

ACTUALIZACIÓN PAU ANDALUCÍA 2025-2026

NUEVOS TEXTOS INCORPORADOS POR LA PONENCIA

TOMÁS CUESTA

1. **Descartes:** se modifica el corpus.

- 2024-25 → *Discurso del método* II (15-16) y *Meditaciones* Segunda, Quinta y Sexta.

- 2025-26 → *Discurso del método* II (14-16) y *Meditaciones* Primera y Segunda.

→ Desaparecen Quinta y Sexta; se incorpora la Primera.

2. **Nietzsche:** se reduce y cambia.

- 2024-25 → *Aurora* + *La gaya ciencia* (15 aforismos).

- 2025-26 → solo *La gaya ciencia* (§110, 125, 343, 355) + nuevo texto de *Crepúsculo de los ídolos* (“La razón en la filosofía”).

→ Desaparece *Aurora*, se simplifica *La gaya ciencia*, se añade *Crepúsculo de los ídolos*.

3. **Arendt:** cambia por completo.

- 2024-25 → *La condición humana*, cap. I, pp. 21-33.

- 2025-26 → *Responsabilidad y juicio* (“El pensar y las reflexiones morales”) y *Introducción a la política* (“La promesa de la política”).

→ Sustitución total del texto y cambio de enfoque desde la condición humana al pensamiento moral y político.

En este enlace encontrarás material gratuito de apoyo y mucho más:



EXPLICACIÓN DE LOS TEXTOS DE DESCARTES

-Aquí comienza el BLOQUE UNO de Descartes-

En este primer bloque Descartes rechaza los métodos tradicionales de la lógica, la geometría y el álgebra por considerarlos ineficaces o confusos, y propone un nuevo método para alcanzar la verdad. Inspirado en la idea de gobernar con pocas leyes bien observadas, formula cuatro reglas fundamentales: aceptar solo lo evidente, dividir los problemas en partes, avanzar de lo simple a lo complejo y revisar todo cuidadosamente. Estas reglas buscan garantizar claridad, orden y certeza en el pensamiento. El texto marca el inicio de su proyecto racionalista y establece las bases de su filosofía moderna basada en la razón metódica.

Discurso del Método. II. Traductor: Guillermo Quintás Alonso. Ed. Alfaguara. Madrid. 1981, pp. 14-16.

Había estudiado un poco, siendo más joven, la lógica de entre las partes de la filosofía; de las matemáticas, el análisis de los geómetras y el álgebra. Tres artes o ciencias que debían contribuir en algo a mi propósito. Pero habiéndolas examinado, me percaté de que en relación con la lógica, sus silogismos y la mayor parte de sus reglas sirven más para explicar a otro cuestiones ya conocidas o, también, como sucede con el arte de Lulio, para hablar sin juicio de aquellas que se ignoran que para llegar a conocerlas. Y si bien la lógica contiene muchos preceptos verdaderos y muy adecuados, hay, sin embargo, mezclados con éstos otros muchos que o bien son perjudiciales o bien superfluos, de modo que es tan difícil separarlos como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol aún no trabajado. Igualmente, en relación con el análisis de los antiguos o el álgebra de los modernos, además de que no se refieren sino a muy abstractas materias que parecen carecer de todo uso, el primero está tan circunscrito a la consideración de las figuras que no permite ejercer el entendimiento sin fatigar excesivamente la imaginación. La segunda está tan sometida a ciertas reglas y cifras que se ha convertido en un arte confuso y oscuro capaz de distorsionar el ingenio en vez de ser una ciencia que favorezca su desarrollo. Todo esto fue la causa por la que pensaba que era preciso indagar otro método que, asimilando las ventajas de estos tres, estuviera exento de sus defectos.

En otras palabras

En este fragmento, Descartes empieza preguntándose qué herramientas o modelos puede usar para construir un buen método para pensar con claridad y llegar a verdades seguras. Mira a su alrededor y elige como posibles modelos tres campos que ya conoce. Son la lógica (una parte de la filosofía) y dos partes de las matemáticas: la geometría (el análisis de los antiguos) y el álgebra (de los modernos). Pero al analizarlas con calma se da cuenta de que ninguna le sirve del todo. Va repasando sus defectos. La lógica tiene reglas válidas, pero mezcladas con otras que confunden, y muchas veces sirve más para convencer a otros que para descubrir cosas nuevas. La geometría es tan visual que cansa la imaginación, y el álgebra es tan técnica que acaba siendo oscura y difícil. Así que Descartes concluye que necesita un método nuevo, que combine lo útil de esas tres disciplinas pero sin sus fallos. Por eso a continuación, propondrá sus propias reglas para pensar bien.

Y como la multiplicidad de leyes frecuentemente sirve para los vicios de tal forma que un Estado está mejor regido cuando no existen más que unas pocas leyes que son minuciosamente observadas, de la misma forma, en lugar del gran número de preceptos del cual está compuesta la

lógica, estimé que tendría suficiente con los cuatro siguientes con tal de que tomase la firme y constante resolución de no incumplir ni una sola vez su observancia.

El primero consistía en no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal. Es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo exigía que dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente.

El tercero requería conducir por orden mis reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo inclusive un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros.

Según el último de estos preceptos debería realizar recuentos tan completos y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada.

En otras palabras

Descartes comienza explicando que, así como un país funciona mejor cuando tiene pocas leyes que se cumplen bien, en lugar de muchas leyes que no se respetan, él piensa que lo mismo pasa con las reglas para pensar correctamente. En lugar de usar muchas reglas de lógica, él cree que con solo cuatro reglas es suficiente, siempre y cuando se comprometa a seguirlas siempre sin fallar ni una vez.

La primera regla dice que no debemos aceptar algo como verdadero si no estamos completamente seguros de que lo es. Es decir, debemos evitar creer algo rápidamente sin pensarlo bien o dejarnos llevar por ideas preconcebidas. Solo debemos aceptar como verdadero aquello que sea tan claro y evidente que no haya ninguna razón para dudar de ello.

La segunda regla consiste en dividir cada idea compleja que no sea evidente en partes más pequeñas, tantas como sea necesario, para que sea más fácil entenderlo y solucionarlo llegando a ideas suficientemente simples para que sean evidentes.

La tercera regla nos dice que debemos organizar nuestros pensamientos de manera ordenada. Debemos empezar por las ideas más simples y fáciles de entender, y luego ir avanzando poco a poco hacia las ideas más complicadas. Incluso si las cosas no tienen un orden natural, debemos imaginarlas en un orden que nos ayude a entenderlas mejor.

La cuarta y última regla nos pide que revisemos todo con mucho cuidado y que nos aseguremos de no olvidar nada importante. Debemos hacer un repaso completo para estar seguros de que no hemos pasado por alto ningún detalle.

Las largas cadenas de razones simples y fáciles, por medio de las cuales generalmente los geómetras llegan a alcanzar las demostraciones más difíciles, me habían proporcionado la ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres se entrelazan de igual forma y que, absteniéndose de admitir como verdadera alguna que no lo sea y guardando siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber algunas tan alejadas de nuestro conocimiento que no podamos, finalmente, conocer ni tan ocultas que no

podamos llegar a descubrir. No supuso para mí una gran dificultad el decidir por cuáles era necesario iniciar el estudio: previamente sabía que debía ser por las más simples y las más fácilmente cognoscibles.

En otras palabras

Descartes toma como modelos la lógica y, sobre todo, las matemáticas, porque en ellas encuentra un tipo de razonamiento riguroso: el método deductivo. Observa cómo los geómetras, a partir de ideas simples y evidentes, encadenan razonamientos hasta llegar a conclusiones muy complejas sin perder certeza. Este procedimiento le sugiere que todo el conocimiento humano podría organizarse del mismo modo. Si evitamos aceptar como verdadero lo que no sea evidente y seguimos un orden correcto en nuestras deducciones, podríamos alcanzar verdades firmes sobre cualquier cosa, por lejana o difícil que parezca. Esta idea expresa el corazón del racionalismo: la razón, bien usada, es capaz de descubrir por sí sola la estructura del mundo. Pero también introduce una visión universalista: todas las realidades —no solo las matemáticas— pueden ser conocidas si se aplica correctamente el método. Descartes no propone un saber limitado, sino uno total, accesible a cualquier mente racional que siga las reglas adecuadas.

Las últimas líneas del bloque anticipan por dónde empezar a usar el método universal: por conocimiento que de forma paralela sea también evidente o prácticamente evidente por su simplicidad y fiabilidad. Aunque el texto se interrumpe aquí, sabemos que ese conocimiento en el que pondrá a prueba su propio método es el conocimiento matemático. Aplicará el método cartesiano a las matemáticas y llegará a las mismas verdades ya validadas previamente por las matemáticas.

Desarrollo básico de los temas e ideas de este Bloque

En este bloque del *Discurso del Método*, Descartes establece las bases epistemológicas de su pensamiento racionalista a través de una crítica metódica de los saberes tradicionales. Analiza tres disciplinas —la lógica, el análisis geométrico de los antiguos y el álgebra de los modernos— que podrían haber servido como fundamento de su búsqueda de certeza. Sin embargo, las encuentra insatisfactorias: la lógica aristotélica, basada en silogismos, no conduce a verdades nuevas, sino que sirve para exponer lo ya sabido; la geometría, aunque rigurosa, depende excesivamente de la imaginación; y el álgebra, al estar sometida a reglas arbitrarias y a una notación oscura, se vuelve confusa y entorpece el uso natural del entendimiento. Esta decepción le lleva a concebir la necesidad de un nuevo método que reúna las ventajas de esas disciplinas sin sus defectos.

Inspirado por el funcionamiento racional de los sistemas bien ordenados —como un Estado regido por pocas leyes bien observadas—, Descartes formula cuatro preceptos fundamentales. Estos se orientan a garantizar la evidencia (claridad y distinción), la análisis (división del problema), el orden (progresión de lo simple a lo complejo) y la enumeración completa (revisión exhaustiva), todos ellos principios operativos de su método cartesiano.

A continuación, introduce una afirmación central del racionalismo moderno: que el conocimiento humano puede progresar de forma indefinida si se parte de verdades evidentes y se respetan las reglas de la deducción. Mediante “largas cadenas de razones simples”, como las empleadas en las matemáticas, se puede acceder al conocimiento de cualquier realidad, por compleja o lejana que parezca. Esta confianza absoluta en el poder de la razón constituye el núcleo del racionalismo cartesiano, mientras que la convicción de que todo lo real es en principio cognoscible expresa su universalismo epistemológico: todo lo que existe puede ser descubierto mediante el uso correcto de la razón.

Después de explicar las cuatro reglas de su método, Descartes señala que hay que empezar aplicándolo a ideas sencillas y fáciles de entender. No se trata de una elección cualquiera: empezar por lo simple permite evitar errores desde el principio y comprobar si el método funciona correctamente. Por eso decide comenzar

por un tipo de conocimiento que ya ha demostrado ser fiable y ordenado: las matemáticas. Allí encuentra ejemplos de razonamientos encadenados, claros y seguros, que permiten avanzar paso a paso sin perder certeza. Descartes no intenta corregir lo que ya se sabe, sino mostrar que ese saber puede justificarse mejor si se reconstruye con un método consciente y riguroso. Así convierte a las matemáticas en el primer terreno de prueba para su filosofía. Aunque el fragmento acaba aquí, se entiende que su intención es construir un camino ascendente, que parta de verdades evidentes y sencillas, y avance poco a poco hacia conocimientos más complejos, sin perder nunca el control ni la claridad. El objetivo no es solo conocer más, sino estar seguros de que lo que conocemos es verdadero, porque ha sido deducido correctamente desde principios firmes. Esa será, a partir de ahora, la meta de todo conocimiento racional.

Principales herramientas conceptuales que usa el autor

Método: Eje central de su filosofía. No es una técnica puntual, sino una estructura racional general aplicable a todo objeto del conocimiento. Tiene como fin eliminar el error y construir una ciencia universal. Se inspira en la lógica y en las matemáticas y a la vez las supera.

Evidencia: La usa para asegurar que solo se acepte como verdadero lo que sea claro y distinto, evitando errores.

Precipitación: La menciona para criticar el error de aceptar ideas sin reflexionar, lo que lleva a conclusiones falsas.

Prevención: La señala como el problema de dejarse llevar por prejuicios, lo que impide un pensamiento objetivo.

Análisis: Lo emplea para dividir problemas complejos en partes más simples y así facilitar su comprensión y solución.

Síntesis: Lo usa para ordenar el pensamiento, avanzando de lo simple a lo complejo de manera gradual y lógica.

Enumeración: La propone como método para revisar todo con cuidado y asegurarse de no omitir detalles importantes.

Claridad: La destaca como criterio para aceptar una idea como verdadera, ya que lo claro no deja lugar a dudas.

Distinción: La menciona para subrayar que las ideas verdaderas deben estar bien definidas y separadas de otras.

Racionalismo: Lo refleja al basar el conocimiento en la razón y no en los sentidos, buscando certeza absoluta.

-Aquí comienza el BLOQUE DOS de Descartes-

Este bloque de la *Primera meditación* presenta el punto de partida del método cartesiano: la aplicación del método, en particular de la regla de la evidencia, lleva a la necesidad de dudar de todo para encontrar una base absolutamente firme del conocimiento. Descartes explica por qué ha decidido revisar radicalmente todas sus creencias y abandonar cualquier idea que no sea completamente evidente. Para ello, se retira a la soledad y adopta una actitud de duda metódica. Comienza poniendo en cuestión los sentidos, luego plantea la posibilidad de estar soñando y, más adelante, introduce dudas aún más profundas sobre las matemáticas y la razón misma. Finalmente, imagina la existencia de un genio maligno que podría engañarlo en todo. Esta progresión tiene como objetivo encontrar una verdad que resista incluso la duda más extrema.

De las cosas que pueden ponerse en duda

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar.

En otras palabras

Descartes comienza reconociendo que desde niño ha creído muchas cosas falsas, aceptadas sin examen, y que todo el saber que ha construido sobre esas bases inseguras es, por tanto, incierto. Comprende que si quiere alcanzar una ciencia firme —un conocimiento que no pueda ponerse en duda— debe empezar desde cero, deshacerse de todas sus antiguas opiniones y buscar unos fundamentos completamente seguros. Es necesario que use su método, con un propósito universal. Sabe que es una tarea difícil, que exige madurez y decisión, y por eso ha esperado hasta un momento de su vida en que se siente preparado para emprenderla. Ahora considera que seguir aplazándola sería una falta de responsabilidad: ha llegado el momento de actuar y revisar radicalmente todo lo que creía saber.

Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones.

Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas.

En otras palabras

Descartes decide comenzar su tarea en un momento de calma y soledad, con el ánimo libre de preocupaciones. Su propósito no es demostrar que todas sus creencias anteriores sean falsas —algo imposible—, sino simplemente dejar de creer en cualquier cosa que no sea absolutamente cierta e indudable. Según su método, al seguir la regla de la evidencia, basta con que haya un solo motivo razonable para dudar de algo para que ese algo no pueda servir como base del conocimiento. No necesita revisar una por una todas sus ideas: bastará con atacar los fundamentos sobre los que se apoyan todas ellas. Si logra poner en duda esos cimientos, todo el edificio del saber heredado se derrumbará y podrá empezar de nuevo desde lo que sea completamente seguro.

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez.

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

En otras palabras

Descartes reconoce que la mayor parte de sus creencias provienen de los sentidos: de lo que ha visto, oído o tocado desde su infancia. A estas percepciones las llamará *ideas adventicias*, es decir, ideas que parecen venir de fuera, de la experiencia del mundo exterior. Sin embargo, al reflexionar, recuerda que los sentidos a veces lo han engañado —por ejemplo, cuando los objetos están lejos, parecen más pequeños o deformes— y concluye que no es prudente fiarse completamente de ellos. Si los sentidos han fallado alguna vez, podrían hacerlo de nuevo, y un conocimiento que se apoya en algo falible no puede ser absolutamente cierto. Esta es la primera duda, la *duda del conocimiento sensible*, que afecta a todo lo que depende directamente de la percepción: los colores, los sonidos, las formas, el tamaño o la distancia de las cosas.

Pero incluso si algunas sensaciones parecen claras y evidentes —como estar junto al fuego, sentir el calor, ver las propias manos o el papel que se sostiene—, Descartes se da cuenta de que esa seguridad puede ser también engañosa. Introduce entonces la segunda duda, la *duda del sueño*. En los sueños, dice, creemos con la misma convicción que estamos viendo, tocando y actuando, y sin embargo todo es falso. No hay signos seguros que permitan distinguir el estar despierto de estar soñando. Así, aunque las percepciones presentes parezcan claras, podrían ser solo imágenes soñadas. Esta duda no destruye solo las ideas adventicias, sino también las *ideas facticias* —las que el entendimiento forma a partir de la experiencia—, porque si los sentidos engañan, también las combinaciones mentales que derivan de ellos pueden ser ilusorias.

El descubrimiento es desconcertante: si los sentidos pueden equivocarse y si incluso las percepciones más vivas podrían ser sueños, entonces todo el conocimiento basado en la experiencia queda puesto en cuestión. Descartes se ve obligado a reconocer que no tiene todavía ningún criterio seguro para distinguir lo real de lo aparente. Esta perplejidad marca un punto decisivo de su método: la necesidad de dudar no solo de lo lejano

o dudoso, sino también de lo más inmediato y familiar. Solo lo que pueda resistir esta duda radical podrá considerarse verdadero.

Así, pues, supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como los vemos. Con todo, hay que contestar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo entero— no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y, si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos.

Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes— es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.

En otras palabras

Descartes continúa su estrategia de duda suponiendo que, tal vez, todo lo que experimenta ahora mismo —ver sus manos, mover la cabeza, extender los brazos— podría estar ocurriendo dentro de un sueño. Si no puede distinguir con certeza el sueño de la vigilia, debe considerar que incluso estas sensaciones tan claras podrían ser ilusorias. Pero aquí introduce una matización importante: aunque lo que vemos en los sueños no sea real, las imágenes que aparecen en ellos no son completamente inventadas desde la nada. Igual que un pintor, incluso cuando representa criaturas imposibles como sirenas o sátiros, necesita componerlas con partes que sí existen (una cola de pez, un torso humano), también nuestra imaginación, cuando sueña, toma elementos básicos que tienen algún tipo de realidad.

Esta comparación con el arte pictórico le permite aclarar un punto clave: los sueños y las ilusiones no crean contenidos enteramente nuevos, sino que se forman a partir de materiales básicos que deben existir de algún modo. Estos elementos no son ya las cosas particulares que percibimos (una bata, una chimenea, unas manos concretas), sino las formas generales que se repiten en todas nuestras representaciones: cuerpo, figura, movimiento, cantidad, duración, etc. Aunque los objetos particulares puedan ser falsos o ilusorios, esas propiedades más simples parecen mantenerse constantes, y por eso Descartes empieza a considerarlas con especial atención.

Estas propiedades —la extensión (que algo ocupe espacio), la figura (que tenga forma), la cantidad, el número, el lugar (dónde está algo), el tiempo (cuánto dura)— son ideas que no derivan solo de los sentidos, sino que parecen estar en el entendimiento mismo, como estructuras fundamentales de todo lo que pensamos. Son ideas simples y naturales, que forman el contenido básico de las ciencias matemáticas y que, a diferencia de las ideas adventicias, no dependen completamente de lo que percibimos en el mundo exterior. Incluso si

estamos soñando, sigue teniendo sentido decir que algo tiene forma, tamaño, duración o está en algún lugar. Por eso, estas ideas resisten mejor la duda y empiezan a perfilarse como posibles fundamentos del conocimiento verdadero.

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables.

[...]

En otras palabras

Descartes da un paso más en su camino de duda. Después de haber cuestionado el conocimiento sensible —por los errores de los sentidos y la imposibilidad de distinguir la vigilia del sueño—, ahora distingue entre dos tipos de ciencias. Por un lado, están la física, la medicina o la astronomía, que dependen de observar cuerpos y fenómenos del mundo. Como ese mundo podría no existir (si estamos soñando), estas ciencias resultan dudosas. Por otro lado, están las ciencias como la aritmética y la geometría, que tratan de ideas simples y universales —número, forma, cantidad, magnitud—. Estas no dependen de los sentidos, sino del entendimiento. Y además, parecen ciertas aunque estemos dormidos: dos más tres siempre es cinco, y el cuadrado tiene cuatro lados.

