

**EL TESTIGO COMO CONDICIÓN DE LA CONDUCTA MORAL, A PARTIR DE
LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT**

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN**

2017

**EL TESTIGO COMO CONDICIÓN DE LA CONDUCTA MORAL, A PARTIR DE
LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT**

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía

Asesor

FRANCISCO MARTÍN DIEZ FISCHER

Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

FACULTAD DE HUMANIDADES

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2017

Nota de aceptación

Firma

Nombre

Presidente del jurado

Firma

Nombre

Presidente del jurado

Firma

Nombre

Presidente del jurado

Ciudad y fecha

Para mi intensísima testigo.

AGRADECIMIENTOS

A mi director Francisco Diez, por haber aceptado acompañarme en este proceso, por su minuciosa lectura y sus siempre acertados comentarios. Gracias por mostrarme las implicaciones más profundas de lo que yo intentaba decir.

Al Doctor Cesar Ramírez, por todo el apoyo que me brindó, por resolverme infinitas dudas y por compartirme sus conocimientos y su bibliografía. Gracias, también, por empujarme al reto de involucrarme con la academia más allá de la producción de un trabajo de grado.

A Mustafa Youssef y a Valeria Naranjo por el soporte que me dan cada vez que está por ganarme el miedo y la inseguridad. Gracias por creer en mí más de lo que yo misma lo hago.

Especialmente a mi mami, Margarita Cucalón. Gracias por escucharme hablar sobre la conducta moral durante tantos días y tantas noches, por ser mi más frecuente interlocutora y por comprenderme hasta el punto de compartir esta tesis conmigo. Sobre todo, gracias por estar orgullosa de mí y por defender el valor de esta elección.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	8
1. METODOLOGIA.....	11
2.RESULTADOS.....	11
2.1. ARGUMENTO INICIAL.....	11
2.2. HIPOTESIS.....	11
2.2.1. Justificación.....	12
2.2.2. Ampliación y explicación.....	12
3. TEXTO.....	13
• CAPÍTULO UNO NOCIÓN DE BANALIDAD DEL MAL: CONCEPCIONES SOBRE EL USO Y LA AUSENCIA DEL PENSAMIENTO, EL JUICIO Y LA MEMORIA.....	13
• CAPÍTULO DOS “PENSAMIENTO Y JUICIO COMO CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA LA CONDUCTA MORAL”.....	40
• CAPÍTULO TRES “EL TESTIGO EN EL PENSAMIENTO Y EN EL MUNDO DE LAS APARIENCIAS”.....	63
• CAPÍTULO CUATRO “ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA CONDUCTA MORAL: EL TESTIGO COMO SU CONDICIÓN DE NECESIDAD”.....	89
4. CONCLUSIONES.....	119
BIBLIOGRAFIA.....	121

RESUMEN

Esta investigación tiene como tema la conducta moral y está sostenida en la filosofía moral de Hannah Arendt, particularmente en sus estudios sobre *La vida del espíritu*. Mi propósito es mostrar que la figura del testigo es una condición para la conducta moral. El argumento principal consiste en reconocer que, dado que dicha conducta implica una coherencia entre lo que se piensa y lo que hace, debería haber una figura que esté presente tanto en el pensar como en el actuar: esta sería el testigo.

Divido la investigación en cuatro capítulos. En el primero es de carácter introductorio y presenta los presupuestos de la investigación: una caracterización sobre la facultad de pensamiento, de juicio y de memoria, y también de la noción de banalidad del mal. Los tres siguientes son de carácter descriptivo-argumentativo. El segundo tiene como propósito diferenciar la conducta moral de la asunción de normas de costumbres y presentar la conciencia moral como subproducto del pensar. El tercero tiene como objetivo mostrar los dos ámbitos de constitución de la conducta moral y resaltar la figura del testigo en ambos ámbitos. El objetivo del cuarto y último capítulo es concluir que el testigo es condición para la conducta moral desde un análisis fenomenológico de la misma.

