo. Para una explicación pormenorizada, consultar el tema “Liberalismo” del capítulo IV de la tesis doctoral del autor (Luján, 2025: 174-200).

⁴ Esta lectura de Arendt también resulta coincidente con el diagnóstico sociológico de José Ortega y Gasset en su célebre obra *La rebelión de las masas* (1930), que alerta de la constitución de un despotismo de nuevo cuño en las sociedades europeas: “[e]n casi todos [los países], una masa homogénea pesa sobre el Poder público y aplasta, aniquila todo grupo opositor. La masa (...) no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella” (1930/1966: 192).

¿Cómo refrenar, entonces, la tendencia al desarraigo y la dictadura totalitaria de las grandes masas? Tanto Arendt como Zambrano echan la vista hacia atrás, al pasado histórico, en su búsqueda de respuestas a una coyuntura de crisis de civilización, que aparece como uno de los axiomas de la mentalidad de entreguerras. La alemana ve, en lo que acepta como un escenario de “desaparición de la metafísica y de la filosofía”, la posibilidad, hasta entonces inédita, de “contemplar el pasado con ojos nuevos, sin la carga y la guía de tradición alguna”, dado que lo que esta época positivista califica de “falacias metafísicas”, sobre las cuales se especulaba en el pasado, “contienen las únicas pistas que poseemos sobre qué significa pensar para quienes se consagran a ello” (Arendt, 1978/2002: 39). El pasado, liberado de la carga que le ha impuesto históricamente la tradición, se puede convertir entonces en una valiosa fuente de reflexiones y experiencias que rescatar para salir de la crisis del siglo XX europeo.

Parecidamente, Zambrano, escribiendo en este caso como portavoz de la generación española de 1930, se congratula de que la juventud revolucionaria a la que ella misma pertenece haya sido “purificad[a], abriendo un paréntesis; han tenido el valor de comunicarnos con la podrida tradición y crear unas circunstancias impelentes de una nueva política” (1928d: 3). Conviene precisar que el aislamiento que celebra no es, empero, de la tradición en cuanto herencia, sino de la incapacidad conservadora de mantenerla como un “proceso vivo” y no como un “ídolo” que se yergue estático y amenaza con “c[errar] todo paso hacia el porvenir” (Zambrano, 1938/2015: 222).

El pasado interpelado y en el que se aprecia un potencial salvador lo rastrean ambas en la Antigüedad griega, la Edad Media y el Renacimiento. No obstante, las impresiones y remedios que extraen de estas etapas se encuentran radicalmente alejados, disparidad en el examen que sugiere grandes discrepancias doctrinales de fondo que la similitud del diagnóstico general contribuye a disimular y hace que proyecte un efecto óptico engañoso acerca del grado de proximidad ideológica real entre Arendt y Zambrano. Es el momento de analizar y comparar su tratamiento de estas tres etapas.

3.1. *Antigüedad griega*

Arendt maneja una imagen eminentemente positiva de la Grecia clásica, de la cual rescata su vibrante esfera pública y la centralidad que ocupa en ella el *logos* agonista que, a través del discurso, da forma a la organización política griega. La autora recurre al faro de la Antigüedad para que ilumine, por contraste, las carencias que observa en una sociedad occidental conformista saturada de “comportamiento cotidiano” y “tendencias automáticas”, en la que quienes permanecen al margen de la norma social establecida y, en consecuencia, son capaces de llevar a cabo “hechos no corrientes”, son etiquetados como “asociales o anormales” (Arendt, 1958/2005: 65). Olga Amaris, en su trabajo comparativo sobre Arendt y Zambrano, también hace referencia a esta denuncia de la primera, que la lleva al enfrentamiento con “una sociedad abocada irremisiblemente a convertirse en una mera nación de consumidores, de individuos egocéntricos sin interés alguno por el terreno público y alejados de la figura idealizada del ciudadano comprometido” (2021: 82).