Estas verdades matemáticas se presentan con tal claridad y evidencia que parece imposible dudar de ellas. Sin embargo, Descartes aplica su método con rigor: no quiere aceptar ninguna verdad que no sea absolutamente indudable. Y entonces aparece una nueva posibilidad de error aún más radical: ¿y si Dios, que todo lo puede, ha creado nuestra mente de manera que nos equivoquemos incluso al razonar? ¿Y si creemos que sumamos bien, pero en realidad estamos engañados?

Esta duda afecta incluso a las *ideas innatas*, aquellas que el entendimiento percibe por sí solo, sin necesidad de los sentidos. Si Dios ha querido que nos equivoquemos incluso en lo más evidente, no podemos estar seguros de nada. La intención de Descartes no es negar a Dios ni afirmar que miente, sino llevar la duda hasta el extremo. Solo si encuentra una verdad que resista incluso esta hipótesis tan extrema —la de un Dios engañador— podrá empezar a construir un conocimiento firme. Así, prepara el terreno para la hipótesis siguiente: la del genio maligno.

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su

industria para engañarme". Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y, si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponer nada.

En otras palabras

En este punto, Descartes lleva su duda al máximo nivel al formular una hipótesis extrema: la existencia de un “genio maligno”, un ser imaginario que es muy poderoso, muy astuto y completamente engañador. A diferencia del Dios verdadero —que, por definición, es fuente de verdad— este genio tendría como propósito confundirlo constantemente. Supone, por tanto, que todo lo que ve y percibe —el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos, su propio cuerpo— podrían ser invenciones de este gran engañador para hacerlo creer en una realidad completamente falsa.

A través de esta suposición, Descartes pone en duda no solo los sentidos y el mundo exterior, sino también la propia existencia de su cuerpo. Imagina que quizá no tiene ojos, ni manos, ni carne, ni sangre, y que sin embargo cree tenerlos porque está siendo engañado. Pero esta hipótesis tan radical no es un acto de locura ni de desesperación: forma parte de su método para encontrar una verdad absolutamente indudable.

Si todo puede ser falso, entonces lo único que puede hacer es suspender el juicio —es decir, no afirmar ni negar nada que no sea absolutamente seguro—. Prefiere no creer nada antes que aceptar una falsedad. Esa es su actitud racional: protegerse del error con el máximo cuidado posible. El riesgo evidente es caer en el escepticismo, del que en realidad quiere salir. Pero en todo caso se compromete a mantener su espíritu firme contra cualquier trampa del genio maligno, hasta encontrar una certeza tan fuerte que ni siquiera ese ser podría hacerle dudar de ella. Esa certeza llegará en la siguiente meditación: el cogito ergo sum.

Desarrollo básico de los temas e ideas de este Bloque

En este primer bloque de la *Primera meditación*, Descartes pone en marcha su método filosófico con una decisión muy exigente: no aceptar como verdadero nada que pueda ser mínimamente dudoso. No se trata de dudar por gusto, ni de adoptar una actitud escéptica permanente, sino de aplicar una estrategia para encontrar una verdad completamente firme, sobre la cual se pueda construir todo el conocimiento. Para lograrlo, decide suspender provisionalmente el juicio sobre todas sus creencias, y examinar si hay alguna que no pueda ponerse en duda. Esta forma de proceder sigue la *regla de la evidencia*, que exige aceptar solo lo que se presenta de manera clara, distinta y sin posibilidad de error.

El primer paso es cuestionar los sentidos. Aunque son la fuente principal de nuestras ideas sobre el mundo, Descartes recuerda que los sentidos a veces nos engañan, y si han fallado una vez, no podemos confiar en ellos completamente. Por eso, cualquier conocimiento basado en lo que vemos, tocamos u oímos —lo que él llama *ideas adventicias*— puede ser falso. Pero la duda se profundiza aún más con la *hipótesis del sueño*: incluso las experiencias más claras, como mirar nuestras manos o sentir el calor del fuego, podrían ser solo parte de un sueño. Esto hace que también las *ideas facticias*, construidas con elementos de la experiencia, sean puestas en duda.

Sin embargo, Descartes nota que, incluso soñando, seguimos usando ciertos elementos constantes como figuras, números, tiempo o espacio. Estas *ideas simples* parecen independientes del mundo físico y más

seguras que las demás. Las matemáticas, por ejemplo, tratan con este tipo de ideas, y parecen ofrecer verdades necesarias: dos más tres siempre es cinco, estemos dormidos o despiertos.

Pero incluso estas certezas se ven amenazadas por una nueva duda, aún más profunda: ¿y si Dios, siendo todopoderoso, ha querido que nos equivoquemos incluso cuando creemos razonar bien? Esta es la *duda teológica*, que ya no afecta solo a los sentidos o a los sueños, sino también a la propia razón. Para llevar esta posibilidad al extremo, Descartes imagina un ser ficticio —el *genio maligno*— que se dedica exclusivamente a engañarlo. No es que crea realmente en ese ser, sino que lo usa como un experimento mental: si consigue encontrar una verdad que ni siquiera este genio podría falsear, entonces habrá encontrado el punto de partida seguro que busca.

Por tanto, esta duda total no significa renunciar al conocimiento, sino más bien prepararse para reconstruirlo desde una base absolutamente segura. Esa base aparecerá en la siguiente meditación con la primera verdad indudable: *pienso, luego existo*.

Principales herramientas conceptuales que usa el autor

Duda metódica: Herramienta provisional que Descartes utiliza para examinar todas sus creencias y descartar cualquier idea que no sea completamente segura; su objetivo no es permanecer en la duda, sino llegar a una verdad firme.

Regla de la evidencia: Criterio central del método cartesiano, según el cual solo se debe aceptar como verdadero lo que se presenta con claridad y distinción; guía la selección de ideas fiables desde el inicio del proceso.

Ideas adventicias: Son las ideas que provienen aparentemente del mundo exterior a través de los sentidos; Descartes las pone en duda porque los sentidos pueden engañar y, por tanto, no son una base segura para el conocimiento.

Ideas facticias: Son las ideas que el entendimiento construye combinando elementos de la experiencia; Descartes las incluye en su duda porque, si los elementos sensibles son inseguros, también lo son estas construcciones.

Ideas innatas: Son las ideas que el entendimiento posee por sí mismo, como las de número, figura o tiempo; Descartes observa que estas ideas parecen mantenerse incluso en la hipótesis del sueño, por lo que merecen atención especial.

Duda del conocimiento sensible: Primera forma de duda que Descartes aplica al descubrir que los sentidos pueden fallar; con ello, invalida cualquier conocimiento basado únicamente en la percepción.

Duda del sueño: Segunda forma de duda, que muestra que incluso las experiencias más claras podrían ser oníricas; obliga a Descartes a desconfiar no solo de los sentidos, sino de toda la experiencia empírica.

Duda teológica: Forma más profunda de duda, donde Descartes cuestiona la fiabilidad de la razón misma ante la posibilidad de que Dios lo haya creado para equivocarse; extiende la duda incluso a las verdades matemáticas.

Genio maligno: Hipótesis extrema con la que Descartes imagina un ser todopoderoso que lo engaña en todo; no es una creencia real, sino un recurso metodológico para llevar la duda al límite y buscar una certeza indestructible.

Suspensión del juicio (epojé): Actitud que se acerca al escepticismo, al no afirmar ni negar nada que no sea absolutamente evidente; Descartes la adopta como medida racional para evitar el error mientras busca una verdad segura.

-Aquí comienza el BLOQUE TRES de Descartes-

En esta Segunda Meditación, Descartes busca encontrar una verdad absolutamente indudable, incluso si todo lo que percibe o ha creído hasta ahora fuera falso. Tras llevar la duda al extremo —incluso considerando la posibilidad de un genio maligno que lo engañe en todo— descubre una certeza: si piensa, entonces existe. A partir de esta afirmación ("pienso, luego existo"), comienza a investigar qué es exactamente ese “yo” que piensa. Para ello, distingue entre cuerpo y mente, y argumenta que el conocimiento del alma es más seguro que el del cuerpo, porque no depende de los sentidos.

Meditaciones metafísicas. Meditación Segunda. Traductor: Vidal Peña. KRK Ediciones 2005, pp. 143-150.

Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie. Haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso; y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo.

En otras palabras

Descartes comienza esta segunda meditación explicando que la reflexión anterior lo ha sumido en una profunda incertidumbre. Ya no puede simplemente volver atrás y olvidar las dudas que ha planteado: han afectado tanto su mente que se siente como alguien arrojado al fondo del mar, sin saber cómo sostenerse ni qué dirección tomar. Está perdido, sin certezas, y con la sensación de no tener ningún punto sólido sobre el que apoyarse. Pero en lugar de rendirse, decide continuar con la única guía que le queda: el método. Vuelve a aplicar su duda metódica, es decir, una actitud filosófica de suspender el juicio sobre cualquier cosa que no sea absolutamente segura. El objetivo no es quedarse en la duda, sino usarla como un filtro para eliminar todas las creencias que puedan ser engañosas. Descartes afirma que va a tratar como falsa cualquier idea que tenga el menor motivo de duda, incluso si no está seguro de que lo sea, y solo aceptará como verdadero aquello que sea clara y distintamente evidente. Si en este proceso no logra encontrar ninguna verdad, al menos habrá descubierto con certeza que no hay nada que se pueda saber con certeza. Esa conclusión negativa, paradójicamente, sería una forma de conocimiento.

Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable.

Así pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que

cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo.

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo.

En otras palabras

Descartes recuerda aquí una famosa frase de Arquímedes, el matemático griego, que decía que si tuviera un punto de apoyo firme y una palanca suficientemente larga, podría mover la Tierra. Con esta imagen, Descartes expresa su esperanza: si logra encontrar una sola verdad absolutamente indudable —un punto fijo y firme—, podrá reconstruir sobre ella todo el edificio del conocimiento, tal como Arquímedes movería el mundo con una palanca. Para encontrar esa verdad, lleva su duda al extremo. Supone que todo lo que ve es falso; que su memoria, su cuerpo, sus sentidos, el espacio, el tiempo y el movimiento no son más que ilusiones. Es decir, trata a todas sus antiguas creencias como si fueran completamente falsas. Llega incluso a pensar que tal vez nada en el mundo existe. Pero entonces se detiene a reflexionar: aunque haya descartado todo, ¿no queda al menos algo que no pueda negar? ¿No habrá una verdad que no dependa del cuerpo, de los sentidos ni del mundo exterior? Se pregunta si quizás él mismo está generando esos pensamientos sin necesidad de un mundo real o de un Dios que los ponga en su mente. Entonces, empieza a vislumbrar una posibilidad: si hay pensamientos, si hay duda, entonces tiene que haber *alguien* que está dudando. Y ese alguien... ¿no será él mismo?

Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo?

Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Ciertamente que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.

En otras palabras

En este fragmento decisivo, Descartes termina de formular la primera certeza indudable. A pesar de todo lo que ha puesto en duda —la existencia del cuerpo, del mundo, de los sentidos—, se da cuenta de que no puede negar que está pensando. Incluso si un ser todopoderoso, un *genio maligno*, lo estuviera engañando constantemente, eso mismo sería prueba de que hay un *yo* que está siendo engañado. Si duda, es porque piensa, y si piensa, es porque existe. Por tanto, aunque todo lo demás pueda ser falso, esta afirmación es necesariamente verdadera: *yo soy, yo existo*. Pero —añade Descartes— no basta con saber que uno existe: también hay que saber qué es ese “yo” que existe. Por eso, en la siguiente parte de la meditación, analizará con cuidado qué tipo de ser es este *yo* que piensa. De momento, lo importante es que ha encontrado el punto de partida firme que buscaba: una verdad tan evidente que ni siquiera el mayor de los engañadores puede hacerle dudar de ella. Esta verdad es el fundamento de todo su sistema filosófico, y su expresión más conocida es *cogito, ergo sum*, es decir, “pienso, luego existo”.

Ahora bien, ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes.

Por ello, examinaré de nuevo lo que yo creía ser, antes de incidir en estos pensamientos, y quitaré de mis antiguas opiniones todo lo que puede combatirse mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede más que lo enteramente indudable. Así pues, ¿qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda.

En otras palabras

Descartes empieza diciendo que ahora tiene una certeza: sabe con seguridad que existe, pero aún no tiene claro qué es exactamente lo que existe de sí mismo. Por eso, dice que debe tener mucho cuidado para no confundirse ni atribuirse características que no le corresponden. Menciona que ha alcanzado una verdad evidente, su existencia. Pero determinar qué es lo que existe sigue estando sometido a la duda.

Para evitar cualquier error decide volver a analizar lo que pensaba sobre sí mismo y eliminar de sus antiguas creencias todo lo que pueda ser dudoso, basándose en los argumentos (método) que ha utilizado hasta ahora. De este modo, solo quedará aquello que sea totalmente indudable. De momento concluye que él siempre ha pensado ser un hombre.

Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal racional? No, por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar en tales sutilezas el poco tiempo y ocio que me restan. Entonces, me detendré aquí a considerar más bien los pensamientos que antes nacían espontáneos en mi espíritu, inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo.

En otras palabras

Descartes se pregunta ahora qué significa ser un hombre. Podría ser “animal racional” pero seguiría teniendo que definir conceptos (*qué significa animal racional*) y así no se avanza. En lugar de eso decide centrarse en lo que siempre le ha parecido notar de su existencia. Para empezar menciona todos los componentes materiales, que son iguales incluso en un muerto (entendemos que reciente...). Eso es el cuerpo.

Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era ese alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras.

En otras palabras

Ahora menciona las funciones que notaba realizar durante su vida: alimentarse, moverse, sentir y pensar. Afirma que creía que todas estas cosas dependen del alma (nosotros podríamos aceptar también *mente*). Sin embargo nunca se había detenido a reflexionar con detalle sobre qué era realmente esa alma. Se pone a imaginar algo indefinido, una especie de sustancia ligera que se extendía por todo su cuerpo. En definitiva ha mencionado en dos fragmentos dos realidades distintas: cuerpo y alma/mente.

En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio, de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos.

En otras palabras

Descartes explica que en aquella época antes de la duda metódica creía saber lo que era su cuerpo o en general un cuerpo (es decir, cualquier cosa material) con total claridad. Hasta da una definición: un cuerpo es cualquier cosa que tiene una forma definida, ocupa un espacio y se encuentra en un lugar determinado (una extensión, apuntamos para el futuro). Un cuerpo, o sea, algo material, se puede percibir con los sentidos. Se mueven. Pero no solos sino porque algo externo los mueve (como si el movimiento fuera una energía o una facultad externa, por ejemplo mental, que se aplica a la materia).

Desarrollo básico de los temas e ideas de este Bloque

Descartes había iniciado su aplicación del método filosófico a través de la duda metódica, una herramienta radical y provisional que le permite rechazar cualquier creencia que no se presente como absolutamente evidente. A diferencia del escepticismo, su duda no busca quedarse en la negación de todo, sino encontrar una base firme sobre la cual reconstruir el conocimiento. En la Primera Meditación, esta actitud lo llevó a cuestionar los sentidos, la existencia del mundo exterior, e incluso las verdades matemáticas, al imaginar la posibilidad de un genio maligno que lo engañara en todo. La conclusión fue que no podía estar seguro de nada... salvo de una cosa.

En la Segunda Meditación, Descartes retoma este camino para descubrir si hay alguna verdad que resista a la duda más extrema. Y la encuentra: aunque todo pueda ser falso, no puede dudar de que él mismo existe mientras duda. El acto de pensar —dudar, entender, afirmar, negar, imaginar o incluso ser engañado— implica la existencia del sujeto que realiza ese pensamiento. Así formula su célebre afirmación: *cogito, ergo sum* (pienso, luego existo). Esta es la primera verdad absolutamente indudable y se convierte en el punto de apoyo firme desde el cual podrá comenzar a reconstruir todo el edificio del conocimiento, como el punto de apoyo y la palanca de Arquímedes.

Sin embargo, saber que existe no basta. Ahora Descartes debe responder a una nueva pregunta: ¿qué es exactamente ese “yo” que existe? ¿En qué consiste su ser? Aquí es donde reaparece la duda metódica: no puede aceptar ninguna definición tradicional sin examinarla cuidadosamente. Por ejemplo, tradicionalmente el ser humano se define como “animal racional”, pero esta definición resulta insatisfactoria para Descartes, ya que incluye términos cuya claridad no está garantizada. ¿Qué significa exactamente “animal”? ¿Y “racional”? Utilizar conceptos que aún no han sido examinados sería construir sobre una base poco firme.

Decide entonces volver a lo que su propia naturaleza le sugería espontáneamente, sin necesidad de reflexiones complicadas. Antes de aplicar la duda metódica, solía pensar en sí mismo como un ser compuesto de cuerpo y alma. Empieza por analizar lo que entendía por cuerpo: una máquina de huesos y carne, con partes definidas y visibles como el rostro, las manos, los brazos. Es decir, algo extenso, delimitado por una figura, situado en un lugar y capaz de ocupar espacio. Este es el concepto de *res extensa*, la sustancia

material, cuya característica fundamental es precisamente la extensión. Los cuerpos, por tanto, son cosas que pueden percibirse a través de los sentidos y que existen en el espacio.

Después analiza la noción de alma, que en su pensamiento anterior había vinculado con ciertas funciones vitales: nutrirse, moverse, sentir y pensar. Reconoce que nunca se había detenido a pensar seriamente qué era esa alma; la imaginaba como algo tenue, etéreo, sutil. Pero esta imagen es insuficiente: no proporciona una base firme, ni una idea clara y distinta. Por eso, comienza a sospechar que lo que realmente constituye su esencia no puede ser algo material ni difuso como el aire o el fuego.

Esta reflexión lo lleva a distinguir dos realidades distintas: por un lado, el cuerpo, una sustancia material que puede observarse y tocarse; por otro, algo que no se puede reducir al cuerpo ni se percibe por los sentidos, pero que sigue estando presente: la mente o alma, que pronto denominará *res cogitans*, es decir, la sustancia que piensa.

Un detalle importante, aunque no lo desarrolla explícitamente en esta sección del texto, es su reflexión sobre el movimiento. Él nota que el movimiento no es una propiedad inherente al cuerpo: un objeto inerte solo se mueve si algo externo lo impulsa. En cambio, los seres vivos parecen moverse por sí mismos. Este contraste lo lleva a pensar que el alma o la mente no solo piensa, sino que también puede ser el principio del movimiento y la vida. Si el cuerpo es como una máquina, hace falta una inteligencia o fuerza que lo active. Así se refuerza la distinción entre materia y pensamiento, y se prepara el terreno para su concepción dualista del ser humano.

Principales herramientas conceptuales que usa el autor

Duda metódica: Es el instrumento central del método cartesiano. No se trata de una duda escéptica definitiva, sino de una estrategia provisional que Descartes utiliza para poner a prueba todas sus creencias. Funciona como un filtro riguroso: todo aquello que no pueda resistir la menor duda es provisionalmente rechazado. Su finalidad es llegar a una certeza absoluta, un punto de partida indudable desde el cual se pueda reconstruir el conocimiento de manera firme y segura.

Cogito: Es el primer resultado de la duda metódica y representa la primera verdad absolutamente indudable. El hecho mismo de dudar implica pensamiento, y el pensamiento requiere un sujeto que lo realice. Por tanto, si pienso, entonces existo (*cogito, ergo sum*). Esta afirmación no depende de los sentidos ni de ninguna realidad externa: es una evidencia interna que no puede ser falseada ni por el mayor de los engañadores. El *cogito* se convierte así en el punto de apoyo sobre el que se comenzará a construir toda la filosofía.

Cuerpo: Descartes lo presenta como una realidad material caracterizada por tener forma, ocupar un espacio y poder ser percibida por los sentidos. Lo describe como una “máquina de huesos y carne”, una estructura física compleja pero sin iniciativa propia. No posee, por sí solo, capacidad de movimiento o pensamiento, lo que lo diferencia radicalmente de la mente.

Alma: Inicialmente, Descartes la concebía vagamente como una sustancia ligera y sutil, semejante al aire o al éter. Sin embargo, tras aplicar el método, comienza a redefinirla con mayor precisión: el alma es la sede del pensamiento, la facultad que duda, entiende, imagina y afirma. A diferencia del cuerpo, no es material ni visible, y su existencia se revela a través del *cogito*. Es el principio activo del ser humano.

Movimiento: Constituye un punto problemático en la concepción cartesiana de la materia. Descartes observa que los cuerpos inertes no se mueven por sí mismos, sino que requieren una causa externa. En cambio, los seres vivos parecen tener una fuente interna de movimiento. Esto sugiere que el principio del movimiento no está en la materia, sino en algo distinto: el alma o la mente, lo que refuerza la distinción entre lo corpóreo y lo espiritual.