PALABRAS CLAVE: HANNAH ARENDT; CONDUCTA MORAL; MEMORIA; TESTIGO; DOS-EN-UNO.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación tiene como tema la conducta moral, por ello quisiera comenzar haciendo una clarificación antes de proseguir con la presentación del problema. Al hablar de conducta moral, desde la filosofía arendtiana, no se está aludiendo a la búsqueda de hacer el bien y evitar el mal sino, solamente, lo segundo. Parecería que esta noción encerrara una sugerencia, a saber: prevenir la posibilidad humana de la banalidad del mal.

Puesto que la conducta moral consiste en ser coherentes con nosotros mismos, esta coherencia tendría las siguientes condiciones: conocer los propios límites y no transgredirlos. Es, por tanto, una conducta que se expresa en términos negativos: se consigue *dejando de hacer* (el mal) y no haciendo (el bien).

Ahora bien, no transgredir los propios límites implica tener opiniones propias. Es por ello que Arendt vincula la posibilidad de evitar la realización del mal con la facultad humana del pensamiento. No obstante, el problema de este vínculo se encuentra en la naturaleza de la actividad que parecería contraponerse al carácter activo de la conducta. Mientras que el pensar, acorde con Arendt, está condicionado por la retirada del mundo de las apariencias y no deja resultados (entendidos como definiciones o certezas) que puedan llevarse de regreso a este mundo, es ahí donde se daría la conducta moral. Dicho de otro modo, aquello que podría prevenir la realización del mal se concluye y desaparece al detener su actividad. ¿De qué modo, entonces, puede prevenir ciertas acciones si su condición es retirarse del actuar?

La conducta moral refiere a la coherencia entre dos diferentes, entre el dos-en-uno que está constituido por el yo (pensante) y el yo (*self*). El primero, siguiendo a Arendt, se manifiesta durante el pensamiento donde evalúa las acciones del segundo, y este se manifiesta en el mundo de las apariencias mediante acto y palabra. Para que haya una correspondencia entre ambos, que sería actuar conforme a las propias opiniones, y siguiendo el presupuesto de Arendt de que el pensar podría evitar la realización del mal,

algún elemento del dos-en-uno tendría que estar presente tanto en el pensamiento como en el mundo de las apariencias.

Si entendemos el diálogo interior del yo consigo mismo como un proceso en el que se cuestionan los prejuicios, el yo se evalúa a sí mismo y se forma sus propias opiniones, y si entendemos la existencia del yo (*self*) como completamente opuesto al pensar, no sería plausible suponer que este incidiera en el actuar dado en el mundo de las apariencias. Por ello propongo que hay algo que permanece, en quien piensa, que se manifiesta en dicho mundo. ¿Qué figura se hace presente en ambas situaciones y cuál sería su relación con la conducta moral? Es decir ¿Quiénes son esos dos que hablan durante el diálogo silencioso que es pensar y qué es lo que permanece de este diálogo que se manifiesta en el mundo de las apariencias?

La tesis que propongo a los lectores es que el testigo es la figura que aparece tanto en el pensamiento como en el mundo de las apariencias. Cuando estamos en la praxis con los otros, el testigo es un espectador pasivo que atiende a nuestros actos para luego narrarlos durante la actividad de pensar y proporcionar el material de reflexión. El testigo es alguien que estuvo presente en nuestro actuar, cuando el testigo es el mismo juez no se comete el mal en su presencia. Por ello, es condición para la conducta moral.

Argumentaré esta propuesta desarrollándola en cuatro capítulos. En el primero, titulado “Noción de banalidad del mal: concepciones sobre el uso y la ausencia del pensamiento, el juicio y la memoria”, comenzaré presentando los presupuestos conceptuales de la investigación. Para ello expondré una caracterización de las facultades de pensamiento, juicio y memoria como condiciones de la conducta moral. Además, presentaré una caracterización de la noción arendtiana de banalidad del mal a partir de la ausencia de dichas facultades y teniendo como referente el caso particular de Eichmann.