Como alternativa al declive y homeostasis de la esfera comunitaria de su propio contexto, Arendt se interesa por recuperar la dimensión activa de la vida política griega, un proyecto que es denotativo de una concepción republicana que tiene voluntad de romper, mediante la confrontación agonista en el debate público, con la general tendencia al conformismo social. En su análisis, el ideal griego de la convivencia en la *polis* es interpretado como una construcción racional aparte, porque esta “no nace automáticamente del hecho de la convivencia” (Arendt, 1963/1988: 19), a diferencia de lo que sucede en agrupaciones privadas como lo es la familia, en la que los antiguos juzgan que “el hombre existía (...) no como verdadero ser humano, sino únicamente como espécimen del animal de la especie humana”, lectura que explica el “tremendo desprecio sentido en la antigüedad por lo privado” (Arendt, 1958/2005: 68).

Frente a las relaciones opresivas que imperan en los mundos privados de cada uno, el *zoon politikón* de Aristóteles, *homo politicus* sin compromisos que deriven de los lazos de sangre y habitante, junto a sus semejantes, del ágora, “no sólo no guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar” (Arendt, 1958/2005: 54). En ella puede cultivar la palabra y el discurso como medios prioritarios para interpelar y persuadir al resto de ciudadanos, dado que “[s]er político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia” (Arendt, 1958/2005: 53). En el ideal aristotélico, que Arendt rescata para su intento de renovar un Occidente agotado, el *logos* agonista, la razón dialéctica, aparece como fundamento sobre el que descansa la convivencia democrática y un seguro frente a las tiranías, caracterizadas todas ellas por “el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados” (Arendt, 1958/2005: 243).

La lectura de Zambrano es, por el contrario, eminentemente crítica con el legado cultural griego, al que acusa de ser el responsable primero del desarraigo moderno y contemporáneo. Basta con citar la siguiente respuesta suya en una poco conocida entrevista de enero de 1932 para observar este escepticismo respecto de la fuente griega: “[h]ay personas y épocas ciegas para el amor, y esta que vivimos es una. Su ceguera es casi tanta como la griega” (Zambrano, 1932: 7). La joven autora enlaza su propia época con la antigua Grecia tras achacarle una misma falta de amor. La centralidad del *logos* en detrimento del amor lo juzga como el error fundamental alrededor del cual han sido desarrollados la razón griega (precristiana) y el racionalismo moderno (anticristiano), que representa un regreso a la primera⁵. El alegato final de *Horizonte del liberalismo*, su primer libro, resulta sumamente iluminador a este respecto:

Y es que cuando el mundo está en crisis y el horizonte que la inteligencia otea aparece ennegrecido de inminentes peligros; cuando la razón estéril se retira, reseca de luchar sin resultado, y la sensibilidad quebrada sólo recoge el fragmento, el detalle, nos queda sólo una vía de esperanza: el sentimiento, el amor, que, repitiendo el milagro, vuelva a crear el mundo. (Zambrano, 1930/2015: 104)

No se trata, según Zambrano, de restituir la centralidad que asigna lo griego a la “inteligencia” y a la “razón estéril”. La “única vía de esperanza” que ella ve reside, por el contrario, en volver sobre la senda del “sentimiento” y del “amor” que juzga ausentes en

⁵ Ver la nota al pie anterior.

el racionalismo griego. Esta apuesta supone cuestionar el primado absoluto de la razón en tanto que facultad humana “inmutable y eterna; algo inalterable que pasaba por el mundo sin romperse ni mancharse”, que considera Zambrano que “se forja en Grecia y tiene tal fuerza de persistencia que se desaprovechó para corregirla hasta el gran drama cristiano, la revolución cristiana, cuyo destino era horadar la razón y lanzarla más allá del racionalismo griego” (1937/2015: 141, 142). El *logos* griego debe ser reformado (Zambrano llega a utilizar, de manera reveladora, el verbo “corregir”) en profundidad para frenar sus tendencias abstraccionistas y antihumanas y someterlo al amor que trae la “revolución cristiana”. Esta idea se encuentra explicitada desde sus primeras colaboraciones en *El Liberal*, de 1928: “[e]n la vieja contienda filosófica entre el corazón y el intelecto, se nos aparece clara la primacía del amor” (Zambrano, 1928a: 3).