Extensión: Es la propiedad fundamental de la materia. Todos los cuerpos, según Descartes, tienen extensión: están delimitados por una figura, ocupan un lugar en el espacio y excluyen a otros cuerpos de ese mismo espacio. Esta propiedad permite distinguir lo corporal de lo espiritual, pues el alma no tiene extensión. Así, la extensión se convierte en el rasgo esencial de la *res extensa*.

Animal racional: Es una definición tradicional del ser humano heredada de Aristóteles, pero Descartes la rechaza en este contexto. Considera que usar esa definición implicaría abrir nuevas preguntas —¿qué es “animal”? ¿qué es “racional”?— que complicarían el análisis sin aportar claridad. Prefiere detenerse en lo que puede conocerse con evidencia, evitando conceptos no examinados rigurosamente.

Máquina de huesos y carne: Esta expresión revela la visión mecanicista del cuerpo que Descartes va desarrollando. El cuerpo humano es considerado como un conjunto de partes físicas que pueden explicarse por sus funciones mecánicas, sin necesidad de atribuirles una fuerza vital interna. Esta idea prepara el terreno para su posterior concepción dualista: el cuerpo como *res extensa* y el alma como *res cogitans*.

Percepción sensorial: Descartes reconoce que, antes de su duda metódica, aceptaba las percepciones sensoriales como fuente de conocimiento. Sin embargo, tras descubrir que los sentidos pueden engañar (por ejemplo, en sueños o ilusiones), concluye que ese tipo de percepción no puede ser el fundamento de una ciencia segura. La percepción sensorial, aunque útil para la vida cotidiana, debe ser revisada y subordinada al juicio del entendimiento.

-Aquí comienza el BLOQUE CUATRO de Descartes-

En esta continuación de la Segunda Meditación, Descartes profundiza en su descubrimiento del cogito preguntándose qué es exactamente ese “yo” que piensa. Para ello descarta uno a uno los atributos del cuerpo (como nutrirse, andar o sentir) por depender del cuerpo físico, que ha puesto en duda. Solo el pensamiento permanece inseparable de su existencia. Así, concluye que él no es un cuerpo, sino una “cosa que piensa”, es decir, un ser cuya esencia es dudar, entender, imaginar, afirmar, negar, querer y sentir: todas formas de pensamiento.

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez, en mi espíritu, a esas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontarlas. Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí.

En otras palabras

Descartes se sigue preguntando qué significa ser hombre, qué es él mismo, ahora que está imaginando que existe un ser muy poderoso, astuto y malintencionado que hace todo lo posible para engañarlo (esta es una referencia a la hipótesis del genio maligno dentro de la duda metódica). Se cuestiona si puede estar seguro de tener alguna de las características que antes había atribuido a su cuerpo. Piensa con cuidado en ello y se da cuenta de que no puede afirmar con certeza que tenga ninguna de ellas. No están a salvo de las dudas, y menos con la posibilidad del genio maligno rondando. El cuerpo que le parece tener no supera en absoluto las dudas y no es una idea evidente. Así que se va a centrar en examinar la fiabilidad de la mente, al menos de alguna parte o función mental.

Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir; pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir.

En otras palabras

Comienza entonces examinando las funciones mentales. La primera es alimentarse, la segunda andar. Pero si duda del cuerpo tiene que dudar de esas capacidades porque se hacen con el cuerpo. Lo mismo para la capacidad de sentir. Además, recuerda que en los sueños ha creído sentir muchas cosas y, al despertar, ha descubierto que en realidad no las había sentido (la duda metódica en su versión de la hipótesis del sueño). Por fin analiza la capacidad de pensar. Aquí encuentra algo diferente: el pensamiento sí es algo que realmente le pertenece y que no puede separarse de él. A partir de esto, concluye que es cierto que él existe, pero se pregunta por cuánto tiempo. Especula con que solo mientras esté pensando, porque tal vez si dejara de pensar dejaría también de existir.

No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas, ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más?

En otras palabras

Descartes sigue aplicando la regla de la evidencia y solo acepta lo indudable. Lo único cien por cien seguro es que él nota ser una cosa que existe pensando. En eso no hay margen de duda: tiene la certeza de sentirse existiendo como pensamiento. Pero de inmediato se pregunta qué más hay de sí que sea absolutamente indudable, aparte de la consciencia o pensamiento consciente de sí mismo.

Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor; ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo.

En otras palabras

Descartes explora si podría ser algo más que una "cosa que piensa". Considera distintas posibilidades: ¿es un cuerpo? ¿Un aire sutil que recorre sus miembros? Rechaza todas esas ideas porque dependen de la imaginación y no de una certeza absoluta. Sin embargo, sigue teniendo certeza de su existencia, si bien la parte evidente de su existencia no es ninguna de esas cosas que ha propuesto.

[...]

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente.

Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. ¿Por qué no habría de pertenecerle? ¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser ésas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas —aun contra su voluntad— y que siente también otras muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo?

En otras palabras

Podemos observar que en la versión de este curso para la PAU se ha producido un corte de la versión íntegra, como puede verse por el corchete. Tras el corte, en el que profundizaba en la idea de que aunque el cuerpo esté sometido a la duda metódica la mente no lo está, Descartes vuelve a la “cosa que piensa” y amplía y profundiza su definición y análisis. No solo se trata de razonar, sino también de dudar, afirmar, negar, querer, imaginar y sentir. Todas estas funciones forman parte de su naturaleza. Y Descartes revisa una serie de actividades que le parecen propias. Hay algunas que claramente están en su pensamiento y no tienen margen de duda: dudar, entender, afirmar, negar, desear. Luego hay dos que en realidad no superan la duda, aunque surgen de su pensamiento, porque se refieren a algo diferente de la mente, se refieren a cosas que supuesta mente le ocurren al cuerpo: imaginar y sentir. Es decir, como si dijéramos “lo que pienso es mío y es seguro que lo estoy pensando, mientras que lo que veo lo veo en mi mente pero depende de mis ojos y del exterior y por tanto no es seguro”.

¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que soy, que existo, aun en el caso de que estuviera siempre dormido, y de que quien me ha dado el ser empleara todas sus fuerzas en burlarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento, o que pueda estimarse separado de sí mismo? Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo. Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues aunque pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento.

En otras palabras

Descartes se pregunta si alguna de las actividades que realiza —dudar, entender, desear, imaginar— podría ser menos cierta que su propia existencia. Y concluye que no: incluso si estuviera soñando sin cesar, o si un ser todopoderoso estuviera constantemente engañándolo, seguiría siendo indudablemente cierto que él está pensando. Ninguno de esos actos puede separarse de su pensamiento ni entenderse como ajeno a su yo. De hecho, afirma que es tan evidente que él es quien duda, entiende y desea, que no necesita demostrarlo más. Y añade que incluso la capacidad de imaginar —aunque lo imaginado no sea real— forma parte de su pensamiento. Aunque lo que imagina no exista, el hecho de imaginarlo es un acto real del pensamiento. Por tanto, la imaginación, igual que las demás funciones mentales, pertenece al yo que piensa, y eso la convierte en una prueba más de su existencia como “cosa que piensa”.

Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que «pensar». Por donde empiezo a conocer qué soy con algo más de claridad y distinción que antes.

En otras palabras

Aquí tenemos la continuación de la idea anterior. La mente de Descartes tiene una serie de apreciaciones sobre lo que siente del exterior. La duda metódica puede afectar a la posibilidad de que esas apreciaciones estén acertadas o equivocadas (que se correspondan o no con algo real). Pero de lo que no hay duda es de que las apreciaciones, la representación sensorial o como la queramos llamar, forma parte de la mente de Descartes. Igual que no hay duda de que está pensando, tampoco de que tiene ciertas percepciones sensoriales. Ambos asuntos forman parte del mismo “ser consciente de la propia actividad mental”. Por ello Descartes termina el fragmento aludiendo a la claridad y distinción de ambos asuntos, a que cumplen los dos con la regla de la evidencia: que está pensando y que está viendo o sintiendo.

Desarrollo básico de los temas e ideas de este Bloque

En este bloque, Descartes reafirma y desarrolla su hallazgo central: que él es, con certeza, una res cogitans, es decir, una “cosa que piensa”. Esta afirmación es la primera verdad absolutamente indudable que ha podido descubrir mediante la aplicación rigurosa de la duda metódica, su herramienta filosófica para descartar todo aquello que pueda ser objeto de duda. El objetivo de esta estrategia no es quedarse en la incertidumbre, sino purificar el pensamiento de prejuicios y falsedades, hasta encontrar una verdad firme sobre la cual reconstruir el saber. En este punto del análisis, solo queda algo que no se puede negar: el hecho mismo de que está pensando. Y donde hay pensamiento, necesariamente hay un sujeto que piensa. Por tanto, Descartes puede afirmar con certeza: *yo soy, yo existo*.

Esta certeza se mantiene únicamente mientras se piensa, porque la existencia del “yo” se experimenta directamente en el acto mismo del pensamiento. Así se introduce una idea fundamental: el pensamiento es la esencia del sujeto, inseparable de su existencia. Esta certeza inmediata y sin posibilidad de error cumple con la regla de la evidencia, primera norma del método cartesiano, que establece que solo debe aceptarse como verdadero aquello que se presenta con total claridad y distinción. A partir de aquí, Descartes concluye que no es un cuerpo, ni una combinación de órganos materiales, ni una sustancia física. Lo único que puede afirmar con seguridad es que es un ser que piensa: un entendimiento, un espíritu, una razón.

Para consolidar esta conclusión, Descartes revisa una serie de atributos tradicionalmente atribuidos al alma o al cuerpo. Comienza con funciones como nutrirse y andar, propias del cuerpo, pero señala que esas acciones dependen de una base material cuya existencia está en duda. Luego analiza el sentir, y recuerda que muchas veces ha creído sentir cosas durante el sueño que no eran reales. Esto lo lleva a aplicar la hipótesis del sueño, una de las tres formas de duda metódica (junto con la duda de los sentidos y la hipótesis del genio maligno), la cual indica que no hay criterios suficientes para distinguir de forma clara y distinta entre el sueño y la vigilia. Por tanto, las sensaciones no pueden considerarse fuente fiable de conocimiento, ya que podrían ser ilusiones.

La hipótesis del genio maligno refuerza esta sospecha, ya que plantea la posibilidad de que un ser muy poderoso y astuto esté engañando constantemente a Descartes, incluso en aquello que le parece más evidente. Esta idea radicaliza la duda y hace que el filósofo cuestione no solo los datos de los sentidos, sino incluso las operaciones de la razón. Sin embargo, incluso si está siendo engañado, sigue siendo cierto que está pensando, que duda, que desea conocer la verdad. Y eso basta para confirmar que existe como sustancia pensante.

Después, Descartes analiza el papel de la imaginación. Se pregunta si podría conocerse mejor a sí mismo a través de ella, pero concluye que no. La imaginación trabaja con imágenes derivadas del mundo corporal, es decir, con ideas adventicias (provenientes de la experiencia) o facticias (construidas a partir de otras ideas

sensibles), y ambas pueden ser falsas o engañosas. Por tanto, la imaginación no proporciona conocimiento cierto. No obstante, el hecho de imaginar —al igual que el hecho de sentir—, aunque no garantice la verdad del contenido percibido, sí forma parte de su vida mental. En ese sentido, también el imaginar y el sentir son modos del pensamiento, y por tanto, forman parte del ser del sujeto como *res cogitans*.

A partir de estas observaciones, Descartes refuerza su tesis dualista: el ser humano está compuesto por dos sustancias distintas. Por un lado, la *res cogitans*, la mente, cuya esencia es el pensamiento y cuya existencia se capta con evidencia; por otro lado, la *res extensa*, el cuerpo, cuya existencia sigue siendo dudosa y no puede fundamentarse todavía con certeza. Esta distinción entre alma y cuerpo será una pieza clave en toda la metafísica cartesiana y tendrá consecuencias también en la teoría del conocimiento y la antropología filosófica.

En conclusión, Descartes logra establecer una base sólida para su filosofía: la certeza de su propia existencia como sujeto pensante. Esta verdad primera no depende de los sentidos, de la imaginación ni de ninguna otra facultad externa al pensamiento. Desde aquí, podrá comenzar a reconstruir el edificio del saber sobre fundamentos firmes, seguros y evidentes.

Principales herramientas conceptuales que usa el autor

Cogito: Es la certeza indudable expresada en la frase *Cogito, ergo sum* ("Pienso, luego existo"). Sirve para establecer una verdad absoluta mediante la regla de la evidencia, demostrando que el acto de pensar implica la existencia del "yo". Descartes lo usa como el fundamento de todo su sistema filosófico, resistente a cualquier duda.

Duda metódica: Procedimiento sistemático para cuestionar todo lo que no sea absolutamente cierto. Funciona eliminando creencias dudosas, especialmente las basadas en los sentidos o la imaginación, para llegar a verdades seguras. Descartes la emplea para descartar suposiciones y encontrar un fundamento sólido como el Cogito.

Regla de la evidencia: Principio que establece aceptar solo lo que se presenta a la mente de forma clara y distinta. Garantiza que el conocimiento no se base en suposiciones ni en datos sensoriales engañosos. Descartes la usa para validar ideas como el Cogito y construir un conocimiento indubitable.

Ideas adventicias: Percepciones que parecen provenir de los sentidos, como las imágenes de objetos externos. No son fiables porque pueden ser ilusorias o inducidas por un genio maligno. Descartes las rechaza como fuente de certeza, priorizando las ideas claras y distintas.

Ideas facticias: Construcciones imaginativas creadas por la mente a partir de combinaciones de otras ideas. No sirven como fundamento de certeza porque son subjetivas y no están ancladas en una realidad externa. Descartes las descarta en su búsqueda de verdades indudables.

Genio maligno: Hipótesis de un ser engañador que falsifica la realidad, incluyendo percepciones y razonamientos. Radicaliza la duda metódica para desafiar todas las creencias. Descartes lo usa para buscar conocimientos que resistan incluso esta posibilidad de engaño.

Res cogitans: Define al "yo" como una sustancia pensante, distinta del cuerpo y la materia. Establece la separación entre mente y cuerpo en la filosofía cartesiana. Descartes la usa para fundamentar la naturaleza del ser humano como entidad pensante.

Imaginación: Facultad que produce imágenes basadas en lo corporal o sensorial. No es fuente de conocimiento fiable porque sus representaciones no son claras ni distintas. Descartes la descarta en favor de la razón para alcanzar verdades seguras.

Sensación: Percepciones derivadas de los sentidos, cuyo contenido puede ser falso. Aunque su existencia en la mente es innegable, no garantiza la verdad de lo percibido. Descartes la considera una modalidad del pensamiento, pero no un fundamento de certeza.

EXPLICACIÓN DE LOS TEXTOS DE NIETZSCHE

(Los bloques previos corresponden a la nueva versión reducida de *La gaya ciencia*)

-Aquí comienza el BLOQUE TRES de Nietzsche-

En este bloque, Nietzsche lanza una crítica feroz contra la tradición filosófica occidental, acusándola de haber momificado la realidad. Según él, los filósofos han despreciado todo lo que implica cambio, vida y devenir, es decir, todo lo que está vivo, en favor de conceptos fijos, eternos e inmutables. Esto no es una casualidad, sino una verdadera "idiosincrasia": los filósofos odian el devenir y han hecho de su negación una regla. Para Nietzsche, esto convierte a la filosofía en un culto de lo muerto, donde los conceptos no sirven para comprender la vida, sino para negarla. La causa de esta actitud es doble: por un lado, la desesperada necesidad de aferrarse a una idea de "lo que es"; por otro, la desconfianza hacia los sentidos, a los que culpan de engañarnos. Por eso el filósofo tradicional desprecia el cuerpo, la historia y los sentidos. Ser filósofo, dice irónicamente Nietzsche, es casi lo mismo que ser un sepulturero.

Crepúsculo de los ídolos. "La Razón en la Filosofía". Traductor: Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 2000, pp. 45-50.

1

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, sub specie aeterni [desde la perspectiva de lo eterno], - cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, -se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones. Lo que es no deviene; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene.

"Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? – Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, que también en otros aspectos son tan inmorales, nos engañan acerca del mundo verdadero.

Moraleja.: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [Historie], de la mentira, -la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es "pueblo". ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mínima de sepulturero! - ¡Y, sobre todo, fuera el cuerpo, esa lamentable idée fixe [idea fija] de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!..."

En otras palabras

Nietzsche critica aquí la tendencia de los filósofos a eliminar todo rastro de cambio, historia y cuerpo en su forma de pensar. En vez de aceptar el mundo tal como es —cambiante, múltiple, vivo— prefieren encerrarse en conceptos rígidos y eternos. Esto los convierte en una especie de embalsamadores del pensamiento: no quieren entender la vida, sino fijarla, detenerla, hacerla inmóvil como una momia. Suponen que solo lo que no cambia, lo que permanece igual siempre, es verdadero. Por eso ven el cuerpo, el paso del tiempo o la

historia como errores o ilusiones. Los sentidos, que nos ponen en contacto con lo cambiante, son para ellos el enemigo. Nietzsche se burla de esto: el filósofo se convierte así en un tipo que reniega de la vida, que cree que pensar es alejarse del cuerpo, del pueblo, de todo lo que huele a vida real.

2

Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de Heráclito. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y cambio, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Éstos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, -no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros hacemos de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración... La "razón" es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo "aparente" es el único: el "mundo verdadero" no es más que un añadido mentiroso...

En otras palabras

Nietzsche salva de su crítica a un solo filósofo: Heráclito. Lo valora porque, a diferencia de otros, no rechazó el cambio, sino que rechazó la apariencia de estabilidad. Aun así, cree que Heráclito también se equivocó al desconfiar de los sentidos. Según Nietzsche, los sentidos no mienten. Lo que introduce la mentira es la razón, cuando interpreta lo que percibimos como si hubiera cosas permanentes, como si el cambio fuera solo apariencia. Por ejemplo, cuando vemos un árbol y creemos que es "una sustancia" que se mantiene igual, en realidad estamos engañándonos. El árbol cambia a cada momento, y eso es lo real. Así, Nietzsche concluye que solo existe este mundo cambiante y aparente; no hay otro "más verdadero" detrás, como siempre ha querido la metafísica.

3

-¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos, -en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un engendro y todavía-no-ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y tampoco como la cuestión de qué valor tienen en general ese convencionalismo de signos que es la lógica.-

En otras palabras

Aquí Nietzsche invierte totalmente la jerarquía tradicional entre sentidos y razón. En lugar de ver a los sentidos como una fuente de error, los presenta como herramientas finísimas y poderosas para conocer el mundo. Incluso la nariz, dice irónicamente, es un instrumento más preciso que muchos aparatos científicos. Gracias a los sentidos, y a su perfeccionamiento, hoy existe ciencia. La verdadera ciencia empieza cuando

aprendemos a confiar en lo que los sentidos nos muestran y a pensarlo hasta el final. En cambio, las disciplinas que desconfían de los sentidos —como la metafísica o la teología— no son ciencias, sino invenciones. Incluso la lógica o la matemática, que solo trabajan con signos, no tratan con la realidad; son útiles, pero no nos dicen nada del mundo.

Desarrollo básico de los temas e ideas del bloque

En este bloque de *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche realiza una crítica muy profunda al corazón de la tradición filosófica occidental. Lo que denuncia no es simplemente un error puntual, sino toda una actitud mental que atraviesa siglos de pensamiento. Según Nietzsche, los filósofos han rechazado sistemáticamente lo más esencial de la vida: el cambio, el cuerpo, la historia y el mundo sensible. A esto lo llama su “idiosincrasia”, es decir, su forma peculiar —y enfermiza— de relacionarse con la realidad.

Para Nietzsche, los filósofos tienen un miedo profundo al devenir, es decir, al hecho de que todo cambia, de que nada permanece. Por eso han creado conceptos que presentan las cosas como fijas, eternas e inmutables. Esta operación tiene una función psicológica: tranquiliza, da seguridad. Pero también tiene un precio: se aleja de la vida real. Los filósofos, dice Nietzsche, son como embalsamadores del pensamiento. No quieren ver la vida tal como es, sino como una momia. Por eso todo lo que tocan lo hacen “concepto muerto”, incapaz de captar el movimiento y la fuerza de lo viviente.

Este rechazo del devenir va unido a una desconfianza hacia los sentidos. Desde Platón en adelante, muchos filósofos han sostenido que los sentidos engañan, que muestran un mundo falso, de apariencias, y que la verdad está más allá, en una especie de mundo ideal y eterno. Nietzsche se burla de esta idea: el verdadero engaño, dice, no viene de los sentidos, sino de la razón, que interpreta mal lo que percibimos. Ver un árbol, sentir un olor, escuchar un sonido: eso no es error, es contacto con lo real. El error empieza cuando nuestra razón transforma eso en “sustancia”, “unidad”, “ser”... conceptos que fijan lo que en realidad está cambiando todo el tiempo.