En el segundo capítulo, titulado “Pensamiento y juicio como condición de posibilidad para conducta moral”, haré una clarificación de la noción de conducta moral en contraposición a la asunción de mores para argumentar que la conducta moral está

condicionada por la actividad de pensar y la actividad de juzgar, en tanto que surge la conciencia moral como su subproducto.

En el tercer capítulo, titulado “El testigo en el pensamiento y en el mundo de las apariencias”, presentaré una caracterización de la conciencia moral desde sus distintas facetas y mostraré que la conducta moral surge a partir de dos espacios de constitución, el pensar y el mundo de las apariencias. A partir de ahí, abordaré la presencia del testigo en ambos espacios.

En el cuarto y último capítulo, titulado “Análisis fenomenológico de la conducta moral: la presencia del testigo como condición de necesidad”, intentaré acercarme a los elementos de la conducta moral para sostener la necesidad de autoconciencia como su condición. Esta autoconciencia estaría expresada en términos de la presencia del testigo.

1. METODOLOGÍA.

La presente investigación es de tipo cualitativo y tiene como método la hermenéutica aplicada a la obra de Hannah Arendt, y la fenomenología aplicada al fenómeno del pensar y de la conducta moral. Por un lado, ofreceré un análisis de la argumentación arendtiana que refiera a la relación entre la conducta moral y las facultades de pensamiento, juicio y memoria; así como de bibliografía secundaria que complemente la interpretación de dicha argumentación. Por otro lado, realizaré también un análisis fenomenológico de la actividad de pensar y de la conducta moral, para reconocer los elementos que ahí participan. El hilo argumentativo será desarrollado desde lo general hacia lo particular, comenzando por la presentación de la noción arendtiana de banalidad del mal desde la ausencia del pensamiento, el juicio y la memoria, para llegar al análisis fenomenológico de la conducta moral.

Estos puntos requieren un esfuerzo de interpretación a nivel teórico para revelar la importancia de la facultad de la memoria, en un proceso que parecería haber sido comprendido solo desde el pensamiento y el juicio. Por lo mismo, precisan un acercamiento a los fenómenos del diálogo del yo consigo mismo y la conducta moral, de modo que se visibilice, en ellos, la figura del testigo.

2. RESULTADOS

2.1. ARGUMENTO INICIAL.

La conducta moral se expresa como la coherencia entre el dos-en-uno. Este estaría constituido por un yo pensante y un yo (*self*). Mientras que el primero aparece en la situación existencial de soledad, el segundo lo hace en el mundo de las apariencias. La figura del testigo estaría presente en ambas situaciones, representando una condición para la conducta moral.

2.2.HIPÓTESIS

El testigo es la figura que expresa la autoconciencia como situación original. Por un lado, este sería aquel que nos acompaña en el mundo de las apariencias, advirtiéndolo que no

debemos hacer para no ser incoherentes y desaprobarnos, según los juicios provisionales que han resultado de la reflexión. Por otro lado, haría las veces de interlocutor en el diálogo del yo consigo mismo, recordando lo que hicimos en dicho mundo. Esto significa que tales interlocutores serían un yo que actúa y otro que recuerda, piensa y juzga. Este último sería el testigo construido a partir del pensamiento y el juicio, y representaría una condición para la conducta moral.

2.2.1. Justificación

En las investigaciones que procuran una clarificación sobre aspectos morales expuestos en la filosofía arendtiana, parecería no atenderse suficientemente a su noción de testigo. Incluso ella, en textos como “El pensar y las reflexiones morales”, o la parte dedicada al pensamiento de su libro *La vida del espíritu*, apenas menciona dicha noción refiriéndose al diálogo silencioso del yo consigo mismo.

2.2.2. Ampliación y explicación.

Considero que es un elemento clave para la comprensión de la conducta moral: sin testigo no habría pensamiento y, sin este, no habría un intento por mantener la armonía del yo consigo mismo. Es decir, la aparición del testigo representa una condición de necesidad para la conducta moral, desde la perspectiva arendtiana.