Por otro lado, estos trabajos de juventud también evidencian que, contrariamente a Arendt en su reivindicación del *zoon politikón* aristotélico, Zambrano concibe una acción política que, alejada del ideal griego, se realice “sin abandonar lo íntimo, particular y doméstico” (1928c: 3), de forma que la deliberación ciudadana, que exige que “todos los ciudadanos interv[engan] públicamente en su gobierno y dirección” (1928b: 3), no implique necesariamente “la tragedia de las casas sin hogar, de los chicos sin madre” (1928e: 3), estado social que fomenta el desamparo que ella denuncia.

3.2. *Edad Media*

Siendo el mayor interés de Arendt la centralidad que ocupa la razón política en Grecia, no es de extrañar el radical cambio de postura cuando tiene que desplazar su mirada hacia una Edad Media que juzga atravesada por el cristianismo. El motivo fundamental es que ella aprecia en la comunidad cristiana un “carácter no público y no político”, en el que sus miembros están

relacionados entre sí como hermanos de una misma familia. La estructura de la vida comunitaria se modeló a partir de las relaciones entre los miembros de una familia, ya que se sabía que éstas eran no políticas e incluso antipolíticas. (Arendt, 1958/2005: 74)

Para Arendt, el cristianismo expropia a la esfera pública de su dimensión autónoma al transformar a todos los ciudadanos en miembros de una misma familia e invadir el mundo común con lógicas propias de lo privado y familiar. En la Edad Media cristiana, la “separación entre lo público y lo privado”, entre los cuales los antiguos cavan una “zanja” con tal de “adentrarse en la política”, pierde “gran parte de su significado y cambiado por completo su emplazamiento”, hasta incurrir en el “copo de todas las actividades humanas por la esfera privada y el modelado de todas las relaciones de los hombres bajo el patrón doméstico” (Arendt, 1958/2005: 59). No se dirimen, en consecuencia, cuestiones estrictamente políticas en tanto que autónomas de la vida cotidiana, puesto que quedan apresadas dentro de la vaga idea de un bien común que, para Arendt, “sólo reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común, tanto materiales como espirituales” (1958/2005: 59) y que encubre, secretamente, la preeminencia de la esfera privada y prepolítica.

Se produce, en la Edad Media, un reemplazo del nexo social de la Antigüedad precristiana, que se traslada del logocentrismo del *zoon politikón* a otro “lo bastante fuerte” como para “mantener unida a una comunidad que haya perdido su interés en el mundo común” (Arendt, 1958/2005: 73): el amor. En coherencia con su perspectiva republicana y no cristiana, Arendt censura lo que entiende como una “hostilidad cristiana hacia la esfera pública, la tendencia al menos en los primeros cristianos a llevar una vida lo más alejada posible de la esfera pública (...) consecuencia evidente de la entrega a las buenas acciones” (1958/2005: 89). Comparado con la Antigüedad griega, el Medievo representa, para esta autora, una degradación antipolítica.

La apuesta del cristianismo por imponer un mismo código moral a toda la ética pública y privada resulta en una desdiferenciación de la dimensión puramente deliberativa, sometida, en la Edad Media, a una ética de la compasión que para Arendt “es, desde un punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos” y ve incapaz de dar fundamento a “instituciones duraderas”⁶ en la medida que considera que evita cultivar “todo tipo de discurso afirmativo o demostrativo” (Arendt, 1963/1988: 87). Esta lectura es consecuencia de considerar, equivocadamente, que el amor cristiano es de naturaleza “no mundan[a]” y, correlativamente, “apolítico” y “antipolítico”, lo que la lleva a suscribir la idea renacentista y maquiavélica de acuerdo con la cual es “no realista e inadmisibles en la esfera pública” (Arendt, 1958/2005: 261, 262).