Frente a esta tradición, Nietzsche propone una revolución en la manera de pensar. En lugar de buscar un mundo verdadero detrás del mundo sensible, hay que afirmar que este es el único mundo real. El mundo “aparente” es el mundo verdadero. No hay que buscar más allá. Esta afirmación es clave en su filosofía: el problema no es que los sentidos nos engañen, sino que hemos aprendido a desconfiar de ellos porque la filosofía nos ha enseñado a tener miedo del cambio.

En este punto, Nietzsche hace una excepción con Heráclito, el filósofo del “todo fluye”. Lo admira porque reconoció que no hay permanencia, que todo cambia. Aunque también lo critica por desconfiar de los sentidos, ve en Heráclito una intuición más sana que en los filósofos que quieren detener el mundo con conceptos.

En el tercer fragmento del bloque, Nietzsche da un paso más: reivindica los sentidos como verdaderos instrumentos científicos. Incluso con una metáfora provocadora, dice que la nariz —un órgano corporal y despreciado por los filósofos— es más precisa que algunos aparatos de medición. La ciencia moderna, afirma, solo ha sido posible porque ha aprendido a confiar en los sentidos, a afinarlos y a seguir sus indicaciones. En cambio, disciplinas como la metafísica, la teología o la teoría del conocimiento son, para él, intentos de huir del mundo real. No se ocupan de lo que existe, sino de ficciones. Incluso la lógica y la matemática, aunque útiles, no tocan la realidad: solo operan con signos, convenciones, abstracciones.

Así, Nietzsche cambia completamente el sentido de lo que significa “conocer” o “pensar”. La filosofía tradicional pensaba que conocer era acercarse a una verdad eterna y pura. Para Nietzsche, en cambio, conocer es estar en contacto con la vida, con lo que fluye, cambia y se transforma. Pensar bien no es

separarse del cuerpo, sino pensarlo. No es negar los sentidos, sino confiar en ellos. No es huir de la historia, sino vivir en ella.

Esta crítica nietzscheana tiene un tono provocador, incluso burlón, pero es profundamente filosófica. Lo que pone en juego es una nueva forma de pensar: una filosofía que no se encierra en conceptos muertos, sino que se atreve a mirar de frente el devenir, el cuerpo y el mundo sensible. Una filosofía que no teme al cambio, sino que lo celebra. Por eso, más que destruir la filosofía, Nietzsche quiere regenerarla desde sus raíces. Lo que propone no es abandonar el pensamiento, sino transformarlo radicalmente para que sea capaz de pensar la vida en toda su riqueza, sin falsificarla.

Principales herramientas conceptuales que usa el autor

Devenir: Para Nietzsche, el devenir es el carácter esencial de la realidad, aquello que siempre cambia y se transforma. La filosofía tradicional lo ha despreciado en favor de lo permanente, pero Nietzsche lo defiende como lo más vivo y valioso. Cuando critica que los filósofos convierten todo en momias conceptuales, está señalando que niegan el devenir por miedo a la inestabilidad.

Sub specie aeterni: Esta expresión significa “bajo la forma de lo eterno” y describe el hábito filosófico de pensar las cosas fuera del tiempo. Nietzsche la critica porque, al mirar desde esta perspectiva, se pierde el sentido histórico, se niega el cambio, y se transforma todo en algo muerto y abstracto, desconectado de la vida real.

Momia conceptual: Es la imagen que Nietzsche usa para denunciar que los conceptos filosóficos no representan la vida, sino que la paralizan. Al pensar con “momias”, el filósofo se aparta de lo viviente, como si embalsamara la realidad para convertirla en algo fijo, sin movimiento ni sentido vital.

Testimonio de los sentidos: A diferencia de los filósofos que desconfían de los sentidos, Nietzsche los reivindica como el origen legítimo del conocimiento. Los sentidos muestran lo real tal como es: múltiple, cambiante, presente. El error no está en percibir, sino en cómo la razón interpreta esas percepciones.

Razón: En este texto, la razón no es fuente de verdad, sino de falsedad cuando busca fijar lo que está en movimiento. Para Nietzsche, es la razón la que introduce conceptos como sustancia o unidad, y así falsifica el testimonio de los sentidos, que sí muestran el devenir.

Mundo verdadero / mundo aparente: Nietzsche invierte la vieja oposición platónica: el mundo aparente, que captamos con los sentidos, es el único real. El llamado “mundo verdadero” no existe; es una ficción creada por la filosofía para negar el valor de este mundo sensible y vital.

Heráclito: Nietzsche lo respeta como el único filósofo que reconoció el devenir como base de la realidad. Aunque también desconfiaba de los sentidos, su idea de que “el ser es una ficción vacía” anticipa la crítica nietzscheana al concepto de sustancia y a toda ilusión de permanencia.

Ciencia: Es valorada cuando se basa en los sentidos y en la experiencia concreta. Nietzsche afirma que el conocimiento real comienza cuando aceptamos el testimonio sensible y dejamos de buscar verdades eternas. La ciencia que sigue esta vía es opuesta a la metafísica.

Metafísica: Nietzsche la considera una construcción ficticia, una forma de miedo al cambio y a la vida. Busca una verdad eterna más allá del mundo sensible, y por eso representa una negación del devenir. Su crítica a la metafísica es una invitación a pensar desde la tierra, no desde el cielo.

Teoría del conocimiento: Aunque pretende analizar cómo conocemos, muchas veces repite los mismos errores de la metafísica. Nietzsche la critica cuando se separa de los sentidos y se convierte en una reflexión vacía sobre signos y reglas sin relación con lo real. Solo tiene valor si parte de la experiencia.

-Aquí comienza el BLOQUE CUATRO de Nietzsche-

En este bloque, Nietzsche profundiza su crítica a la filosofía tradicional mostrando cómo ha invertido el orden real: ha colocado al principio lo más abstracto y vacío —conceptos como Dios, ser, verdad— y ha despreciado lo concreto, lo cambiante, lo corporal. Esta inversión no es casual: responde a un impulso de negación de la vida, propio de una razón temerosa del devenir. Nietzsche revela que incluso el lenguaje arrastra esta visión metafísica: al hablar, damos por hecho que existen “cosas” y “sustancias”, cuando en realidad son invenciones gramaticales. Así, conceptos como el yo, la voluntad o el ser no nacen de la experiencia, sino de hábitos lingüísticos antiguos. Frente a esta tradición que va de Parménides a Kant, Nietzsche propone pensar desde el cuerpo, el devenir y el arte. Sus cuatro tesis finales afirman que solo este mundo existe, que los ideales metafísicos son síntomas de decadencia, y que el arte trágico es un modelo de afirmación vital.

4

La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final -¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!-, los “conceptos supremos”, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Una vez más esto es sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es lícito provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser causa sui [causa de sí mismo]. El hecho de proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto -ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente tiene que ser causa sui. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto “Dios”... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como ens realissimum [ente realísimo]... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! - ¡Y lo ha pagado caro!...

En otras palabras

Nietzsche acusa a los filósofos de cometer un grave error lógico y vital: toman como base de la realidad lo que en verdad es lo más abstracto y derivado. Ponen al principio conceptos vacíos como “Dios”, “el ser”, “la verdad” o “el bien”, cuando en realidad estos son el resultado lejano de procesos complejos de pensamiento, no su origen. Son como el “humo” final de la experiencia, no su punto de partida. Pero los filósofos los veneran como si fueran lo más alto, lo más puro, lo más real. Para que algo sea “valioso”, piensan ellos, debe ser causa de sí mismo (*causa sui*), no depender de nada anterior ni estar sujeto al cambio. Así se construyen entidades como Dios: absolutas, perfectas, inmutables. Nietzsche ironiza con dureza: estas ideas no son verdades profundas, sino síntomas de cerebros enfermos, telarañas mentales que han confundido a la humanidad durante siglos.

5

Contraponamos a esto, por fin, el modo tan distinto como nosotros (- digo nosotros por cortesía...) vemos el problema del error y de la apariencia. En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el

prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, substancia, causa, coseidad, ser; nos vemos en cierto modo cogidos en el error; necesitamos al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros de que es ahí donde está el error. Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación: aquí el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo; allí, a nuestro lenguaje. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el “yo”, cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo- así es como crea el concepto “cosa”... El ser es añadido con el pensamiento, es introducido subrepticamente en todas partes como causa; del concepto “yo” es del que se sigue, como derivado, el concepto “ser”... Al comienzo está ese error grande y funesto de que la voluntad es algo que causa efectos, - de que la voluntad es una facultad...

En otras palabras

Nietzsche señala aquí un cambio profundo en nuestra manera de entender el error. Antes se pensaba que el cambio, el movimiento y el devenir eran señales de ilusión, como si lo real tuviera que ser eterno y estable. Hoy, en cambio, dice Nietzsche, sabemos que el verdadero error no está en lo que cambia, sino en nuestra necesidad de imponer al mundo ideas como “unidad”, “sustancia”, “duración” o “causa”. Esta necesidad proviene de la razón y del lenguaje, que están contruidos sobre un modo primitivo de pensar.

El lenguaje, en particular, arrastra consigo una visión del mundo infantil y fetichista: supone que todo lo que ocurre tiene un agente, una voluntad que lo causa. Así, creemos que hay un “yo” que actúa, una “voluntad” que produce efectos, cuando en realidad eso son solo construcciones lingüísticas. A partir del “yo” inventamos la idea de “ser”, y con eso llenamos el mundo de “cosas” que no existen por sí mismas. Esta forma de pensar no nace de la observación, sino de los hábitos que impone la gramática. El verdadero error, entonces, está en ese fondo lingüístico y lógico que damos por natural, pero que deforma la realidad

Hoy sabemos que no es más que una palabra... Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la consciencia de los filósofos, para su sorpresa, la seguridad, la certeza subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria, -la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. ¿De dónde proceden, pues? -Y tanto en India como en Grecia se cometió el mismo error: “nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (-en lugar de en un mundo mucho más bajo: ¡lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡pues poseemos la razón!”. De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! - También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su átomo... La “razón” en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...

En otras palabras

Nietzsche subraya aquí que muchos filósofos, incluso en épocas “ilustradas”, descubrieron con asombro que las categorías de la razón —como causa, sustancia o ser— no podían haberse originado en la experiencia sensible. Como la experiencia no se ajusta a esas categorías, concluyeron que debían venir de un mundo más alto, espiritual o divino. Así surgió la idea de que el alma humana había habitado otro mundo antes de nacer aquí, y que por eso teníamos acceso a la razón y sus ideas. Nietzsche se burla de este razonamiento y dice que, en todo caso, esas ideas provienen de un mundo más primitivo, no más elevado.

Además, señala que el error sobre el “ser”, sostenido por los eleatas (como Parménides), ha sido uno de los más poderosos y persistentes, porque se encuentra en cada palabra que usamos. Incluso sus críticos, como Demócrito, acabaron atrapados en él al inventar el átomo como un “ser” indivisible. En el fondo, Nietzsche dice que mientras sigamos usando una gramática que presupone entidades fijas, no podremos liberarnos del pensamiento religioso ni metafísico. Dios sigue vivo en la forma misma en que hablamos. Por eso, la gramática es una trampa antigua y profunda, más difícil de superar que muchas religiones.

6

Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provocho la contradicción.

Primera tesis. Las razones por las que “este” mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, - otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido asignados al “ser verdadero” de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada, -poniéndolo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el “mundo verdadero”: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión óptico-moral.

Tercera tesis. Inventar fábulas acerca de “otro” mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que en nosotros no domine un instinto de calumnia, de empujeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos venganza de la vida con la fantasmagoría de “otra” vida distinta de ésta, “mejor” que ésta.

*Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo “verdadero” y en un mundo “aparente”, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano alevoso), es únicamente una sugestión de la *décadence*, - un síntoma de vida descendente... El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues “la apariencia” significa aquí la realidad una vez más, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico no es un pesimista, -dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es dionisiaco...*

En otras palabras

Nietzsche resume su crítica radical a la metafísica en cuatro tesis que invierten completamente la filosofía tradicional. Primera: lo que se ha llamado “apariencia” —el mundo sensible y cambiante— es en realidad lo único que existe; lo demás es indemostrable. Segunda: las características del “mundo verdadero” (eterno, perfecto, sin contradicción) son en realidad las del no-ser, de lo que no existe. Tercera: imaginar otro mundo distinto de este solo tiene sentido si odiamos la vida y queremos vengarnos de ella. Cuarta: dividir el mundo entre verdadero y aparente, como hace el cristianismo o incluso Kant, es un síntoma de decadencia vital. Incluso el arte, cuando enaltece la apariencia, no lo hace para negar la realidad, sino para afirmarla de otra

manera. El verdadero artista trágico —el modelo dionisiaco— no huye del dolor ni del caos: los integra, los afirma, les dice que sí.

Desarrollo básico de los temas e ideas del bloque

En este bloque final, Nietzsche lleva a su punto culminante la crítica a la filosofía tradicional, especialmente a su estructura lógica y su lenguaje. No se trata solo de señalar errores, sino de desenmascarar una forma de pensar que, desde Platón hasta la filosofía moderna, ha desfigurado la realidad por miedo al cambio, al cuerpo y al devenir. Esta crítica se apoya en dos elementos centrales: una mirada genealógica, que analiza el origen y la función de los conceptos filosóficos, y una atención especial al lenguaje como portador inconsciente de una metafísica implícita.

Nietzsche denuncia aquí una “segunda idiosincrasia” de los filósofos: la tendencia a invertir el orden de las cosas, a poner como fundamento lo que en realidad es un resultado final y derivado. Conceptos como *Dios*, *el ser*, *la verdad*, *el bien* o *la perfección* —lo que llama *conceptos supremos*— son, según él, los residuos más vacíos y abstractos del pensamiento, el “último humo” de la realidad. Sin embargo, la filosofía los coloca como principio, como si fueran el origen de todo. Esto, para Nietzsche, no es simplemente un error de razonamiento, sino una expresión de nihilismo: una voluntad de negar el valor de lo que deviene, de lo que cambia, de lo que tiene un origen corporal y terrenal.

Esta inversión tiene raíces teológicas y platónicas. En *Platón*, por ejemplo, el mundo sensible es considerado copia imperfecta del mundo de las ideas, eternas e inmutables. El verdadero ser está más allá de la experiencia. Nietzsche rechaza esta estructura dual y propone que es precisamente lo sensible —lo que cambia y se transforma— lo único real. El llamado “mundo verdadero” no es más que una ilusión fabricada por quienes no soportan la fragilidad de la vida. Así, ideas como la de un ser que es *causa sui* (causa de sí mismo), o de un bien que no deviene, se revelan como proyecciones de una mentalidad incapaz de afirmar el devenir.

El segundo fragmento profundiza esta crítica, mostrando que los errores filosóficos no provienen solo de doctrinas explícitas, sino de algo más profundo: el lenguaje. Nietzsche sostiene que nuestra gramática, nacida en una etapa arcaica de la psicología humana, impone una forma de pensar basada en sustantivos y agentes. Creemos que todo lo que ocurre debe tener un sujeto que actúe, una voluntad que cause, una cosa que sustente. Así nace la idea del “yo” como entidad real y estable, y a partir de ella, el concepto de “ser” como base de lo existente. Este razonamiento, dice Nietzsche, no es más que una forma de fetichismo, una especie de religión implícita en el lenguaje que convierte lo abstracto en algo aparentemente real.

Esta crítica se dirige también a los herederos del pensamiento griego. Nietzsche menciona a los eleatas, especialmente a *Parménides*, quien sostuvo que el ser es y no puede no ser, lo que excluye el cambio como irreal. Según Nietzsche, esta fue una de las ficciones más persistentes y poderosas del pensamiento occidental. Incluso sus opositores, como *Demócrito*, que formuló la teoría del átomo, cayeron en el mismo error al imaginar una realidad última e indivisible. Ambos, dice Nietzsche, fueron seducidos por la idea del “ser” como algo fijo y absoluto, cuando en realidad es solo una invención lingüística.

El pensamiento moderno, lejos de corregir este error, lo ha repetido con otras formas. Cuando los filósofos modernos se dieron cuenta de que las categorías racionales no provienen de la experiencia, en lugar de aceptar que son construcciones humanas, imaginaron que debían tener origen divino o trascendental. Así, desde *India* hasta *Kant*, se mantuvo la fantasía de un mundo “más alto” de donde vendría nuestra razón. Nietzsche revierte esta suposición: la razón no es un don divino, sino una construcción tosca, nacida de una necesidad psicológica primitiva. Seguimos creyendo en Dios porque seguimos creyendo en la gramática, afirma irónicamente.

En el tercer y último fragmento, Nietzsche condensa su crítica a la metafísica tradicional en cuatro tesis que desmontan el corazón del idealismo. Sostiene que lo que los filósofos han llamado “apariencia” —el mundo sensible, cambiante y corporal— es en realidad lo auténtico y lo único real; que el llamado “mundo verdadero” no es más que una ficción moral, construida por miedo a la vida; que imaginar otros mundos mejores es una expresión de resentimiento hacia esta existencia; y que toda división entre un mundo superior e inferior es señal de decadencia vital. Frente a esta negación del mundo, Nietzsche propone la figura del *artista trágico*, que representa una forma de vivir inspirada en el espíritu *dionisiaco*: una afirmación radical de la vida en su totalidad, incluyendo el dolor, el caos y la contradicción. A diferencia del impulso *apolíneo*, que busca orden, claridad y consuelo, lo dionisiaco abraza lo oscuro, lo terrible y lo incierto, sin necesidad de redención. El artista trágico no huye del sufrimiento: lo transforma en creación y lo convierte en afirmación.

Este bloque final resume con claridad la postura filosófica de Nietzsche: una crítica radical a los ídolos conceptuales que la filosofía ha levantado para protegerse de la vida, y una apuesta por un pensamiento que nace del cuerpo, del cambio, de los sentidos, y no de abstracciones vacías. Es un llamado a la transvaloración de todos los valores, es decir, a pensar desde otra lógica vital, afirmativa, sin miedo al caos ni al dolor. Frente al idealismo de Platón, al racionalismo de los modernos y a la teología cristiana, Nietzsche opone una filosofía vitalista, corporal y terrenal, que no busca escapar del mundo, sino abrazarlo con todas sus contradicciones.

Principales herramientas conceptuales que usa el autor

Causa sui: Es una idea central en la crítica de Nietzsche. Significa “causa de sí mismo” y aparece como un ideal falso que los filósofos atribuyen a los valores supremos, como el bien, la verdad o Dios. Consideran que si algo proviene de otra cosa, pierde valor. Por eso colocan lo supuestamente más valioso en la cima, sin origen, como si flotara por encima del devenir. Nietzsche denuncia este gesto como expresión del odio al cambio y como una trampa conceptual que pretende proteger lo sagrado de toda mancha terrenal. Es parte del intento metafísico de deshistorizar lo que en realidad tiene un origen y una genealogía concreta.

Conceptos supremos: Son nociones abstractas como “Dios”, “ser”, “verdad” o “perfección”, que la tradición filosófica ha tratado como fundamentos absolutos de la realidad. Nietzsche los critica por ser, en realidad, productos finales del pensamiento, sin contenido real. Su función no es explicar la vida, sino negar su carácter cambiante y corporal. Son momias conceptuales, residuos lógicos sin fuerza vital, que se veneran solo por hábito o miedo.

Genealogía: Es el método con el que Nietzsche analiza estos conceptos. En lugar de preguntar por su verdad, investiga de dónde vienen, qué necesidades los originaron y cómo han ganado autoridad. En este bloque, aplica la genealogía al lenguaje, mostrando cómo nuestra forma de hablar arrastra supuestos metafísicos que no cuestionamos. Por ejemplo, al usar palabras como “ser”, “yo” o “cosa”, ya estamos afirmando una visión fija y falsa del mundo. La genealogía nos permite descubrir estos errores escondidos en la gramática.

Fetichismo: Nietzsche usa esta palabra para describir la forma primitiva en que el lenguaje y la razón inventan entidades a partir de hábitos mentales. Así como el fetichista atribuye poderes mágicos a un objeto, la metafísica cree que existen cosas estables como el “yo” o la “voluntad”. Esta crítica es paralela a la que Marx hace a las mercancías: se confunde una relación social con una propiedad natural. Aquí, se confunde una construcción lingüística con una realidad ontológica.