Así pues, dedicar una investigación a la clarificación de esta noción, podría representar un aporte tanto teórico como práctico. Teórico, en la medida en que podría contribuir a la comprensión de su filosofía moral, rescatando la importancia de un elemento que parecería no ser muy tenido en cuenta. Práctico, en la medida en que, como veremos, resalta la necesidad de las actividades de pensar y de juzgar en la vida cotidiana, y atiende a la facultad de la memoria como condición del pensamiento.

Una investigación de este tipo tendría como propósito llamar la atención hacia el uso de estas facultades. Diría, en términos coloquiales, *tengamos nuestras propias opiniones, reflexionemos sobre lo que hacemos y seamos coherentes con nosotros mismos.*

CAPÍTULO UNO

NOCIÓN DE BANALIDAD DEL MAL: CONCEPCIONES SOBRE EL USO Y LA AUSENCIA DEL PENSAMIENTO, EL JUICIO Y LA MEMORIA

Este capítulo es de carácter introductorio. Tiene como propósito comprender la noción arendtiana de banalidad del mal en relación con la ausencia de pensamiento, juicio y memoria. Para ello, ofreceré una caracterización de cada una de estas tres facultades de modo que sirvan, también, como clarificación de los presupuestos de los que parte mi tesis. Presentar la concepción de estas facultades, así como su relación con la banalidad del mal, será el primer paso para comprender que la construcción del testigo representa una condición para la conducta moral, desde la perspectiva arendtiana.

La tesis que desarrollaré en los siguientes capítulos tiene como presupuestos, tanto la concepción que aquí presento de las tres facultades- pensamiento, juicio y memoria- como la ausencia de estas en tanto que característica de la banalidad del mal. Por una parte, ya que es preciso comprender lo que sería la noción arendtiana de banalidad del mal para resaltar las condiciones que harían posible la conducta moral. Si la primera- la banalidad del mal- podría surgir cuando no pensamos, no juzgamos y no recordamos lo que hacemos, sería requisito el uso de estas tres facultades para conseguir la segunda: la conducta moral.

Por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, porque considero que el testigo- indispensable en la conducta moral- se construye a partir del uso de estas tres facultades: presupone (desde el pensar) la relación del yo consigo mismo, (desde el juicio) el operar en el mundo de las apariencias con opiniones propias y, (desde la memoria) el recordar lo que hacemos y evitar realizar lo que consideramos que está mal para no desaprobarnos.

1.1. CARACTERIZACIÓN DE LA FACULTAD DE PENSAR.

Para hacer una caracterización sobre la facultad de pensar es preciso concebirla como una actividad. Comenzaré con una clarificación sobre aquellos objetos con los que tal facultad opera. Esto nos lleva a incluir otra facultad que representa una condición para el pensamiento, a saber, la facultad de la imaginación, ya que “*Todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente*”¹.

Entonces habría una diferencia entre el objeto de pensamiento y el objeto de la memoria, que se consigue mediante un proceso de *desensorización*. Para explicarlo, Arendt trae la descripción que hace Agustín y propone lo siguiente. La percepción sensorial está sucedida, en el hombre, por una representación. Esta imagen se guarda en la memoria y será, a su vez, representada cuando el pensamiento la reproduzca:

Por eso, el objeto de pensamiento es distinto de la imagen, como la imagen es diferente del objeto sensible y visible del que es su mera representación (...) La imaginación que transforma un objeto visible en una imagen invisible, lista para guardarla en el espíritu, es la *conditio sine qua non* para dotar al espíritu de objetos de pensamiento apropiados; pero éstos comienzan a existir solo cuando el espíritu recuerda de manera activa y deliberada, cuando recopila y elige del archivo de la memoria aquello que le despierta el interés necesario para propiciar la concentración (...) el pensamiento siempre implica un recuerdo; todo pensamiento es, en sentido estricto, un repensamiento.²

En otras palabras, aquello sobre lo que pensamos no es la apariencia directa, sino una representación del recuerdo. Este aspecto merece ser tenido en cuenta más adelante ya que resalta la importancia de la memoria como condición para el pensamiento y, sobretodo, del carácter voluntario de recordar para disponerse a pensar.