La joven Zambrano se yergue, también en esto, como la antítesis de Arendt en cuanto a su lectura de la Edad Media. Si bien reconoce en la Antigüedad grecorromana el origen de un *logos* que da origen a un “conjunto organizado de hombres regulados por un orden inteligente y no sometido (*sic*) al imperio de la fuerza” (Zambrano, 1928b: 3), considera que esta forma, precristiana, de la racionalidad, es incompleta en la medida que, como ya ha sido señalado en el anterior subapartado, no contempla la centralidad del amor fraterno en sus *polis*. En relación con el mundo clásico, en cuyos momentos de mayor gloria sigue imperando un sistema social erigido “sobre la roca de hombres que habían dejado de serlo” y su “esclavitud” (Zambrano, 1930/2015: 80), los siglos que le suceden representan, para esta otra autora, un innegable progreso humano y social.

La Edad Media suple estas carencias al intervenir sobre el *logos* griego para convertirlo en una realidad encarnada, subordinada al mandamiento del amor cristiano, que insta un nuevo universo capaz de conexionar al hombre “sin disolverle ni encadenarle” (Zambrano, 1930/2015: 88). Para la autora, esta nueva racionalidad amorosa, auspiciada gracias al cóctel de las “religiones greco-orientales” y el catolicismo, pero no al protestantismo, “puritano casi siempre”, surge para “levantar los velos que encubren el oculto orden de su alma [del humano]”, consecuencia de tener, “como eje de todo, la idea cristiana del hombre como un ser que muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor” (Zambrano, 1934/2016: 438, 435).

⁶ El recurso que utiliza Arendt para abstraer el primado del amor cristiano de los diez siglos de historia que comprende la Edad Media (que de ninguna manera puede, con justicia, quedar adscrita a la idea de instituciones poco duraderas) es desconectando doctrina y realidad al argüir que “incluso durante los largos siglos en los que la religión cristiana de la misericordia determinaba las normas morales de la civilización occidental, la compasión operaba fuera del ámbito de la política y, en ocasiones, al margen de la jerarquía establecida por la Iglesia” (1963/1988: 71).

En su lectura, mayormente positiva, de la Edad Media, Zambrano también alude a las “iglesias románicas” y las “catedrales góticas” (143). Lo hace para reconocerles una “sinceridad” y una “valiente osadía”, atributos que derivan del hecho de constatar que, en estos recintos, “el hombre se planta ante sus propios abismos y los muestra con espanto y sin hipocresía. Arroja al alma humana los monstruos de la carne, el demonio y los secretos contubernios, con la bestia siempre en acecho” (Zambrano, 1937/2015: 143). Las iglesias y catedrales del Medievo interpelan al humano interior y, con sus decoraciones y simbología, emiten incontables avisos acerca de las constantes estratagemas del demonio para apropiarse de la psique individual⁷. Zambrano se interesa y reivindica, para su propio tiempo, algo similar a este complejo sistema de advertencias visuales, diseñado para ser comprendido por una sociedad mayoritariamente analfabeta, que es instruida en el uso de una libertad responsable al mandarle, mediante los frescos y las esculturas, el mensaje de que “eso tienes en tu camino, eso has hecho y puedes hacer en cada instante, todo eso tienes en tu posibilidad” (1937/2015: 143).

Teniendo este concepto de la Edad Media, no puede resultar ya sorprendente que el proyecto político de la joven Zambrano se reconozca, de hecho, inspirado por las experiencias históricas del descubrimiento de América y la Contrarreforma de los siglos XV y XVI (1931: 1). No obstante, esto no es lo fundamental. Lo que de veras la enfrenta doctrinalmente con Arendt es que ella no admite un desgajamiento y consiguiente abstracción de lo político respecto de lo moral, algo que, para la autora alemana, es revelador del programa antipolítico y domesticador característico del cristianismo. Zambrano se declara contraria a la escisión liberal-burguesa entre política y moral, porque juzga que “[e]l hombre es uno, y cuando pone su vida en una tarea, lo ha de hacer íntegramente”, bajo un estado de una “total adhesión íntima” que no entiende de separaciones entre “ética y política” (1934: 2)⁸.