Nihilismo: Aunque no lo nombra directamente en este bloque, Nietzsche lo retrata claramente como la actitud que desprecia la vida real en favor de mundos ideales. Inventar un “más allá”, pensar que el mundo sensible es ilusión, dividir la realidad en verdadera y aparente: todo eso es nihilismo. No es la ausencia de valores, sino la inversión de los valores vitales. El filósofo nihilista no afirma la vida, sino que busca consuelo en conceptos vacíos.

Voluntad: Nietzsche critica la idea de que la voluntad sea una “facultad” o una causa interna que explica nuestras acciones. Esa idea no viene de la experiencia, sino del lenguaje: al decir “yo quiero”, suponemos que existe una entidad que quiere. Pero esa entidad no es real, es solo un producto gramatical. Nietzsche niega que la voluntad cause efectos y la reduce a una construcción mental sin base empírica. Esta crítica rompe con toda filosofía del “libre albedrío” tradicional.

Ser: Uno de los conceptos más criticados por Nietzsche. Es el centro del pensamiento eleático, representado por Parménides, quien afirmaba que el ser es y no puede no ser, excluyendo así todo cambio. Nietzsche muestra que esta idea no es una verdad profunda, sino una trampa gramatical: creemos en el “ser” porque nuestro lenguaje nos obliga a usar sustantivos y predicados. Incluso Demócrito, al inventar el átomo como lo “indivisible”, cayó en la misma trampa. Esta crítica destruye la base de toda ontología clásica.

Metafísica del lenguaje: Es la idea de que el lenguaje arrastra, sin que lo notemos, una forma de pensar que reproduce errores filosóficos antiguos. Al hablar, pensamos que existen cosas fijas porque nuestra gramática funciona con sujetos y predicados. Creemos que hay un “yo” que piensa, una “voluntad” que actúa, una “cosa” que es. Nietzsche muestra que esta estructura gramatical es ya una metafísica disfrazada. Por eso afirma que seguimos creyendo en Dios porque seguimos creyendo en la gramática.

Décadence: Es un concepto que Nietzsche asocia con toda forma de pensamiento que rechaza la vida, que busca consuelos en otros mundos, o que no soporta el dolor, el cuerpo, el azar. Dividir el mundo entre uno verdadero y otro aparente es un signo de decadencia, no de sabiduría. Es un síntoma de agotamiento vital, de miedo al devenir, de necesidad de refugio. Esta crítica incluye tanto al cristianismo como a Kant, a quien Nietzsche llama “un cristiano alevoso”.

Dionisiaco: Frente a todo lo anterior, Nietzsche propone una afirmación radical de la vida. El artista trágico no busca un mundo sin dolor, sino que afirma incluso lo terrible, lo contradictorio, lo cambiante. Esa actitud es lo dionisiaco: aceptar el caos, el cuerpo, el tiempo, sin necesidad de refugios metafísicos. El arte trágico no es escapismo, sino una forma de decir sí a la vida en su totalidad, incluso en sus aspectos más oscuros.

EXPLICACIÓN DE LOS TEXTOS DE ARENDT

-Aquí comienza el BLOQUE UNO de Arendt-

Antes de leer este texto de Hannah Arendt conviene situarlo en su contexto. Arendt fue una filósofa alemana de origen judío que, tras huir del nazismo, se convirtió en una de las pensadoras políticas más importantes del siglo XX. En 1961 asistió en Jerusalén al juicio de Adolf Eichmann, un funcionario nazi responsable de organizar las deportaciones de millones de judíos hacia los campos de exterminio. Arendt esperaba encontrarse con un monstruo fanático, pero descubrió algo más inquietante: Eichmann era un hombre corriente, sin odio personal ni pensamiento propio, que se limitaba a obedecer órdenes y a cumplir su deber administrativo. A partir de esa experiencia, Arendt acuñó la expresión “la banalidad del mal” para referirse a la posibilidad de que una persona común cometa crímenes terribles simplemente por no pensar, por dejarse llevar por los tópicos, las normas o el lenguaje de la obediencia.

En el fragmento que vamos a leer, Arendt reflexiona sobre esa incapacidad de pensar. Señala que Eichmann no era estúpido, sino superficial: había sustituido el juicio personal por frases hechas y rutinas vacías. Para Arendt, pensar no es una actividad teórica cualquiera, sino una tarea moral imprescindible que nos protege frente a la obediencia ciega y frente a la destrucción del sentido humano.

“El pensar y las reflexiones morales”, selección de Responsabilidad y juicio (Edición póstuma). Traducción de Miguel Candel y Fina Birulés. Ed. Paidós, 2007

Hablar acerca del pensar me parece tan presuntuoso que les debo, creo, una justificación. Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de «la banalidad del mal», y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo, fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar.

En otras palabras

Arendt comienza diciendo que ponerse a hablar sobre el acto de pensar del pensar puede parecer pretencioso, pero cree necesario hacerlo por algo que vivió en el pasado. Durante el juicio en Jerusalén contra Eichmann, un funcionario nazi implicado en el exterminio de judíos, Arendt observó algo inquietante: Eichmann no parecía malvado ni fanático, sino sorprendentemente superficial. A partir de esa observación, propuso el concepto de “la banalidad del mal”. Con ello no quiso crear una teoría ni justificar nada, sino señalar un hecho real: personas aparentemente normales pueden cometer crímenes enormes sin ser monstruos, simplemente porque no piensan por sí mismas. Eichmann, a pesar de haber participado en actos terribles, no mostraba odio, ni ideas fuertes, ni rasgos de locura. Lo que le caracterizaba era algo más simple y peligroso: no pensaba. No cuestionaba lo que hacía ni reflexionaba sobre las consecuencias. Arendt destaca que no era tonto, sino alguien que había renunciado a pensar de verdad, alguien que actuaba siguiendo normas sin detenerse a juzgar si esas normas eran justas o no. Esa incapacidad para pensar, para detenerse a reflexionar, es lo que Arendt identifica como el verdadero problema moral.

Eichmann funcionaba en su papel de prominente criminal de guerra del mismo modo que lo había hecho bajo el régimen nazi: no tenía ni la más mínima dificultad en aceptar un conjunto enteramente distinto de reglas. Sabía que lo que antes consideraba su deber ahora era definido como un crimen, y aceptó este nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla de lenguaje distinta. A su ya limitada provisión de estereotipos había añadido algunas frases nuevas y solamente se vio totalmente desvalido al ser enfrentado a una situación en la que ninguna de éstas era aplicable.

En otras palabras

Arendt explica que Eichmann, incluso tras el fin del nazismo y durante su juicio, seguía actuando sin pensar por sí mismo. Cuando fue juzgado, no mostró conflicto interno: entendía que lo que antes se consideraba su deber —organizar deportaciones— ahora era visto como un crimen, pero aceptó ese cambio como si solo hubieran cambiado las reglas del juego. Para él, todo era cuestión de adaptarse al nuevo lenguaje legal. No se detenía a reflexionar sobre el sentido de sus actos, sino que incorporaba frases nuevas sin salir de su esquema mental cerrado. Solo se sintió perdido cuando ninguna de sus frases hechas servía, es decir, cuando tuvo que enfrentarse a una situación donde no bastaba con repetir lo aprendido. Arendt muestra así que Eichmann no tenía capacidad crítica ni conciencia real de lo que hacía: seguía normas sin comprender ni valorar su contenido. Esa obediencia sin pensamiento, para Arendt, es una amenaza moral muy seria.

El ejemplo más grotesco fue cuando tuvo que hacer un discurso bajo el patíbulo y se vio obligado a recurrir a los lugares comunes usados en las oraciones fúnebres, inaplicables en su caso, porque el superviviente no era él. No se le había ocurrido pensar en cómo deberían ser sus últimas palabras, en caso de una sentencia de muerte que siempre había esperado, del mismo modo que sus incoherencias y flagrantes contradicciones a lo largo del juicio no lo habían incomodado.

En otras palabras

Arendt señala un momento especialmente revelador: cuando Eichmann va a ser ejecutado y tiene que pronunciar sus últimas palabras. En lugar de expresar algo personal o reflexivo, repite frases típicas de funerales, como si hablara en nombre de otros. Pero en su caso, él no era el que despedía a alguien, sino quien moría. Es decir, las frases no tenían ningún sentido en ese contexto. Esto muestra hasta qué punto era incapaz de pensar por sí mismo: ni siquiera se había planteado qué decir en un momento tan decisivo que llevaba tiempo esperando. Lo mismo había ocurrido durante el juicio: aunque sus declaraciones eran contradictorias y a veces incoherentes, eso no le causaba conflicto. No parecía consciente del absurdo de lo que decía, porque simplemente repetía lo que creía que debía decir. Arendt usa este ejemplo para mostrar que Eichmann vivía en un mundo hecho de frases vacías, sin conexión real con los hechos ni con su propia responsabilidad.

Tópicos, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los acontecimientos y

hechos en virtud de su misma existencia. Si siempre fuéramos sensibles a este requerimiento, pronto estaríamos exhaustos; Eichmann se distinguía únicamente en que pasó por alto todas estas solicitudes.

En otras palabras

Arendt concluye que todos, en mayor o menor medida, usamos tópicos, frases hechas y normas sociales para protegernos de la presión constante que ejerce la realidad sobre nuestra mente. Pensar de forma profunda y constante sobre todo lo que ocurre sería agotador, así que muchas veces recurrimos a fórmulas prefabricadas para orientarnos y seguir adelante sin detenernos demasiado. Esto es comprensible hasta cierto punto. Sin embargo, lo que distingue a Eichmann es que fue más allá: no solo usaba estas fórmulas como apoyo, sino que se refugió por completo en ellas, evitando cualquier contacto real con la responsabilidad de sus actos. No pensaba, no se cuestionaba nada, no respondía a la realidad, ni siquiera ante los crímenes más graves. Esa renuncia total a pensar es lo que lo hace peligroso. Para Arendt, el mal puede prosperar cuando las personas se limitan a cumplir normas sin reflexionar, sin mirar de frente lo que están haciendo. El problema no es solo la maldad activa, sino también la pasividad mental.

Desarrollo básico de los temas e ideas de este Bloque

En este bloque de *Responsabilidad y juicio*, Hannah Arendt articula varias ideas centrales de su filosofía moral y política, que pueden explicarse desde un marco conceptual claro. El texto se sitúa en la encrucijada entre ética, política y teoría del juicio, y se apoya en nociones clave como: **la banalidad del mal, la actividad del pensar, la falta de juicio (Gedankenlosigkeit), y la función protectora del lenguaje convencional frente a la realidad.**

Arendt parte de una experiencia empírica —el juicio de Adolf Eichmann en 1961— pero extrae de ella una tesis filosófica: el mal no siempre procede de una voluntad perversa, sino que puede ser el resultado de la suspensión del pensamiento. Este es el núcleo de su concepto de *la banalidad del mal*. El mal no requiere necesariamente intenciones malignas, ideología radical ni odio: puede ser administrado por personas incapaces de detenerse a pensar en lo que hacen. Esta tesis no trivializa el mal, sino que redefine su raíz: **la ausencia de pensamiento (Gedankenlosigkeit)** puede ser más peligrosa que el fanatismo.

Ahora bien, ¿qué entiende Arendt por “pensar”? Aquí introduce una idea clave heredada de Sócrates y Kant: **el pensamiento no es conocimiento, sino una actividad interior de diálogo con uno mismo**, una conversación silenciosa mediante la cual nos preguntamos por el sentido de lo que decimos y hacemos. Esta actividad es distinta del conocimiento técnico o de la inteligencia práctica: alguien puede ser eficaz o incluso brillante en lo operativo, y al mismo tiempo no pensar. Eichmann, para Arendt, encarna esa escisión entre hacer y pensar. Lo que le faltaba no era capacidad intelectual, sino juicio moral.

Este juicio —*Urteilkraft*, en el sentido kantiano— es la capacidad de distinguir entre el bien y el mal sin necesidad de reglas fijas. No se trata de aplicar normas prefabricadas, sino de usar la imaginación para colocarse en el lugar de los otros, para pensar desde una perspectiva ampliada. Eichmann, sin embargo, se limitaba a cambiar de código normativo según el contexto, como quien cambia de idioma, sin evaluar su contenido. Esta *incapacidad de juicio* es el verdadero peligro: permite a los individuos participar en crímenes masivos sin conciencia de culpa.

En el tercer fragmento, Arendt ejemplifica esta superficialidad en el episodio del discurso final de Eichmann antes de ser ejecutado. Incapaz de formular una reflexión personal, recurre a fórmulas vacías y rituales inapropiados. Este gesto no es solo ridículo: revela su absoluta dependencia del lenguaje estandarizado, de los tópicos sin sentido, y la renuncia total a la espontaneidad moral. Para Arendt, la expresión auténtica del yo solo es posible si hay pensamiento. Sin él, el lenguaje se convierte en una repetición mecánica sin vínculo con la verdad.

Por último, en el cierre del bloque, Arendt introduce una reflexión antropológica: todos, en cierto grado, usamos códigos convencionales y estereotipos para protegernos de la carga de la realidad. El pensamiento profundo es exigente, y su ejercicio constante puede resultar agotador. Pero lo que diferencia a Eichmann es su negativa total a aceptar esa carga. Su forma de ser no era una excepción monstruosa, sino una posibilidad humana peligrosa cuando el pensamiento y el juicio son reemplazados por reglas, órdenes o frases hechas.

Principales herramientas conceptuales que usa la autora

Banalidad del mal: No se presenta como una teoría sino como una constatación empírica. Arendt no describe un mal radical ni demoníaco, sino un mal administrativo, sin pasión ni reflexión. Eichmann no actuó por odio ni ideología, sino por rutina, cumplimiento de órdenes y adhesión a normas. Lo “banal” no es el crimen, sino el modo en que se cometió: sin pensamiento, sin juicio.

Incapacidad de pensar: Es el rasgo central que Arendt identifica en Eichmann. No se trata de ignorancia o estupidez, sino de la falta de pensamiento como actividad interna de examen moral. Eichmann no pensaba en el sentido socrático: no se detenía a considerar el significado de sus actos. Arendt muestra cómo esa carencia posibilitó su participación en crímenes sin sentirse responsable.

Juicio (Urteilkraft): Arendt se apoya implícitamente en Kant para señalar que el juicio moral no depende solo de normas, sino de la capacidad de pensar desde una perspectiva ampliada. Eichmann no ejercía ese juicio: cambiaba de reglas sin evaluar si eran justas, tratando el código nazi y el jurídico como equivalentes funcionales.

Lenguaje estereotipado: El texto señala cómo Eichmann vivía inmerso en un lenguaje hecho de clichés, frases hechas y normas sociales vacías. Este lenguaje no conecta con la realidad, sino que sirve para evitarla. Arendt muestra que cuando ese repertorio se agota —por ejemplo, en el discurso final antes de su ejecución—, Eichmann queda desarmado, incapaz de improvisar o decir algo auténtico.

Superficialidad: Es el único rasgo “personal” que Arendt encuentra en Eichmann. No había malicia profunda ni convicción, sino una forma de existir en la que lo importante era no complicarse, no cuestionar, no desobedecer. La superficialidad aparece así como un peligro ético: permite actuar sin ver las consecuencias, sin asumir la responsabilidad del daño causado.

Obediencia sin reflexión: Arendt no denuncia la obediencia por sí misma, sino la obediencia desligada del juicio personal. Eichmann obedecía porque era lo esperado, porque le eximía de decidir. Esta obediencia vacía de reflexión convierte a las personas en engranajes de sistemas inhumanos, lo cual es, para Arendt, una amenaza política real.

Protección frente a la realidad: Arendt no niega que el uso de tópicos o convenciones sociales tenga una función: nos protege del agotamiento que produciría enfrentarnos a cada hecho en su singularidad. Pero cuando esta protección se convierte en una coraza total, el sujeto deja de estar en contacto con el mundo. Eichmann representa esa desconexión llevada al extremo.

Pensamiento como deber moral: Aunque no se formula explícitamente en este fragmento, Arendt sugiere que el pensamiento —entendido como examen interior y juicio— no es un lujo intelectual, sino una obligación moral. Es lo que permite resistirse al mal estructural, a los sistemas que exigen obediencia sin conciencia.

El yo como vacío funcional: A través de Eichmann, Arendt muestra que una persona puede actuar, hablar, incluso cumplir su papel social, sin tener un yo reflexivo real. Su figura encarna la posibilidad inquietante de una subjetividad hueca: alguien que habla sin pensar, que actúa sin comprender, que obedece sin juzgar.

Desvinculación entre acción y sentido: Arendt denuncia una escisión moderna entre actuar y comprender lo que se hace. En Eichmann, esta fractura es total: puede ejecutar decisiones, aplicar normas, cambiar de sistema... sin jamás vincular esas acciones a una reflexión sobre su sentido ético o político.

-Aquí comienza el BLOQUE DOS de Arendt-

Arendt reflexiona sobre si es posible cometer el mal sin maldad, es decir, sin intención, deseo o pensamiento. A partir del caso Eichmann, se pregunta si la falta de pensamiento puede ser la causa profunda del mal moderno. Recurriendo a Kant, distingue entre conocer y pensar, y sostiene que la capacidad de juicio moral requiere el ejercicio del pensamiento, accesible a todos, no solo a los filósofos. Pensar no garantiza la bondad, pero su ausencia puede permitir atrocidades. Sin embargo, pensar interrumpe la acción, y la vida activa suele dificultarlo. La conciencia moral exige detenerse, algo cada vez más raro.

Esta total ausencia de pensamiento atrajo mi atención. ¿Es posible hacer el mal, los pecados de omisión y también los de comisión, cuando faltan no ya sólo los «motivos reprobables» (como los denomina la ley), sino también cualquier otro tipo de motivo, el más mínimo destello de interés o volición? La maldad, comoquiera que la definamos, «este estar resuelto a ser un villano», ¿no es una condición necesaria para hacer el mal? Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar? ¿Hay coincidencia entre la incapacidad para pensar y el fracaso desastroso de lo que comúnmente denominamos conciencia? Se imponía la siguiente pregunta: la actividad de pensar, en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que «condicione» a los hombres contra el mal (la misma palabra conciencia, en cualquier caso, apunta en esta dirección, en la medida en que significa «conocer conmigo y por mí mismo», un tipo de conocimiento que se actualiza en cada proceso de pensamiento). Por último, ¿no se refuerza la urgencia de estas cuestiones por el hecho bien conocido y alarmante de que sólo la buena gente es capaz de tener mala conciencia, mientras que ésta es un fenómeno muy extraño entre los auténticos criminales? Una buena conciencia no existe sino como ausencia de una mala.

En otras palabras

Arendt comienza planteando una serie de preguntas radicales: ¿es posible hacer el mal sin maldad? ¿puede alguien cometer atrocidades sin tener intención, interés ni voluntad en ello? Le preocupa que existan actos terribles sin que detrás haya una motivación consciente, ni odio ni placer. Se pregunta si la facultad de juzgar —distinguir entre bien y mal— depende directamente de la capacidad de pensar, y si la falta de pensamiento equivale al colapso de la conciencia. Propone que el pensar mismo, aunque no garantice resultados morales, podría funcionar como una forma de inmunidad contra el mal: el pensamiento como ejercicio interior nos pone en contacto con nosotros mismos y con la realidad de nuestras acciones. La etimología de “conciencia” (“conocer conmigo mismo”) refuerza esta intuición. Arendt observa, además, que las personas verdaderamente malvadas rara vez sienten culpa: la mala conciencia aparece solo en quienes aún conservan sensibilidad moral. Por tanto, la “buena conciencia” no es una virtud, sino simplemente la ausencia de conflicto interior en quienes ya no piensan.

Tales eran los problemas. Por ponerlo en otros términos y usando un lenguaje kantiano, después de que me llamara la atención un fenómeno —la quaestio facti— que, quisiera o no, «me puso en posesión de un concepto» (la banalidad del mal), no pude evitar suscitar la quaestio juris y preguntarme «Con qué derecho lo poseía y lo usaba».

En otras palabras

Arendt explica que su reflexión sobre la “banalidad del mal” nació de un hecho empírico: el comportamiento de Eichmann durante el juicio. Este fenómeno —la “cuestión de hecho” o quaestio facti— la obligó a formular un concepto nuevo. Pero, siguiendo el método kantiano, ese descubrimiento exige una segunda pregunta: quaestio juris, es decir, con qué legitimidad se puede usar ese concepto y cómo se fundamenta. No basta con observar que el mal puede ser banal; hay que justificar filosóficamente en qué sentido se puede afirmar eso. Arendt traslada así el análisis del terreno fáctico al terreno normativo, mostrando que toda experiencia requiere una interpretación reflexiva que dé derecho a su comprensión. La observación de Eichmann no era un juicio moral espontáneo, sino el punto de partida de una investigación filosófica sobre el pensar, el juicio y la responsabilidad.