Ahora bien, la autora retoma a Heidegger para afirmar que el pensamiento está “*fuera de orden*”³. Con esto refiere a aquellas características que sitúan a la actividad de pensar fuera del mundo de las apariencias. Un ejemplo de ello es, como hemos visto, que los objetos con los que la facultad opera no son fenómenos sino representaciones del recuerdo de los fenómenos.

¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (Barcelona: Paidós, 2002), 98. Cursiva de Arendt.

² Arendt, *La vida*, 99-100.

³ Arendt, *La vida*, 100.

En el momento en el que comienza el proceso de desensorización toda actividad se detiene. “El pensamiento interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. El pensamiento exige un *detenerse-y-pensar*.”⁴ Esta interrupción se equipara a la retirada del mundo de las apariencias, en donde la relación con el mundo se da mediante los sentidos, las acciones y apareciendo ante los demás. Dicho en palabras de Arendt:

Las diferentes actividades mentales que, por definición, no aparecen, acontecen en un mundo de apariencias y en un ser que participa de tales apariencias gracias a sus órganos sensoriales, a su propia habilidad y a su necesidad de aparecerse ante los otros; por ello, las actividades mentales no pueden darse si no es mediante una *retirada* deliberada del mundo de las apariencias.⁵

Este acontecimiento del pensar, en el mundo de las apariencias que “no aparece”, solo se hace visible a los otros mediante la distracción “(...) una evidente falta de atención al entorno exterior, algo del todo negativo que no permite adivinar nada de lo que ocurre en el interior.”⁶ Esto es una forma de decir que el pensamiento solo se manifiesta desde una aparente distracción y solo así es perceptible como fenómeno, porque todo lo que se realiza como actividad se da dentro de quien piensa, que parecería haber ido a otro mundo distinto de aquel en el que se dan las sensaciones, las relaciones y los acontecimientos. En suma:

(...) el pensamiento está “fuera de orden”, no solo porque detiene al resto de actividades, tan necesarias para vivir y sobrevivir, sino también porque invierte todas las relaciones normales: aleja lo cercano que se manifiesta directamente a los sentidos, y convierte en presente lo que en realidad está distante.⁷

Sin embargo, ello no significa que la actividad de pensar comprenda una suerte de anulación de la realidad, de hecho, la necesita para operar. Los objetos de pensamiento que pasaron por el proceso de desensorización de la imaginación fueron, alguna vez, una percepción sensible:

Antes de suscitar cuestiones tales como qué es la felicidad, qué es la justicia, qué es el conocimiento y otras similares, es preciso haber visto gente feliz e infeliz, haber presenciado actos justos e injustos, haber sentido el deseo de conocer y sus

⁴ Arendt, *La vida*, 100-101.

⁵ Arendt, *La vida*, 98.

⁶ Arendt, *La vida*, 95.

⁷ Arendt, *La vida*, 107.

satisfacciones o frustraciones. Además, debe repetirse la experiencia directa en nuestro espíritu *después* de abandonar la escena donde ocurrió (...) todo pensamiento es un pensamiento posterior, un repensamiento.⁸

Entonces esta actividad, aunque “fuera de orden” exige una relación con el mundo de las apariencias. Quien piensa se retira de este y hace presente lo que está ausente pero, para ello, es preciso haber estado en este mundo y presenciado actos o acontecimientos que más adelante le suscitarán la necesidad de pensar. En otras palabras, la experiencia es una condición para el pensamiento, como señala Fina Birulés: “Arendt no se cansa de repetir que todo pensamiento surge de la experiencia, pero entiende que ninguna experiencia es capaz de adquirir sentido si no se somete a las operaciones de la imaginación y del pensamiento”.⁹