3.3. *Renacimiento*

⁷ Arendt, cuyo concepto del mal omite el influjo del demonio sobre el mundo humano, considera, por el contrario, que “la maldad t[iene] su causa en la ausencia de pensamiento”, estado que “puede encontrarse en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa” (1978/2002: 40). De uno u otro modo, esta autora retrotrae la posibilidad del mal a un desarrollo defectuoso de la razón, que se da cuando se pierde la capacidad de razonar por uno mismo. Pensamiento y maldad (por mucho que Arendt critique a Kant por llevar a cabo esta misma asociación) son incompatibles y pensar verdaderamente impide ceder al mal.

⁸ Inesperadamente, esta apuesta doctrinal por separar (Arendt) o unir (Zambrano) las esferas de lo político y lo moral lleva a que estas autoras valoren de forma diametralmente opuesta la experiencia soviética. En *Sobre la revolución* (1963), Arendt identifica a Lenin como “el último heredero de la Revolución Francesa” y a su régimen con el “trágico cuadro de fracasos legado por la tradición revolucionaria francesa”, porque “no contaba con ningún concepto teórico de la libertad” (1963/1988: 67). La joven Zambrano, por su parte, se confiesa completamente rendida al antiindividualismo sacrificial sobre el cual descansa el nuevo orden instaurado en Rusia, que proporciona a sus juventudes el horizonte de vivir “creyendo en algo” (2012: 206), lo que contrasta con el desarraigo que impera en los deprimidos regímenes demoliberales de las décadas de 1920 y 1930. Para una explicación pormenorizada del filosovietismo zambraniano (que no se debe confundir con un anticomunismo axial, que se mantiene inalterado), consultar el apartado VI. 1.3. de la tesis doctoral del autor, titulado “La pugna entre la política del individuo y la de la vida” (Luján, 2025: 191-198).

Tanto Arendt como Zambrano aprecian una ruptura radical en la brecha que abren la Reforma y el Renacimiento en la estructura social tradicional de la Europa medieval. Sus respectivos diagnósticos también resultan coincidentes a la hora de señalar que la nueva era racionalista, iniciada en el siglo XV y que supone el despegue del proyecto modernizador, representa, en realidad, una “vuelta a la Antigüedad a fin de hallar un precedente para su propia y nueva preocupación [de los modernos] por el futuro del mundo construido por el hombre sobre la tierra” (Arendt, 1963/1988: 238)⁹. Similarmente, para Zambrano, el humanismo y el racionalismo griegos, caracterizados por su intento de “centrar la vida del hombre en él mismo, de vivir en (*sic*) universo de valores exclusivamente humanos”, es un proyecto que es rescatado y retornado “de vuelta a la luz en el Renacimiento” (ca. 1928-1934: 5).

En la perspectiva de ambas, la Antigüedad grecorromana no pertenece a un pasado remoto, sino que constituye el fermento intelectual que, desde lejos, da cobertura a la Edad Moderna, que se revuelve contra el trascendentalismo cristiano medieval y lo sustituye por el inmanentismo que caracteriza a la racionalidad instrumental. Arendt resume este cambio de paradigma de la siguiente manera: mientras que, en la Edad Media, “hombres en posesión de una vida sempiterna se movían en un mundo en perpetuo movimiento cuyo destino final era la muerte”, el Renacimiento consolida una deriva antiespiritual y secularizadora, en la que “la preocupación por el futuro del mundo predomina en la mente del hombre sobre la preocupación por su propio destino en un más allá” (1963/1988: 238).

La discrepancia, sin embargo, no se hace esperar cuando tienen que emitir un juicio valorativo, algo que ya ha sido apuntado al inicio. Para Arendt, el legado posrenacentista es, en términos generales, positivo, precisamente porque, a pesar de las innegables carencias y derivaciones conformistas del proyecto original, reinstituye el espíritu del republicanismo antiguo, en el que se reivindica el “derecho a mostrarse públicamente en la acción” (1963/1988: 130) como ciudadano en lugar de reservarlo para una élite privilegiada. A este respecto, conviene recordar que, para Arendt, en consonancia con su enfoque republicano,

el mundo solo se vuelve realmente humano cuando dos o más personas se reúnen para hablar de él; es decir, cuando se convierte en objeto de conversación y de reflexión de una comunidad de personas unidas por un mismo interés. (Amaris, 2021: 42)

El examen de Zambrano, especialmente en su juventud anterior al exilio, no es tan evidente. El motivo principal es que no comparte el logocentrismo que, considera, subyace al pensamiento republicano antiguo y moderno, perfectamente descrito por Amaris en la imagen de un mundo que es llamado a ser objeto de “conversación” y “reflexión” humana.

