

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.

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 cometiera 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. Esta 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 finebres, 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. Esta 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 —*Urteilskraft*, 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 (Urteilskraft): 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 ejercitarse. 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 ejercitárselo. 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 subrepticiamente 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 buscárselo, 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 quizás 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 quizás 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 decímos 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 precondición. 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 hacia 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. Ionomía 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 aneū 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 *iségoria* —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 económica, 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.