En nuestro contexto y para nuestros propósitos, esta distinción entre conocer y pensar es crucial. Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder «exigir» su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener. Kant —a este respecto, casi el único entre los filósofos— estaba muy preocupado por las implicaciones morales de la opinión corriente, según la cual la filosofía es privilegio de unos pocos. De acuerdo con ello, en una ocasión observó: «La estupidez es causada por un mal corazón», afirmación que no es cierta. La incapacidad de pensar no es estupidez; la podemos hallar en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa, aunque sólo sea porque la ausencia de pensamiento y la estupidez son fenómenos mucho más frecuentes que la maldad. El problema radica precisamente en el hecho de que para causar un gran mal no es necesario un mal corazón, fenómeno relativamente raro.

En otras palabras

Arendt precisa aquí una distinción decisiva: conocer y pensar no son lo mismo. Conocer significa saber cosas; pensar es reflexionar sobre su sentido. Una persona puede ser muy culta o inteligente y, sin embargo, no pensar. Si el juicio moral depende del pensamiento, entonces el deber de pensar no es una tarea de filósofos, sino una exigencia universal. Todos los seres racionales, independientemente de su educación o capacidad intelectual, deben ejercitarlo. Arendt retoma a Kant, quien fue casi el único filósofo que subrayó el carácter moral de esta facultad. Kant decía provocativamente que “la estupidez procede de un mal corazón”, pero Arendt lo corrige: la ausencia de pensamiento puede hallarse en personas sin maldad y sin estupidez, y por eso es más peligrosa. La raíz del mal moderno no está en la perversión del corazón, sino en la pasividad del pensamiento. No se necesita ser un villano para causar grandes males; basta con no pensar.

Por tanto, en términos kantianos, para prevenir el mal se necesitaría la filosofía, el ejercicio de la razón como facultad de pensamiento. Lo cual constituye un gran reto, incluso si suponemos y damos la bienvenida al declinar de las disciplinas, la filosofía y la metafísica, que durante muchos siglos han monopolizado esta facultad. La característica principal del pensar es que interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. Por más equivocadas que pudieran haber sido las teorías de los dos mundos, tuvieron como punto de partida experiencias genuinas, porque es cierto que, en el momento en que empezamos a pensar, no importa sobre qué, detenemos todo lo demás, y, a su vez, este todo lo demás interrumpe el proceso de pensamientos. Es como si nos moviéramos en mundos distintos. Actuar y vivir en su sentido más general de inter homines esse, «ser entre mis semejantes» —el equivalente latino de estar vivo—, impide realmente pensar. Como lo expresó en una ocasión Valéry: «Unas veces pienso y otras soy».

En otras palabras

Arendt concluye señalando que el pensamiento, entendido como actividad reflexiva, tiene una naturaleza disruptiva: interrumpe la acción. Pensar significa detenerse, suspender la participación inmediata en el mundo. Por eso, aunque el pensamiento es lo que puede prevenir el mal, su ejercicio resulta difícil en la vida cotidiana. Las antiguas teorías metafísicas —como la distinción entre el mundo sensible y el inteligible—, aun siendo erróneas, partían de una experiencia auténtica: la separación entre la actividad mental y la acción práctica. Cuando pensamos, nos apartamos del flujo de la vida; cuando actuamos, el pensamiento queda suspendido. Arendt formula así una paradoja: el pensamiento es necesario para la responsabilidad moral, pero la vida activa tiende a expulsarlo. Vivir “entre los hombres”, en la esfera pública, impide pensar con profundidad. De ahí la frase de Valéry: “Unas veces pienso y otras soy”. La humanidad oscila entre ambas dimensiones —acción y pensamiento—, y su equilibrio constituye el reto moral y político más profundo.

Desarrollo básico de los temas e ideas de este Bloque

Este bloque de Responsabilidad y juicio introduce una dimensión más explícitamente filosófica en la reflexión de Arendt sobre el mal. Ya no se limita a describir el caso Eichmann, sino que plantea las preguntas de fondo que surgen del fenómeno observado. El mal como consecuencia de la ausencia de pensamiento se convierte en una tesis que necesita justificación. Por eso, Arendt eleva el análisis empírico (*quaestio facti*) a una exigencia teórica (*quaestio juris*), retomando el lenguaje kantiano para fundamentar sus intuiciones morales.

Uno de los ejes centrales es la distinción entre pensar y conocer. Pensar no significa acumular datos ni manejar ideas abstractas, sino ejercer una forma de atención crítica y diálogo interior que permite examinar lo que uno hace, lo que ve, lo que vive. Es una actividad silenciosa, sin resultados automáticos, pero con una función decisiva: preservar la conciencia moral. Arendt se pregunta si el pensamiento puede ser lo que previene el mal, incluso antes de que intervengan normas, creencias o castigos. En ese sentido, propone una ética sin mandamientos: una ética basada en el hábito de pensar.

Otro aspecto clave es la crítica al elitismo intelectual. Arendt insiste en que el pensamiento moral no depende de la inteligencia ni del nivel educativo. Cualquiera en su sano juicio puede ejercitarlo. Esta tesis se opone a la idea tradicional de que la filosofía es cosa de expertos. Frente a ello, Arendt reivindica una filosofía existencial, cotidiana, accesible, que consiste en detenerse a considerar lo que uno hace. A través de esta vía, se conecta con Sócrates, con Kant y con la experiencia vivida del siglo XX.

También aparece la tesis de la disociación moderna entre acción y reflexión. Arendt sostiene que pensar y actuar no se dan al mismo tiempo: pensar interrumpe la acción, y vivir entre los otros dificulta la reflexión.

Esta incompatibilidad no es un defecto, sino una constatación antropológica. El pensamiento exige recogimiento, distancia, tiempo. Por eso, no es fácil integrarlo en la vida pública. Sin embargo, su ausencia puede tener consecuencias trágicas. El desafío político y moral es cultivar espacios para pensar en medio de la vida activa.

Finalmente, Arendt recuerda que el mal no necesita maldad. Esta idea —que puede parecer provocadora— apunta a lo más inquietante de la condición humana: la posibilidad de hacer el mal sin saberlo, sin quererlo, sin pensarlo. La responsabilidad moral, entonces, no nace solo del daño causado, sino de la renuncia a pensar sobre lo que uno hace. Esta tesis es radical porque desplaza la culpa desde el corazón al pensamiento.

Principales herramientas conceptuales que usa la autora

Ausencia de pensamiento: No significa ignorancia ni simple estupidez. Es una falta de examen interior, de diálogo consigo mismo. Arendt identifica esta ausencia como la raíz del mal moderno: no se trata de odio ni fanatismo, sino de la suspensión del juicio.

Conciencia como diálogo interior: Arendt recupera el sentido etimológico de “conciencia” como “saber conmigo mismo”. La conciencia no es una voz externa ni una norma impuesta, sino un saber que se actualiza cada vez que se piensa.

Quaestio facti y quaestio juris: Términos kantianos que Arendt usa para mostrar cómo del hecho empírico (el juicio de Eichmann) se deriva una pregunta normativa: ¿con qué derecho se elabora el concepto de la banalidad del mal?

Pensar vs. conocer: Pensar es una actividad reflexiva, no un saber técnico. Uno puede conocer sin pensar, y pensar sin conocer. Lo importante es que el pensamiento tiene implicaciones morales, no solo epistémicas.

Crítica al elitismo filosófico: Arendt combate la idea de que solo los sabios pueden pensar moralmente. Para ella, el pensamiento moral es una facultad humana universal, aunque no todos la ejerciten.

Estupidez y maldad: Rechaza la identificación entre maldad e ignorancia. La estupidez puede ser resultado de falta de pensamiento, pero eso no implica mal corazón. El mal no requiere malicia, sino desatención.

Interrupción del pensamiento por la vida activa: Arendt subraya que la acción y el pensamiento son difíciles de conciliar. Pensar exige retirarse del mundo, y el mundo interrumpe el pensar. Por eso, el pensamiento es frágil, pero necesario.

Ética del pensamiento: La idea de que pensar es un deber moral recorre todo el texto. No se trata de una moral de reglas, sino de una moral de atención y reflexión. Esta ética no impone contenidos, pero exige la actividad misma del pensar.

Valéry y el dilema existencia/pensamiento: La cita final sintetiza el dilema: pensar y ser parecen alternarse, no coincidir. Pero solo cuando se piensa de verdad se puede ser moralmente responsable. Por eso, no pensar es una forma de renunciar a la condición humana.

-Aquí comienza el BLOQUE TRES de Arendt-

Arendt reflexiona aquí sobre la naturaleza del pensamiento y su relación con la realidad sensible, la moral y la política. Analiza el pensar como una actividad que se ocupa de lo ausente y que, por tanto, exige distanciarse del mundo de las apariencias. Esta separación hace que el pensamiento parezca “antinatural”, pero también constituye su dignidad y su poder. Arendt distingue entre el pensar como búsqueda de sentido y el conocer como afán de información o utilidad, subrayando que el primero no tiene fines prácticos y puede parecer “fuera del orden”. A través de referencias a Heidegger, Sócrates y Kant, muestra que el pensar es una facultad universal pero frágil, siempre amenazada por la costumbre y la irreflexión. Solo en momentos de crisis histórica el pensamiento se vuelve políticamente relevante, porque su ejercicio libera la facultad del juicio, permitiendo distinguir lo bueno de lo malo. Así, Arendt concibe el pensar como un proceso interior que no produce conocimiento, sino responsabilidad moral.

Estrechamente conectado a esta situación se halla el hecho de que el pensar siempre se ocupa de objetos que están ausentes, alejados de la directa percepción de los sentidos. Un objeto de pensamiento es siempre una re-presentación, es decir, algo o alguien que en realidad está ausente y sólo está presente a la mente que, en virtud de la imaginación, lo puede hacer presente en forma de imagen. En otras palabras, cuando pienso me muevo fuera del mundo de las apariencias, incluso si mi pensar tiene que ver con objetos ordinarios dados a los sentidos y no con objetos invisibles como, por ejemplo, conceptos o ideas, el viejo dominio del pensamiento metafísico. Para que podamos pensar en alguien, es preciso que esté alejado de nuestros sentidos; mientras permanezcamos juntos no podemos pensar en él, a pesar de que podamos recoger impresiones que posteriormente serán alimento del pensamiento; pensar en alguien que está presente implica alejarnos subrepticamente de su compañía y actuar como si ya no estuviera.

En otras palabras

Arendt dice que pensar solo es posible cuando nos alejamos, al menos mentalmente, del mundo que tenemos delante. No podemos pensar de verdad en algo mientras lo estamos viendo, tocando o escuchando en ese mismo momento. El pensamiento necesita distancia. Por ejemplo, si estás con una persona, puedes hablar con ella, observarla o sentir cosas, pero no puedes pensar de verdad sobre ella. Solo cuando se va y ya no está presente, puedes recordarla, imaginarla y reflexionar sobre lo que hizo, lo que dijo o lo que significa para ti. Eso es pensar: trabajar con representaciones mentales, con imágenes de lo que no está ahora delante. Incluso si pensamos en cosas muy concretas y reales, como una mesa o una conversación, estamos trayéndolas a la mente desde la ausencia. Pensar no es reaccionar a lo que vemos ahora mismo, sino apartarse un momento del presente y mirar las cosas desde fuera. Por eso, dice Arendt, pensar nos saca del mundo de las apariencias inmediatas y nos lleva a otro plano: el de la reflexión interior.

Estas observaciones dejan entrever por qué el pensar, la búsqueda del sentido —frente a la sed de conocimiento científico— fue percibida como «no natural», como si los hombres, cada vez que empezaban a pensar, se envolvieran en una actividad contraria a la condición humana.

El pensar como tal, no sólo el pensamiento acerca de los eventos o fenómenos extraordinarios o acerca de las viejas cuestiones de la metafísica, sino también cualquier reflexión que hagamos que no sirva al conocimiento y que no esté guiada por fines prácticos, está, como ya señalara Heidegger, «fuera del orden». En verdad se da el curioso hecho de que ha habido siempre hombres que eligen como modo de vida el bios theoretikos, lo cual no es un argumento en contra de la actividad de estar «fuera del orden». Toda la historia de la filosofía, que tanto nos cuenta acerca de los objetos de pensamiento y tan poco sobre el propio proceso de pensar, está atravesada por una lucha interna entre el sentido común del hombre, ese altísimo sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común y nos permite orientarnos en él, y la facultad del pensamiento, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él.

En otras palabras

Arendt explica aquí por qué pensar, en su forma más profunda, ha sido visto muchas veces como algo extraño o poco natural. No se refiere al pensamiento que busca información útil o soluciones prácticas, como el pensamiento científico o técnico, sino al pensamiento que busca sentido, que se pregunta por el porqué de las cosas sin tener un objetivo concreto. Ese tipo de pensamiento no sirve para producir resultados

inmediatos, y por eso ha sido considerado “fuera del orden”, es decir, ajeno a la vida normal, como si fuera algo raro o incluso inútil.

Heidegger ya había dicho que ese pensamiento está “fuera del orden”, y Arendt añade que, aunque ha habido personas que han vivido dedicadas a pensar —los filósofos, los contemplativos, los que eligieron el *bios theoretikos*—, eso no cambia el hecho de que esta actividad no encaje del todo con la vida común. De hecho, la historia de la filosofía ha prestado mucha atención a las ideas, a los temas pensados, pero muy poca al propio acto de pensar. Esa historia está marcada por una tensión: por un lado, el sentido común, que nos ayuda a movernos y actuar en el mundo cotidiano; por otro, la facultad de pensar, que hace justo lo contrario, porque nos aleja de lo inmediato y nos saca del mundo compartido para entrar en una reflexión solitaria. Pensar de este modo implica alejarse voluntariamente de lo que todo el mundo da por hecho, y por eso siempre ha sido una actividad difícil de aceptar o integrar en la vida práctica.

Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada en la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todos los hombres; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es la «prerrogativa» de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos —incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales— de evitar aquella relación consigo mismo cuya posibilidad e importancia Sócrates fue el primero en descubrir. Aquí no nos ocupábamos de la maldad, a la que la religión y la literatura han intentado pasar cuentas, sino del mal; no del pecado y los grandes villanos, que se convirtieron en héroes negativos en la literatura y que habitualmente actuaban por envidia o resentimiento, sino de la persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y que por esta razón es capaz de infinito mal; a diferencia del villano, no encuentra nunca su catástrofe de medianoche.

En otras palabras

Arendt aclara que pensar no es algo reservado a personas especialmente inteligentes o formadas. No se refiere al pensamiento técnico ni al conocimiento científico, sino a ese diálogo interior que forma parte de lo humano. Esta forma de pensar está al alcance de cualquiera, no importa si es filósofo, científico o persona sin estudios. Sin embargo, también cualquiera puede evitarla. La incapacidad de pensar no es un defecto del cerebro, sino una renuncia a mantener esa relación con uno mismo que Sócrates consideraba esencial.

Por eso, Arendt no está hablando aquí del mal tradicional, el de los personajes malvados de la literatura o la religión que actúan por odio, envidia o venganza. Habla de otro tipo de mal: el que puede hacer una persona corriente, sin mala intención, que simplemente no piensa. Esa persona no tiene motivos especiales para actuar mal, y precisamente por eso puede causar daños inmensos sin darse cuenta. No es un villano trágico con un final dramático; es alguien que nunca llega a enfrentarse a sí mismo, que no tiene ese momento de catástrofe interior porque ha evitado toda reflexión. Ese es el verdadero peligro.

Para el yo pensante y su experiencia, la conciencia que «por doquier obstruye al hombre con obstáculos» es un efecto lateral. Y sigue siendo un asunto marginal para la sociedad en general excepto en casos de emergencia. Ya que el pensar, como tal, beneficia poco a la sociedad, mucho menos que la sed de conocimiento en que es usado como instrumento para otros propósitos. No crea valores, no descubrirá, de una vez por todas, lo que es «el bien», y no confirma, más bien

disuelve, las reglas establecidas de conducta. Su significado político y moral aflora sólo en aquellos raros momentos de la historia en que «las cosas se desmoronan: el centro no puede sostenerse; / pura anarquía queda suelta por el mundo», cuando «dos mejores no tienen convicción, y mientras los peores / están llenos de apasionada intensidad».

En otras palabras

Arendt dice que la conciencia que nace del pensamiento no es algo central en la vida diaria, ni para quien piensa ni para la sociedad. Es solo un efecto secundario de estar en diálogo con uno mismo. En tiempos normales, la sociedad no valora el pensamiento profundo porque no es útil: no produce conocimiento práctico, no crea normas, no establece valores definitivos. Al contrario, el pensamiento cuestiona y desmonta lo que se da por sentado. Por eso suele ser visto como irrelevante.

Sin embargo, en momentos históricos de crisis —cuando todo se derrumba, como en el poema de Yeats que Arendt cita—, el pensamiento cobra importancia. Cuando ya no hay certezas, cuando los “mejores” dudan y los “peores” actúan con fanatismo, pensar puede marcar una diferencia. Es en esas situaciones excepcionales cuando la capacidad de detenerse a reflexionar, en lugar de seguir ciegamente lo que hacen los demás, puede tener un valor moral y político real.

En estos momentos, el pensar deja de ser marginal en las cuestiones políticas. Cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción. El elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayéutica socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas, y por lo tanto las destruye —valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones—, es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, la facultad del juicio, que se puede denominar, con algún fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad de juzgar particulares, sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser sustituidos por otros hábitos y reglas.

En otras palabras

Arendt afirma que en tiempos de crisis, cuando la mayoría actúa sin pensar y se deja arrastrar por lo que hacen o creen los demás, quienes se atreven a pensar destacan sin quererlo. Su simple negativa a seguir la corriente se convierte en un acto visible, casi una forma de acción política. Pensar, aunque parezca pasivo, tiene un efecto: hace que examinemos nuestras ideas, creencias y costumbres, y al hacerlo las pone en cuestión. Esta tarea destructiva —la mayéutica socrática— no es neutral, sino profundamente política, porque nos libera de pensamientos heredados y nos obliga a juzgar por nosotros mismos.

Gracias a esa purga, el pensamiento activa otra facultad decisiva: el juicio. Arendt lo considera la más política de todas nuestras capacidades mentales porque nos permite valorar situaciones concretas, sin aplicar simplemente normas generales aprendidas. Juzgar no es repetir reglas, sino evaluar lo particular con autonomía. Por eso, en momentos de desorden o ruptura, la combinación de pensamiento y juicio es lo único que permite no dejarse arrastrar por la masa y actuar de forma responsable. Pensar, en este contexto, no es solo una reflexión privada: es el primer paso hacia una acción libre.

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí.

En otras palabras

Arendt distingue aquí entre dos facultades humanas distintas pero relacionadas: pensar y juzgar. Pensar es una actividad interior, que funciona en soledad, y trabaja con representaciones de lo que no está presente. Juzgar, en cambio, se ocupa de lo concreto y lo visible: es lo que nos permite decir “esto está mal” o “esto es bello” ante situaciones reales. Pensar genera conciencia; juzgar la pone en práctica.

Ambas facultades están conectadas como lo están la conciencia moral (interior, silenciosa) y la conciencia del mundo (activa, pública). Si pensar es un diálogo con uno mismo —lo que Arendt llama “el dos en uno”—, entonces ese ejercicio produce conciencia como efecto secundario. Pero para que esa conciencia tenga efectos en el mundo, debe expresarse en forma de juicio. Juzgar, entonces, es lo que hace visible el pensamiento en el mundo compartido con otros.

Este juicio no genera leyes ni verdades absolutas, pero permite distinguir lo bueno de lo malo en contextos concretos. No garantiza salvar el mundo, pero puede evitar que una persona concreta contribuya a su destrucción. En momentos críticos, cuando todo colapsa, esta capacidad individual de juicio —alimentada por el pensamiento— puede ser lo único que evite la catástrofe, al menos para quien la ejerce.

Desarrollo básico de los temas e ideas de este Bloque

Este bloque profundiza en la estructura interna del pensamiento como facultad humana y en su función moral y política. Frente a la identificación tradicional del pensamiento con la razón teórica o el conocimiento científico, Arendt propone una concepción más radical y existencial: pensar no es tanto conocer como buscar sentido. Esta búsqueda no se dirige a lo inmediato ni a lo útil, sino a lo ausente. Pensar es, por tanto, una actividad que se aleja del mundo de los sentidos y de la acción ordinaria: no se dirige a transformar el mundo, ni a generar reglas, ni a producir beneficios, sino a examinar lo que hay, incluso cuando no sirve para nada.