Frente a esta forma de relacionarse, que descansa sobre la centralidad de la razón humana y que le suscita a Zambrano la imagen de “un planeta triste y enmudecido”, la autora

⁹ Arendt reconoce, en coherencia con su enfoque, a Maquiavelo como “el padre espiritual de la revolución” en un sentido moderno al advertir en su obra “ese esfuerzo constante y apasionado por revivir el espíritu y las instituciones de la antigüedad romana que, más tarde, iba a ser una de las características del pensamiento político del s. XVIII” (1963/1988: 38).

española reclama un “diálogo sin razón, de pura transmisión vital”, en el que el elemento que prime sea la “secreta corriente vital” (1932/2014: 211) sobre las abstracciones que denuncia en el racionalismo y el idealismo. Esta idea se traduce, en *Los intelectuales en el drama de España*, en la demanda de forjar un “nuevo proyecto de ser hombre”, que debe comparecer revolucionariamente, “barriendo todo idealismo y toda imagen creada sobre los despojos del ayer”, y que admite inspirarse no en el humanismo antiguo, sino en el ejemplo vivo de un Cristo que “comenzó por existir y realizar él solo un sentimiento inédito entonces de la hombría, por vivir, hasta apurar la última gota del cáliz de la soledad y muerte” (Zambrano, 1937/2015: 149, 150). Esta propuesta, revolucionaria y espiritual o, simplemente, revolucionaria espiritual, es conminada a echar abajo “todos los viejos proyectos idealistas” (Zambrano, 1937/2015: 150), que tienen su germen en el Renacimiento europeo, y reinstaurar, contra este legado, el nexos amoroso propio del cristianismo¹⁰.

La Reforma protestante, el otro gran episodio que, desde principios del siglo XVI en adelante, contribuye decisivamente al derrocamiento y secularización de la Europa medieval, también es considerado por ambas autoras desde perspectivas muy dispares. Arendt argumenta a este respecto que el revolucionario gesto de Lutero “se proponía liberar una vida auténticamente cristiana, apartándola radicalmente de las consideraciones y preocupaciones del mundo secular, independientemente de cual fuera éste” (1963/1988: 27). Esta radical escisión entre los vaivenes del “mundo secular” y la “vida auténticamente cristiana”, esto es, política y religión, la interpreta esta autora como un inesperado retorno a las esencias del Evangelio, en tanto que el movimiento de Lutero predica “una vuelta a la primitiva actitud cristiana de “Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” en vez de una pérdida de fe y trascendencia o un nuevo y enfático interés en las cosas de este mundo” (Arendt, 1958/2005:281). Siguiendo en esto al reformador de Wittenberg, Arendt ultramundaniza al cristianismo y, al hacerlo, lo incompatibiliza con “la constitución de una esfera secular con su propia dignidad” (1963/1988: 26), espacio neutro que exige ser desgajado de ingerencias de la moral religiosa.

En Zambrano, por el contrario, no escasean los ataques al protestantismo y al intento de Lutero de “aplicar a la religión los postulados liberales, humanistas: libre examen, empleo de la razón, comercio directo con la divinidad” (1930/2015: 90). No obstante, el motivo subyacente reside en su impugnación del dogma renacentista y protestante de acuerdo con el cual las esferas secular y religiosa deben separarse como resultado consecuente con su distinta matriz (social o divina). En *Horizonte del liberalismo*, su primer libro, no deja que se asome por ninguna parte de este una divisoria taxativa entre lo mundano y lo transmundano, especialmente cuando se atiende a su imagen de una divinidad que se expresa a través del “fluir infinito de la gracia creadora”, puesto que la Creación no se admite como una “obra momentánea y conclusa ya para siempre”, sino como un “milagro” que “se repite en cada instante y el mundo es de nuevo creado” (Zambrano, 1930/2015: 75).

¹⁰ Amaris sintetiza a la perfección el ideal dialógico zambraniano, que describe como un “matrimonio alquímico entre la razón y el misterio, sin que ninguna de las dos naturalezas sufra mengua alguna en el acoplamiento” (2021: 60). Para una explicación pormenorizada de este equilibrio entre razón y sentimiento, consultar el tema “Raciovitalismo” del capítulo IV de la tesis del autor (Luján, 2025: 224-245).

La perspectiva religiosa zambranianiana impide recluir a un Dios amoroso que se interesa e intercede en los asuntos humanos en un plano trascendente abstracto. Es por esto por lo que, contra el gradual extrañamiento de lo humano con respecto de lo divino, Zambrano aboga por una revolución espiritual que cuestiona frontalmente la deriva civilizatoria seguida desde el Renacimiento y la Reforma. El objetivo es revertir el “fragmentarismo pasado” y atreverse, frente a todas las escisiones de la Modernidad, a “construir, montar otra vez el mundo, aglutinar la sociedad; estructurar el caos” (Zambrano, ca. 1933-1934: 223).

En este punto, es perfectamente reconocible una continuidad entre su personalidad juvenil y madura: si el último párrafo de *Horizonte del liberalismo*, escrito en 1930, llama a la “reconstrucción, la integración de un mundo estructurado; la vuelta a un universo que conexione al hombre sin disolverle ni encadenarle; el retorno a la fe, a una fe timonel de la inteligencia y no su prisión” (Zambrano, 1930/2015: 88), el prólogo de 1987 a *Persona y democracia* le responde que “[h]ay que esperar, sí, o más bien, no hay que desesperar de que esto pueda suceder (...) que se repita el *Fiat Lux*, una fe que atravesase una de las noches más oscuras del mundo que conocemos” (1987/2011: 380). El faro de la esperanza, para Zambrano, se fundamenta en la fe radical del creyente, al que le exige velar pacientemente por la enésima victoria de la luz divina sobre la tiniebla del mundo humano. Arendt, contrariamente, no relaciona la esperanza con un retorno de la fe religiosa y un influjo readquirido en el terreno secular: en este otro caso, se delega en “conv[ertir] al mundo, es decir, a la *res* pública por antonomasia, en el propio amado” (Amaris, 2021: 143).

4. Conclusiones

Arendt y Zambrano, dos de las intelectuales más importantes del siglo XX europeo, coinciden a la hora de ofrecer un diagnóstico sumamente crítico de la sociedad contemporánea, que juzgan presa de la alienación, el desarraigo y el conformismo. Este trabajo ha querido dejar constancia no solamente de estas evidentes afinidades, sino también de importantes, a la par que desconocidas, diferencias entre sus respectivos aparatos normativos. Con tal de arrojar algo de luz sobre ellas, la investigación ha introducido, en su segunda parte, la mirada que una y otra proyecta sobre el pasado histórico, en el que se buscan tanto respuestas como motivos para la esperanza.

Los episodios históricos analizados han sido la Antigüedad griega, la Edad Media y el Renacimiento. Los respectivos juicios han resultado estar sumamente alejados. Mientras que Arendt tiene en alta estima la autonomía de la esfera pública griega (en contraposición a las leyes opresivas que rigen en la esfera privada), Zambrano no puede sino reprocharle a la Antigüedad su olvido de la dimensión amorosa y la preponderancia de la esclavitud en su estructura social. El tratamiento de la Edad Media resulta asimismo diametralmente opuesto: Arendt emite una sentencia condenatoria de una sociedad europea medieval en la que observa un retroceso de lo político, mientras que Zambrano pone en valor la centralidad que ocupa en ella el amor cristiano en tanto que nexo comunitario, por mucho que este estatus implique la disolución de una esfera política autónoma. Finalmente, sus

respectivas aproximaciones al Renacimiento revelan que ambas lo consideran, en cierta medida, una vuelta a la mentalidad racionalista griega, pero mientras que Zambrano es especialmente crítica con este legado, Arendt lo ve como una oportunidad para relanzar, a partir del ejemplo inspirador de los antiguos, una esfera pública en claro declive.