Esta distancia respecto al mundo hace que el pensamiento haya sido percibido como algo “antinatural”. Arendt recuerda que incluso la historia de la filosofía ha centrado su atención en los productos del pensamiento (ideas, sistemas, teorías), pero ha descuidado el acto mismo de pensar, ese proceso silencioso e invisible que transforma la vida interior. Lo que le interesa aquí no es lo que el pensamiento produce, sino lo que exige: recogimiento, interrupción de la acción, separación del mundo común. Por eso el pensar parece “fuera del orden”, como dijo Heidegger: es una actividad que rompe con el curso habitual de la vida.

Sin embargo, Arendt insiste en que esta facultad no es una prerrogativa de los sabios. El pensar es una posibilidad universal, presente en todo ser humano en su sano juicio. No depende del nivel de estudios ni de la inteligencia. Aquí retoma la figura de Sócrates y su “diálogo interior” como origen de la conciencia. Pensar no es tener ideas complejas, sino conversar consigo mismo, examinar lo que uno hace, detenerse a considerar. Esta relación consigo mismo —el “dos en uno” que impide actuar sin pensar— es la base de la conciencia moral. Si se abandona este diálogo, el individuo puede actuar sin darse cuenta del daño que provoca. Por eso, Arendt sostiene que el mal moderno no procede de la perversión, sino de la renuncia a pensar: personas normales, sin odio ni locura, son capaces de hacer daño sin sentirlo como tal. A eso lo llama “la banalidad del mal”.

En este bloque, además, se articula la relación entre pensar y juzgar. Son dos facultades distintas, pero relacionadas. Pensar se ocupa de lo invisible, de lo que está ausente; el juicio, en cambio, se ocupa de lo presente, de los casos concretos. Pero el juicio necesita del pensamiento para liberarse de los automatismos. El pensamiento destruye las opiniones no examinadas, los valores heredados, las costumbres convertidas en hábitos. Esa destrucción no es nihilista: permite que la persona vuelva a mirar el mundo con ojos nuevos y pueda juzgar por sí misma. De ahí que Arendt considere el juicio como la facultad más política del ser humano: es lo que nos permite decidir que algo está bien o mal, sin necesidad de aplicar reglas fijas.

Cuando todo funciona con normalidad, la sociedad no necesita del pensamiento: basta con seguir las normas. Pero en momentos de crisis —cuando el “centro no puede sostenerse”, como decía Yeats—, el pensamiento se vuelve decisivo. Quien piensa se detiene, duda, se niega a seguir a la masa. Y en ese gesto se convierte en disidente, en actor político, incluso aunque no diga nada. Su sola negativa llama la atención. Por eso, el pensamiento no es acción, pero puede convertirse en acto político cuando se ejerce en contextos donde nadie se atreve a pensar. En definitiva, aunque no cree valores, el pensamiento puede evitar catástrofes: no salva al mundo, pero puede salvar al individuo de la complicidad y la ceguera moral.

Principales herramientas conceptuales que usa la autora

Objeto ausente: El pensamiento, según Arendt, se dirige siempre a algo que no está presente ante los sentidos; solo podemos pensar sobre lo que se ha alejado, y por eso el pensar nos saca del mundo inmediato.

Representación: Es la forma en que lo ausente se hace presente para el pensamiento; gracias a la imaginación, lo que ya no está se convierte en imagen mental que puede ser examinada.

Actividad “fuera del orden”: Arendt recoge esta expresión de Heidegger para indicar que pensar no tiene utilidad práctica inmediata, y por eso ha sido considerado una actividad extraña, fuera de lo habitual en la vida humana.

Bios theoretikos: Es la vida dedicada al pensamiento contemplativo, elegida por algunos como forma de existencia; Arendt lo menciona para mostrar que, aunque minoritaria, esta opción ha estado siempre presente como afirmación del pensar.

Diálogo interior: Es la conversación silenciosa que uno mantiene consigo mismo al pensar; Arendt lo considera el origen de la conciencia moral y lo vincula con Sócrates como modelo del examen ético.

Banalidad del mal: En este texto se retoma la idea de que personas normales, sin odio ni maldad consciente, pueden causar daño enorme simplemente por no pensar; el mal no requiere monstruos, sino ausencia de pensamiento.

Pensar y juicio: Arendt los distingue claramente: pensar trata con lo ausente y general, juzgar con lo presente y concreto; sin embargo, el primero libera al segundo, dándole autonomía frente a las normas aprendidas.

Mayéutica socrática: Es el proceso de pensamiento que cuestiona y deshace opiniones no examinadas; Arendt la valora por su efecto purificador, ya que prepara al individuo para juzgar con libertad.

Conciencia moral: No es un código fijo de normas, sino el resultado del pensamiento como diálogo interno; Arendt la ve como un subproducto del pensar que nos impide actuar sin considerar lo que hacemos.

Pensamiento político: Aunque normalmente marginal, en tiempos de crisis el pensamiento se vuelve visible y decisivo; quien se niega a seguir a la masa por pensar se convierte, sin buscarlo, en figura política.

-Aquí comienza el BLOQUE CUATRO de Arendt-

En este bloque, Arendt aborda la antigua pregunta por el sentido de la política y su estrecha relación con la filosofía desde sus orígenes en la polis griega. Pone de relieve cómo, desde Platón, se ha tendido a justificar la política como un medio para alcanzar fines más elevados: la seguridad, la felicidad o la filosofía misma. Esta justificación se ha vuelto casi natural en nuestra tradición, al punto de que la política se da por sentada allí donde hay convivencia humana. Arendt, sin embargo, cuestiona esta evidencia: examina críticamente la apelación a Aristóteles y sostiene que, para los griegos, la política no era universal, sino excepcional. Ser político no significaba simplemente vivir con otros, sino vivir en una polis, un tipo de convivencia que permitía la libertad y la acción sin estar subordinada a la necesidad. Esta interpretación desafía la visión moderna de la política como simple gestión de la vida, y recupera su dimensión original como forma elevada y deliberada de organización humana.

“La promesa de la política”, selección de *Introducción a la política* (Edición póstuma). Traducción de Fina Birulés. Ed. Paidós, 2008

La pregunta por el sentido de la política y la desconfianza frente a ella son muy antiguas, tanto como la tradición de la filosofía política. Se remontan a Platón y quizá incluso a Parménides, y se originan en experiencias sumamente reales vividas por los filósofos en la polis, esto es, en la forma de organización de la convivencia humana que ha determinado tan ejemplar y modélicamente lo que todavía hoy entendemos por política, que incluso de ahí proceden nuestras palabras para designarlo en todas las lenguas europeas.

En otras palabras

Arendt comienza recordando que tanto el interés por comprender qué es la política como la sospecha sobre su valor no son recientes: están presentes desde los inicios del pensamiento filosófico, con Platón e incluso con Parménides. Esta reflexión nace en la polis, la ciudad-estado griega, que no solo fue el lugar donde se desarrollaron las primeras prácticas políticas complejas, sino también el contexto desde el cual se formaron las ideas que aún hoy usamos para hablar de política. De hecho, las palabras “política”, “político” o “polis” provienen directamente de esa experiencia griega. Por tanto, entender la política en nuestra tradición implica mirar hacia esa raíz histórica concreta, no solo hacia conceptos abstractos. Desde el principio, pensar políticamente fue también vivir y experimentar en comunidad.

Tan antiguas como la pregunta por el sentido de la política son las respuestas que justifican la política, y casi todas las determinaciones o definiciones de lo político que hallamos en nuestra tradición son, por su auténtico contenido, justificaciones. Hablando en general, todas estas justificaciones y definiciones vienen a designar la política como un medio para un fin más elevado, fin último, por cierto, cuya determinación ha sido muy diversa a través de los siglos.

En otras palabras

A lo largo de la historia, los filósofos no solo se han preguntado qué es la política, sino que han intentado justificar su existencia atribuyéndole un propósito superior. Arendt observa que la mayoría de definiciones de lo político no describen lo que la política es por sí misma, sino que explican por qué es útil o necesaria:

porque lleva a la verdad, al bien común, a la justicia, a la felicidad o al orden social. Esa forma de justificarla convierte a la política en un instrumento al servicio de otras metas. Esta actitud es tan habitual en nuestra tradición que muchas veces ni se cuestiona, pero Arendt la pone en duda: quizá pensar así la política impide reconocer su verdadero valor y naturaleza propia.

Aun así, toda esta diversidad se puede resumir en unos pocos términos fundamentales y este hecho habla por sí solo de la elemental sencillez de las cosas que aquí tratamos. La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. La misión y el fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines no importunándole (es completamente indiferente en qué esfera de la vida se sitúen dichos fines: puede tratarse, en el sentido antiguo, de posibilitar que unos pocos se ocupen de la filosofía o, en el sentido moderno, de asegurar a muchos el sustento y un mínimo de felicidad). Dado que, como Madison observó una vez, en esta convivencia se trata de hombres y no de ángeles, el cuidado de la existencia sólo puede tener lugar mediante un estado que posea el monopolio de la violencia y evite la guerra de todos contra todos.

En otras palabras

En este fragmento, Arendt resume la idea más común en la historia del pensamiento político: que la política es algo necesario porque los seres humanos no pueden vivir completamente aislados (no son autárquicos, es decir, no se bastan a sí mismos). Como necesitamos a los demás para sobrevivir —para alimentarnos, vivir en paz o desarrollarnos—, se dice que debe existir una organización colectiva que garantice esa convivencia. Esta es una visión muy extendida: la política no tendría valor por sí misma, sino porque sirve para hacer posible la vida en sociedad.

Esta idea se expresa en términos muy amplios: da igual cuál sea el objetivo individual de cada persona (dedicarse a la filosofía, tener una familia, ser feliz, ganarse la vida...), todos necesitan un entorno seguro y ordenado para poder perseguir esos fines. Esa seguridad y estabilidad es, según esta visión, lo que proporciona la política. Tanto en la antigüedad como hoy, se piensa que sin política reinaría el caos.

Por eso, Arendt cita una famosa frase de James Madison, uno de los fundadores de los Estados Unidos, que dijo que las instituciones políticas deben estar pensadas para hombres reales, no para ángeles. Es decir: como los seres humanos no son perfectos, ni siempre buenos, la política debe organizarse para evitar conflictos, injusticias y violencia. Para conseguirlo, se considera necesario que el Estado tenga el *monopolio de la violencia legítima*, es decir, que solo el Estado pueda usar la fuerza de forma legal para imponer las normas y evitar que cada uno actúe por su cuenta. Si no existiera ese poder central, se correría el riesgo de caer en lo que Thomas Hobbes llamó “la guerra de todos contra todos”.

Pero Arendt no se limita a repetir esta explicación; su objetivo es cuestionarla. Aunque esta concepción parezca razonable y lógica, también reduce la política a una función puramente técnica: proteger la vida y garantizar el orden. Según Arendt, esta visión olvida que la política puede ser algo más que eso: no solo protegernos del peligro, sino permitirnos vivir juntos en libertad. Por tanto, aunque esta justificación ha sido dominante en la tradición, ella prepara el terreno para proponer una visión distinta y más exigente de lo político.

A estas respuestas les es común tener por obvio que allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizatorio, hay y ha habido siempre política. Para abonar tal obviedad se acostumbra a apelar a la definición aristotélica del hombre como un ser vivo político, y esta apelación no es irrelevante porque la polis ha determinado decisivamente tanto la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido como la forma lingüística de referirse a ello.

En otras palabras

Una idea muy extendida hoy es que donde hay convivencia humana, necesariamente hay política. Para justificar esta idea, se suele citar a Aristóteles, que definió al ser humano como un “animal político”. Arendt aclara que esta apelación no es irrelevante, ya que la polis —la ciudad-estado griega— influyó de manera decisiva en cómo Europa ha entendido lo político: no solo en su contenido, sino incluso en el vocabulario que usamos. Sin embargo, lo que ella sugiere es que este uso del pensamiento aristotélico encierra un malentendido. La polis no era cualquier forma de convivencia, sino un modelo concreto y excepcional que no debe confundirse con cualquier sociedad organizada. Por eso, asumir que toda convivencia es política implica una simplificación peligrosa.

Por eso tampoco es irrelevante que la apelación a Aristóteles se base en un malentendido igualmente muy antiguo aunque ya postclásico. Aristóteles, para el que la palabra politikon era un adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, polis. De su definición quedaban excluidos no sólo los esclavos sino también los bárbaros de reinos asiáticos regidos despóticamente, bárbaros de cuya humanidad no dudaba en absoluto. A lo que se refería era simplemente a que es una particularidad del hombre que pueda vivir en una polis y que la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia —si se da— es una forma de vida marcada por la necesidad.

En otras palabras

Arendt aclara aquí un malentendido muy frecuente sobre Aristóteles. Normalmente se dice que él definió al ser humano como “animal político” y que eso significa que cualquier forma de convivencia humana es política. Pero Arendt explica que Aristóteles no decía eso. Para él, la palabra *politikon* no era una etiqueta aplicable a cualquier sociedad, sino un adjetivo que describía una forma muy concreta de vida: la que se daba en la *polis*, la ciudad-estado griega. Solo en ese tipo de comunidad se podía hablar verdaderamente de política, porque era un espacio donde los ciudadanos vivían en libertad y tomaban decisiones comunes sin estar dominados ni por la fuerza ni por la necesidad. Aristóteles no negaba la humanidad de los esclavos o de los pueblos sometidos a gobiernos despóticos (a los que llama “bárbaros”), pero consideraba que no vivían políticamente. La política, entonces, no aparece allí donde hay organización social o convivencia, sino cuando existe una forma de vida libre, autónoma y compartida entre iguales. Esa posibilidad no es natural ni universal: es una capacidad humana especial, rara, y profundamente valiosa.

La política, por lo tanto, en el sentido de Aristóteles —y Aristóteles como en muchos otros puntos de sus escritos políticos no reproduce aquí tanto su propio parecer como la opinión compartida, si bien mayoritariamente no articulada, por todos los griegos de la época—, no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan. Según los griegos, sólo hubo política en Grecia, e incluso allí por un espacio de tiempo relativamente corto.

En otras palabras

Arendt concluye este bloque recordando que, para los griegos, la política no era algo generalizado ni eterno. Al contrario, pensaban que solo existía política verdadera en Grecia y solo durante un periodo breve de su historia. Esto quiere decir que lo político, en su sentido más pleno, no es una constante de la humanidad, sino una experiencia concreta y limitada. No basta con que las personas vivan juntas o tengan un gobierno para que haya política. Lo político, tal como lo entendían los griegos y Arendt quiere recuperar, es algo que solo surge en condiciones especiales: cuando los ciudadanos actúan juntos, en libertad, sin estar sometidos ni por la fuerza ni por la necesidad. Es una forma de vida rara, frágil y valiosa que no puede darse por supuesta.

Desarrollo básico de los temas e ideas de este Bloque

Este bloque gira en torno a una pregunta tan antigua como fundamental: ¿qué es la política y cuál es su verdadero sentido? Hannah Arendt parte del hecho de que, desde los orígenes del pensamiento filosófico en Grecia, esta pregunta ha ido siempre acompañada de cierta desconfianza. Ya en Platón, y quizá incluso antes, en Parménides, aparece una tensión entre la vida del pensamiento y la vida política. Desde entonces, la tradición filosófica ha intentado justificar la política como un medio necesario para alcanzar otros fines más altos: la verdad, la paz, la felicidad, la justicia, la libertad individual, o incluso —en las versiones más modernas— la mera supervivencia en común.

En todas estas concepciones, la política no se valora por sí misma, sino por su utilidad. Es vista como una herramienta al servicio de algo superior, y por tanto, como un medio, no como un fin. Arendt subraya que esta manera de pensar ha dominado durante siglos y se ha convertido en una especie de evidencia incuestionada: damos por hecho que la política está ahí para garantizar condiciones mínimas de vida, evitar conflictos o asegurar un cierto bienestar. Se parte de la idea de que como los seres humanos no pueden vivir aislados —porque no son autosuficientes—, la política se convierte en una necesidad práctica para garantizar el orden y la convivencia.

Frente a esta visión utilitarista, Arendt recupera una perspectiva que considera más fiel a los orígenes del pensamiento político: la que surgió en la polis griega. La polis no era solo una ciudad con leyes, sino una forma concreta de convivencia entre ciudadanos libres, que deliberaban juntos y tomaban decisiones colectivas. En ese contexto, la política no era simplemente una forma de organización social, sino una forma de vida. No consistía en administrar necesidades o evitar el conflicto, sino en actuar juntos en libertad, en un espacio público compartido. Por eso, para los griegos, lo político no era lo común ni lo inevitable, sino algo excepcional, valioso y frágil.

Una parte central del bloque es la revisión que Arendt hace de una frase muy repetida de Aristóteles: que el ser humano es un "animal político". Hoy suele interpretarse eso como si cualquier sociedad humana fuera automáticamente política. Pero Arendt aclara que Aristóteles no entendía la política como algo presente en toda forma de convivencia. Para él, solo vivía políticamente quien habitaba en una polis, es decir, en una comunidad de ciudadanos libres e iguales que decidían en común. Ni los esclavos ni los pueblos sometidos —aunque fueran plenamente humanos— vivían en condiciones políticas. Lo político era, más bien, una capacidad específica del ser humano: la de organizar su vida colectiva en libertad y autonomía, sin verse gobernado por la fuerza ni por la pura necesidad.

De esta manera, Arendt plantea que la política no surge simplemente porque haya convivencia humana, ni porque exista un Estado o un sistema de leyes. No es lo mismo política que gobierno, ni política que administración. La verdadera política, en el sentido profundo del término, solo aparece cuando los ciudadanos actúan juntos en libertad, sin obedecer a un poder superior, y construyen entre ellos un espacio de sentido común. Es una forma de vida deliberada, no un simple hecho social.

Por eso, una de las advertencias más importantes del texto es que no deberíamos dar por supuesta la existencia de lo político. La política, tal como la entendían los griegos, es una construcción histórica delicada, que puede desaparecer fácilmente si se reduce a la gestión de lo necesario. Arendt nos invita a recuperar ese sentido original: pensar la política no como algo que simplemente existe, sino como una posibilidad humana que se realiza solo bajo ciertas condiciones, y que, por tanto, hay que cuidar, defender y comprender en toda su profundidad.

Principales herramientas conceptuales que usa la autora

Sentido de la política: Es la pregunta que guía todo el texto. Arendt no responde directamente, sino que analiza cómo la tradición ha intentado justificar la política en lugar de comprenderla como una experiencia autónoma y valiosa.

Justificación tradicional: A lo largo de la historia, lo político se ha defendido porque permite lograr otros fines (orden, paz, filosofía, felicidad...), pero Arendt cuestiona esa subordinación y busca recuperar el valor propio de la política.

Convivencia humana: La autora distingue entre convivir y vivir políticamente. No toda vida en común es política. Para los griegos, lo político solo aparece cuando hay libertad, igualdad y deliberación.

Polis: Es el modelo concreto que representa, para Arendt, la forma más elevada de convivencia humana. No se trata solo de una ciudad antigua, sino de una experiencia histórica que nos ayuda a pensar qué puede ser la política en su sentido más pleno.

Aristóteles: Arendt aclara que su famosa definición del ser humano como animal político ha sido malinterpretada. Él no afirmaba que toda sociedad fuera política, sino que los humanos tienen capacidad para vivir en una polis, una forma especial de convivencia.

Politikon: Este adjetivo griego, que significa “propio de la polis”, no describe cualquier tipo de sociedad. Arendt lo usa para mostrar que Aristóteles no hablaba de política en sentido general, sino en relación con un modelo muy concreto.

Autonomía y libertad: Son condiciones esenciales para que exista una vida política verdadera. La política no puede reducirse a la administración de necesidades o al control del poder, sino que debe ser un espacio donde los ciudadanos deciden juntos, sin coacción.

Excepcionalidad de lo político: Frente a la creencia moderna de que la política está en todas partes, Arendt defiende que la política auténtica es algo excepcional y valioso, que no se da automáticamente y que incluso puede desaparecer.

Reducción moderna de la política: Arendt critica que en la modernidad se haya confundido política con gobierno, con poder estatal o con simple gestión social. Esta reducción borra su dimensión originaria: la acción común libre.

Crítica al malentendido postclásico: Muchas interpretaciones posteriores a la antigüedad han distorsionado la idea de política, aplicando conceptos griegos a realidades que nada tienen que ver con la polis. Arendt se propone corregir esa lectura.