5. Referencias bibliográficas

Amaris, Olga. 2021. *Una poética del exilio. Hannah Arendt y María Zambrano*. Barcelona: Herder.

Arendt, Hannah. 2005. *La condición humana*. Barcelona: Paidós. (trabajo original publicado en 1958).

Arendt, Hannah. 1988. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza. (trabajo original publicado en 1963).

Arendt, Hannah. 2002. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós. (trabajo original publicado en 1978).

Cioran, Emil. 2023. *Historia y utopía*. Barcelona: Tusquets. (trabajo original publicado en 1960).

Heidegger, Martin. 1997. "La pregunta por la técnica". En Heidegger, Martin. *Filosofía, ciencia y técnica*: 113-148. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. (trabajo original dictado en 1953).

Luján, Enric. 2025. *María Zambrano en la encrucijada de los años 30. Pensamiento político de una joven inconformista española (1928-1936)*. Baqués Quesada, Josep (dir.), Universitat de Barcelona, Barcelona.

Luján, Enric y Baqués, Josep. 2023. El pensamiento de la joven María Zambrano (1928-1939). Una aproximación desde la perspectiva del liberalismo conservador. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 65, 191-223.

Ortega y Gasset, José. 1966. *La rebelión de las masas*. En Ortega y Gasset, José. *Obras Completas. Tomo IV (1929-1933)*: 111-310. Madrid: Revista de Occidente. (trabajo original publicado en 1930).

Zambrano, María. ca. 1926-1930. *M-468* [Inédito]. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano.

Zambrano, María. ca. 1928-1934. *M-450* [Inédito]. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano.

Zambrano, María. 1928a, 5 de julio. "Sentimos los jóvenes de hoy...", *El Liberal*: 3.

Zambrano, María. 1928b, 26 de julio. "Hemos hecho alusión...", *El Liberal*: 3.

Zambrano, María. 1928c, 2 de agosto. "Se anuncia la próxima visita...", *El Liberal*: 3.

Zambrano, María. 1928d, 16 de agosto. "Mucho se habla...", *El Liberal*: 3.

- Zambrano, María. 1928e, 6 de septiembre. “Pueblo de Castilla”, *El Liberal*: 3.
- Zambrano, María. 2015. *Horizonte del liberalismo*. En Zambrano, María. *Obras Completas I*: 51-104. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (trabajo original publicado en 1930).
- Zambrano, María. 1931, 29 de julio. “Castilla a solas consigo misma”, *Segovia Republicana*: 1.
- Zambrano, María. 2014. “De nuevo, el mundo”. En Zambrano, María. *Obras Completas VI*: 210-212. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (trabajo original publicado en 1932).
- Zambrano, María. 1932, 28 de enero. “Mujeres españolas. María Zambrano” / Entrevistada por José Espada, *Avance*: 6-7.
- Zambrano, María. 2019. “Nostalgia de la tierra”. En Zambrano, María. *Obras Completas IV [Tomo 2]*: 171-175. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (trabajo original publicado en 1933).
- Zambrano, María. 2016. *Hacia un saber sobre el alma*. En Zambrano, María. *Obras Completas II*: 433-443. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (trabajo original publicado en 1934).
- Zambrano, María. 1934, 8 de abril. “Problema entre el individualismo y el Estado”, *El Sol*: 2.
- Zambrano, María. 2015. *Los intelectuales en el drama de España*. En Zambrano, María. *Obras Completas I*: 119-514. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (trabajo original publicado en 1937).
- Zambrano, María. 2015. “Un camino español: Séneca o la resignación”. En Zambrano, María. *Obras Completas I*: 220-230. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (trabajo original publicado en 1938).
- Zambrano, María. 2020. *Hasta pronto, pues, y hasta siempre. Cartas, 1955-1990*. Valencia: Pre-Textos. (trabajo original escrito en 1969).
- Zambrano, María. 2011. “Prólogo”. En Zambrano, María. *Obras Completas III*: 379-380. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (trabajo original escrito en 1987).
- Zambrano, María. 2012. *Cartas inéditas (a Gregorio del Campo)*. Ourense: Linteo.