-Aquí comienza el BLOQUE CINCO de Arendt-

En este bloque, Arendt explica que para los griegos política y libertad no eran cosas separadas: vivir en la polis significaba ya vivir libremente. Pero esa libertad requería una condición previa: estar liberado de la necesidad, lo que en la Antigüedad se lograba gracias a la esclavitud. Así, la libertad política descansaba

sobre una base de dominación no política. En la polis, lo político excluía la coacción: los ciudadanos se relacionaban entre iguales, mediante la palabra y la persuasión. Para los griegos, ser libre no era hacer lo que se quiera, sino participar como igual entre iguales. Arendt contrasta esto con la visión moderna, donde confundimos libertad con justicia legal, olvidando que, en su origen, lo político era inseparable del derecho a hablar libremente entre semejantes.

Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad. Pero esto no significa que lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana, una vida libre.

En otras palabras

La característica más importante de la polis, para los griegos, no era la organización o la ley, sino la libertad. Sin embargo, Arendt aclara que no veían la política como una herramienta para obtener esa libertad: no se trataba de que primero se viviera sin libertad y luego, gracias a la política, se alcanzara. Más bien, en la polis se vivía ya en libertad. La libertad no era algo que la política “conseguía”, sino el modo en que se desarrollaba la vida política misma.

Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido; pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo, no podía estar sometido a la coacción de ningún otro ni, como laborante, a la necesidad de ganarse el pan diario. Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo, y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego scholé o del romano otium, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria.

En otras palabras

Para los griegos, solo podía vivir en la polis quien ya estuviera libre de las tareas que garantizan la supervivencia. Arendt distingue entre “liberación” y “libertad”: la liberación es quedar libre de necesidades materiales, y era una condición previa para participar en la vida política. Esta liberación no era abstracta: en la práctica, se conseguía a través de la esclavitud, que permitía que unos trabajaran mientras otros se dedicaban a la política. Así, la polis se construía sobre una estructura social que separaba a quienes podían hablar y decidir de quienes solo trabajaban para sobrevivir.

A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [Arbeit], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medios-fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio.

En otras palabras

Arendt señala que, a diferencia de la explotación moderna, que busca producir riqueza, la esclavitud antigua tenía otro propósito: liberar a los ciudadanos de cualquier obligación laboral para que pudieran participar plenamente en la política. Esta liberación se basaba en una dominación absoluta dentro del hogar, pero esa dominación no formaba parte de lo político: era su precondition. Es decir, la violencia y la necesidad quedaban fuera del espacio público. Por eso, si se usa la lógica de medios y fines, la política no era un medio para algo más: era el fin mismo, el espacio donde se realizaba la libertad.

Y el fin no era la libertad tal como se hacía realidad en la polis, sino la liberación prepolítica para la libertad en la polis. En ésta, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres se relacionaran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios -en la guerra- y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí.

En otras palabras

El objetivo no era simplemente estar liberado de la necesidad, sino poder usar esa libertad dentro de la polis. Allí, lo político consistía en relacionarse sin imponer ni ser impuesto, sin mandar ni obedecer de forma permanente. Solo en circunstancias excepcionales, como en la guerra, se aceptaba el mando. Pero en la vida cotidiana, los ciudadanos se regulaban hablando y convenciéndose mutuamente. Lo político era un espacio donde no cabía ni la violencia ni la jerarquía, sino la palabra y el reconocimiento mutuo entre iguales.

Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio que sólo puede ser establecido por muchos, en el que cada cual se mueva entre iguales. Sin los demás, que son mis iguales, no hay libertad. Por eso quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina, pero no más libre. También él se mueve en un espacio en que no hay libertad en absoluto.

En otras palabras

La libertad política no se define por el poder sobre otros, sino por la ausencia de dominación. Ser libre significa no mandar ni ser mandado, y eso solo es posible entre iguales. Nadie puede ser libre si está solo: la libertad necesita de los otros, pero no de cualquier forma, sino como iguales con los que se pueda compartir palabra y decisión. Incluso el déspota, que domina a otros, carece de libertad en sentido político, porque no tiene iguales con los que actuar. La libertad, entonces, no se opone solo a la esclavitud, sino también a la desigualdad que impide la acción compartida.

Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad, malentendiendo así, en nuestro sentido de igualdad ante la ley, la expresión griega para una constitución libre, la isonomía. Pero isonomía no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos, sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. Isonomía es por lo tanto libertad de palabra y, como tal, es lo mismo que isegoría; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente isología. Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y

escuchar; no eran libertad de palabra porque estaban vinculados a un proceso determinado no por el hablar sino por el hacer [tun] o el laborar.

En otras palabras

Arendt explica aquí una diferencia clave entre la igualdad entendida como justicia —en sentido moderno— y la igualdad entendida como libertad —en sentido griego. En la polis, *isonomía* no significaba que todos tuvieran los mismos derechos legales, sino que todos podían participar por igual en la actividad política, especialmente en el uso de la palabra. Esa igualdad era *isegoría*: el derecho a hablar y ser escuchado como igual. Mandar y obedecer no eran formas auténticas de hablar, porque implicaban jerarquía y acción forzada. Solo donde hay diálogo libre y simétrico hay verdadera política.

Cuando los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran aneu logou, que no poseían la palabra, se referían a que se hallaban en una situación en que el habla libre era imposible. En la misma situación se halla el déspota, que sólo sabe ordenar; para poder hablar necesita de otros de igual condición. Por consiguiente, para la libertad no es necesaria una democracia igualitaria en el sentido moderno sino una esfera restringida, delimitada oligárquica o aristocráticamente, en la que al menos unos pocos o los mejores se relacionen los unos con los otros como iguales entre iguales. Naturalmente, esta igualdad no tiene nada que ver con la justicia.

En otras palabras

Los griegos no decían que los esclavos o los bárbaros no tuvieran capacidad de hablar, sino que su situación social les impedía ejercer la palabra libre. Lo mismo pasaba con el déspota: podía ordenar, pero no dialogar. Solo entre iguales hay verdadero hablar político. Por eso, Arendt concluye que para que exista libertad política no se necesita una democracia moderna donde todos tengan los mismos derechos legales, sino un espacio —aunque sea limitado— donde algunos puedan relacionarse libremente entre iguales. Esa igualdad no es justicia: no repara injusticias sociales, sino que permite que haya política.

Desarrollo básico de los temas e ideas de este Bloque

En este bloque, Arendt examina el significado original de la libertad política en el mundo griego y cómo se diferencia profundamente de las concepciones modernas. Para los antiguos, la política no era un medio para alcanzar la libertad, sino que libertad y política eran prácticamente lo mismo: vivir en la polis ya era vivir libremente. La vida política no se entendía como un instrumento, sino como un fin en sí misma, porque era el espacio donde los hombres podían relacionarse entre iguales sin recurrir a la fuerza ni a la dominación. Arendt muestra que esta libertad tenía un carácter esencialmente público y plural: solo existía entre iguales, en un ámbito compartido donde las decisiones se tomaban mediante la palabra y la persuasión, no mediante la coacción.

Sin embargo, esta libertad requería una condición previa: la liberación de las necesidades materiales. Nadie podía participar en la polis si estaba sometido a la necesidad de trabajar para sobrevivir. Arendt distingue aquí entre *liberación* y *libertad*. La primera consistía en quedar libre de la necesidad, y era una condición prepolítica; la segunda, en cambio, era propiamente política y consistía en participar activamente en los asuntos comunes. Esta distinción pone de manifiesto que la libertad política griega se sostenía sobre una base de dominación privada: la esclavitud. Los ciudadanos podían ser libres solo porque otros —los esclavos— asumían el peso de la necesidad. Así, la polis se construía sobre una separación tajante entre el ámbito doméstico (de la necesidad y la violencia) y el ámbito público (de la libertad y la palabra).

Arendt contrasta esta estructura con la sociedad moderna, en la que se tiende a confundir la libertad con la igualdad legal o con la ausencia de opresión. Para los griegos, la libertad no tenía que ver con la justicia ni con el cumplimiento de la ley, sino con la participación efectiva en el espacio común de la palabra. La verdadera igualdad era la *isonomía*, entendida no como igualdad ante la ley, sino como igualdad en el derecho a participar y hablar en la esfera pública. Por eso, *isonomía* e *isegoría* —libertad de palabra— eran inseparables: solo se es libre cuando se puede hablar y ser escuchado como igual. La política, en sentido griego, era ante todo diálogo, no obediencia ni mando.

Esta concepción implica que la libertad no es individual ni interior, sino relacional. Nadie puede ser libre solo: la libertad se da únicamente entre quienes se reconocen como iguales. Incluso el déspota, que domina a otros, carece de libertad, porque no tiene iguales con los que pueda compartir acción y palabra. Así, la dominación, aunque parezca poder, es en realidad ausencia de libertad. La libertad auténtica requiere un espacio plural, un mundo en común donde cada cual pueda aparecer ante los otros y ser reconocido como igual.

Arendt subraya, además, que esta igualdad política no debe confundirse con la justicia social. La polis era libre, pero no justa en el sentido moderno: excluía a muchos (mujeres, esclavos, extranjeros). Lo decisivo, sin embargo, es que en ese espacio restringido se produjo una comprensión de la política como ámbito de acción libre, ajena a la necesidad y a la coacción. Para Arendt, recuperar este sentido originario no significa idealizar la polis, sino recordar que la libertad política no se agota en los derechos legales ni en la seguridad material, sino que exige la existencia de un espacio común donde los hombres hablen, actúen y decidan juntos.

Principales herramientas conceptuales que usa la autora

Polis: En el pensamiento griego, no es solo una ciudad, sino el espacio público donde los ciudadanos se reúnen como iguales. En Arendt, representa el ámbito donde la libertad se realiza en común, mediante la palabra y la acción compartida.

Libertad: No se entiende como independencia individual ni como derecho privado, sino como participación activa en la vida pública entre iguales. Ser libre es actuar y hablar con otros, sin dominación ni coacción.

Liberación: Es la condición previa a la libertad. Consiste en quedar libre de las necesidades materiales, lo que en la Antigüedad se lograba mediante la esclavitud. No es libertad política, sino su presupuesto.

Necesidad: Representa lo opuesto a lo político. Quien está sometido a la necesidad no puede ser libre, porque su vida está determinada por la supervivencia. Por eso, el trabajo y la coacción quedaban fuera del ámbito de la polis.

Esclavitud: No tenía un fin económico, como en la modernidad, sino una función política: liberar a los ciudadanos de la labor. Arendt muestra así la paradoja de una libertad que se funda sobre una dominación previa.

Isonomía: Literalmente “igualdad de derechos”. Para los griegos, significaba tener igual posibilidad de participar en la vida política, no simplemente igualdad ante la ley. Era la base de la libertad pública.

Isegoría: Es la libertad de palabra, el derecho a hablar y ser escuchado como igual. Para Arendt, es la esencia de la política: allí donde hay diálogo libre, hay libertad.

Ocio (scholé): En griego, designaba el tiempo libre de necesidad, condición para dedicarse a la vida política y contemplativa. No era descanso pasivo, sino tiempo de libertad y pensamiento.

Dominación: Es lo contrario de la libertad. Tanto quien obedece como quien manda están fuera del ámbito político, porque no actúan entre iguales. Por eso, el poder despótico no es político.

Espacio público: Es el ámbito de aparición ante los otros, donde los hombres actúan y hablan juntos. Solo en ese espacio compartido puede realizarse la libertad política.

-Aquí comienza el BLOQUE SEIS de Arendt-

Arendt explica que la libertad política no es interior ni abstracta, sino algo que solo existe cuando las personas actúan y hablan juntas en un espacio compartido. Para los griegos, la polis era ese lugar, y quien lo perdía perdía también su libertad. Aunque un gobierno despótico pudiera traer orden, anulaba lo político. Arendt subraya que la política no es natural ni constante: solo surge donde hay libertad frente a la necesidad.

Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona su polis o es desterrado pierde no sólo su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales.

En otras palabras

Arendt afirma que la libertad política no es un estado interior que uno conserve a solas, sino algo que sólo existe en un “entre” compartido. En la polis, ese “entre” era la reunión de iguales: si alguien salía de ese ámbito —por exilio o alejamiento— perdía la posibilidad de ejercer la libertad política. No se trata de perder bienes o afectos, sino el lugar donde se actúa y se habla con otros como iguales. La libertad, entonces, está anclada a un espacio público; fuera de él, no puede realizarse.

Pero para su vida y el cuidado de su existencia este espacio de la libertad era tan poco necesario o indispensable que constituía más bien un impedimento. Los griegos sabían por propia experiencia que un tirano razonable (lo que nosotros llamamos un déspota ilustrado) era una gran ventaja para la prosperidad de la ciudad y el florecimiento de las artes tanto materiales como intelectuales. Sólo que así se acababa con la libertad.

En otras palabras

La libertad política no es necesaria para sobrevivir ni para prosperar materialmente; incluso puede estorbar a la eficiencia. Un déspota “ilustrado” puede garantizar orden, riqueza y cultura, pero lo hace silenciando el trato entre iguales. Ese trueque —prosperidad por obediencia— liquida la libertad, porque sustituye la palabra y la acción compartidas por el mando de uno solo. Para Arendt, bienestar y libertad no son equivalentes: se puede vivir bien sin ser libre políticamente.

Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, el ágora, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significaba que ya no había libertad política.

En otras palabras

Cuando el despotismo relega a cada cual a su casa, el ágora —lugar de aparición y deliberación— se vacía. Sin ese escenario de encuentro, la libertad no tiene dónde manifestarse y, por tanto, desaparece. Permanece la vida privada, pero se extingue la dimensión pública donde se es libre entre iguales. La imagen del ágora desierta condensa la tesis de Arendt: sin espacio público efectivo, la libertad política se vuelve imposible.

Aquí todavía no podemos referirnos a lo que verdaderamente ha significado esta pérdida de lo político, que en el sentido de la Edad Antigua coincide con la pérdida de la libertad. Aquí se trata

sólo de que una breve retrospectiva sobre aquello que en origen se vinculaba al concepto de lo político nos proteja del prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y de que la ha habido siempre y por doquier. Precisamente necesario -sea en el sentido de una exigencia ineludible de la naturaleza humana como el hambre o el amor; sea en el sentido de una organización indispensable de la convivencia humana- lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física.

En otras palabras

Arendt explica aquí que la pérdida de lo político —que para los antiguos equivalía a perder la libertad— es un tema profundo que tratará más adelante, pero por ahora quiere aclarar un malentendido moderno: la creencia de que la política es algo natural, inevitable o permanente en la vida humana. Para ella, esto es falso. Lo político no forma parte de las necesidades básicas, como el hambre o el amor, ni es una estructura imprescindible para que las personas convivan. La política comienza solo cuando los seres humanos logran liberarse del dominio de la necesidad y de la violencia, es decir, cuando ya no están ocupados exclusivamente en sobrevivir ni en imponerse unos sobre otros. Por tanto, la política no surge de la naturaleza biológica ni de la mera organización social, sino de la posibilidad de crear un espacio libre donde los hombres puedan encontrarse, hablar y actuar entre iguales. Allí donde todavía gobierna la necesidad o la fuerza, no hay política ni libertad en sentido pleno.

Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad. Sin embargo, estos pocos grandes casos afortunados de la historia son decisivos; únicamente en ellos se pone de manifiesto el sentido de la política, tanto en lo que ésta tiene de salvación como de desgracia. Por este motivo son modélicos, no porque puedan copiarse sino porque ciertas ideas y conceptos que durante un breve período fueron plena realidad son determinantes también para las épocas a las que una plena experiencia de lo político les es negada.

En otras palabras

Arendt concluye que la política, entendida en su sentido más pleno —como espacio de libertad entre iguales—, no ha existido en todas las épocas ni en todas las sociedades. Al contrario, es algo excepcional y frágil, que solo ha aparecido en algunos momentos privilegiados de la historia, como en la polis griega o en la república romana. Sin embargo, aunque hayan sido experiencias breves y poco frecuentes, esos momentos son decisivos porque revelan lo que la política puede llegar a ser: un ámbito donde los hombres se liberan de la necesidad y actúan juntos en libertad. Por eso, esas experiencias son modélicas, no porque deban repetirse literalmente, sino porque contienen ideas y formas de vida política que siguen orientando a las sociedades que ya no pueden vivirlas directamente. En ellas se muestra tanto la grandeza como la fragilidad de lo político: su poder para salvar la libertad y, a la vez, su vulnerabilidad frente a la dominación y la pérdida del espacio común.

Desarrollo básico de los temas e ideas de este Bloque

En este bloque final, Arendt profundiza en la relación entre libertad y espacio político, mostrando que la libertad no es una cualidad interior ni un derecho individual, sino algo que solo existe dentro de un ámbito público compartido. La polis es el modelo originario de ese espacio, porque en ella los ciudadanos podían actuar, hablar y decidir entre iguales. La libertad, por tanto, se realiza solo en compañía de los demás, no en aislamiento. Quien es expulsado o se retira de la polis pierde la posibilidad de actuar libremente, aunque conserve su vida y sus bienes. Esta idea contradice nuestra visión moderna, que tiende a identificar la

libertad con la independencia privada o con la seguridad material. Para los griegos —y para Arendt— la libertad política no se vive en la soledad del hogar, sino en el encuentro público con los otros.

El ejemplo del tirano razonable o déspota ilustrado muestra con claridad la diferencia entre bienestar y libertad. Un gobierno despótico puede traer orden, riqueza y cultura, pero destruye la libertad política porque elimina el espacio donde los ciudadanos pueden actuar como iguales. Cuando el ágora queda vacía, la ciudad puede prosperar económicamente, pero deja de ser un lugar de libertad. Arendt subraya así una distinción fundamental: la libertad no es útil ni necesaria para la vida biológica o social; es un bien político, que solo tiene sentido dentro de la acción común.

La segunda parte del bloque introduce una advertencia importante: la política no es una necesidad natural. No existe por todas partes ni en todo tiempo. Surge solo cuando la humanidad consigue elevarse por encima del reino de la necesidad y la violencia. Lo político aparece, por tanto, como una conquista frágil y excepcional, no como una estructura permanente. La historia solo ha conocido unos pocos momentos en los que esa libertad política se ha hecho realidad: las grandes experiencias fundadoras de la polis griega o de la república romana. En esos breves períodos, la acción entre iguales permitió experimentar la política como un ámbito de sentido y no solo de poder.

Arendt concluye que esas experiencias, aunque irrepetibles, son modélicas: no se trata de imitarlas, sino de comprender su valor. Nos enseñan que la política solo tiene sentido cuando se funda en la libertad y no en la necesidad; cuando se ejerce como un espacio de aparición y palabra, no como una técnica de control. Por eso, recordar el origen de la política en la libertad es una forma de resistir al prejuicio moderno que la convierte en una mera función administrativa o biológica. La política, para Arendt, no es indispensable para sobrevivir, pero sí lo es para vivir como seres libres.

Principales herramientas conceptuales que usa la autora

Espacio político: No es un lugar físico, sino el ámbito donde los ciudadanos pueden aparecer, hablar y actuar como iguales. Sin este espacio compartido, la libertad deja de existir.

Polis: Representa el modelo histórico de ese espacio de libertad. En ella, la política no era un medio para otro fin, sino el lugar donde la libertad se hacía realidad entre los ciudadanos.

Destierro: Para los griegos, no significaba solo perder la patria, sino también perder la posibilidad de ser libre. El exiliado quedaba fuera del mundo político.

Ágora: Era el centro público de la polis, donde los ciudadanos se reunían para deliberar. Su vacío simboliza la desaparición de la política y de la libertad.

Tirano o déspota ilustrado: Figura del gobernante que garantiza el orden y la prosperidad, pero suprime la libertad. Arendt lo usa para mostrar la incompatibilidad entre eficiencia y acción política libre.

Necesidad: Es el ámbito de la vida biológica y material. La política solo comienza cuando los hombres logran liberarse de ella, dejando atrás la coacción del trabajo y la supervivencia.

Violencia: Está excluida del espacio político. Donde hay violencia, no hay palabra ni persuasión, y por tanto no hay política.

Lo político: No es una estructura natural ni eterna, sino una creación histórica y frágil que aparece solo en momentos en que los hombres actúan juntos en libertad.

Modelos históricos: Las grandes experiencias políticas de la Antigüedad (como la polis o la república) son ejemplares porque muestran lo que la política puede ser, aunque no deban copiarse literalmente.

Prejuicio moderno: Arendt critica la idea de que la política es una necesidad inevitable. Frente a eso, recuerda que la política es una posibilidad, no una obligación, y que solo tiene sentido cuando se funda en la libertad.