Así como el pensar necesita de la experiencia para tener con qué operar, aquello que acontece o aparece y es percibido, necesita ser pensado para adquirir sentido. Esto es lo que hace el pensamiento al representarse los recuerdos: busca su significado“(…) su aspiración no es la consecución de la verdad (verdades más bien), en el sentido que le da la investigación científica, sino la comprensión del significado o el otorgamiento de sentido.”¹⁰ Esto apunta a la distinción, que retoma Arendt de Kant, entre intelecto y razón: mientras que el primero se ocupa de lo que captan los sentidos, la segunda busca su significado, no persigue la verdad, ni saber qué son las cosas o si existen sino que se pregunta qué significa que existan.¹¹

La “necesidad de búsqueda de sentido” es la respuesta que ofrece la autora a la pregunta “¿qué nos hace pensar?”, sin embargo, aclara que esta pregunta no interroga por las causas o intenciones, es decir no pretende explicar qué hace que pensemos, quizá porque comprende esta actividad como una necesidad humana:

La pregunta “¿Qué nos hace pensar?” no interroga por causas o intenciones. Al asumir la necesidad humana de pensar, parte del supuesto de que la actividad

⁸ Arendt, *La vida*, 109.

⁹ Fina Birulés, *Una herencia sin testamento* (Barcelona: Herder, 2007), 203.

¹⁰ Gloria Comesaña Santalices y Marinela Cure de Montiel, “El pensamiento como actividad según Hannah Arendt”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 35 (2006): 17.

¹¹ Arendt, *La vida*, 81.

pensante se encuentra entre aquellas *energeiai* que, como tocar la flauta, tienen su fin en sí mismas y no dejan ningún producto acabado que sea tangible en el mundo.¹²

Y, más adelante, recordando que el yo pensante permanece oculto, afirma que dicha pregunta interroga por las formas para sacarlo de su escondite y hacer que se manifieste¹³. En este punto, ya podríamos suponer la respuesta que ofrecerá la autora. Como vimos, los objetos de pensamiento no son propiamente lo que percibimos pero la experiencia representa una condición de necesidad para poder pensar. Dicho en otras palabras, aquello que vemos nos proporciona material para el pensamiento. De ahí que el factor que suscite la necesidad de pensar ha de encontrarse en el mundo de las apariencias, es decir será la percepción de los fenómenos aquello que interpele a nuestro yo pensante:

(...) el asombro admirativo ante los actos justos o valerosos vistos con los ojos corporales permite que surjan cuestiones tales como: “¿Qué es el valor?, ¿Qué es la justicia?”. La existencia del valor y de la justicia se presenta ante los sentidos a través de lo que veo, aunque en sí mismos no estén presentes en la percepción sensible y no sean dados así, como realidades autoevidentes. La cuestión socrática básica -¿*Qué queremos decir* cuando empleamos este tipo de palabras, más tarde denominadas “conceptos”?- nace de tal experiencia. Pero el asombro originario no se resuelve planteando dichas cuestiones, puesto que permanecen sin respuesta, sino que incluso se refuerza.¹⁴

A partir de este fragmento podemos reconocer, por una parte, lo que hemos venido resaltando hasta el momento: es la percepción del fenómeno lo que dispone al yo pensante a iniciar su actividad. Los actos que vemos en el mundo de las apariencias son anteriores al concepto que los comprende; la percepción sensorial, la vista, capta fenómenos que mediante el pensamiento adquieren sentido. Pero se llega a otorgar significado mediante una necesidad que aparece en forma de pregunta: ¿qué significa aquello que percibí?

¹² Arendt, *La vida*, 151.

¹³ Arendt, *La vida*, 190.

¹⁴ Arendt, *La vida*, 188.

Por otra parte, el carácter aporético que la autora asocia al asombro admirativo¹⁵, siendo otra característica del pensamiento, refiere a la incapacidad de llegar a respuestas definitivas cuando intentamos comprender el significado de lo experimental:

Lo que comienza como asombro acaba en perplejidad, para después regresar al asombro: qué maravilloso es que los hombres puedan llevar a cabo actos justos y valerosos, aunque no saben, no son capaces de darse cuenta, de lo que son el valor y la justicia.¹⁶

Que el asombro originario no se resuelva planteando cuestiones significa que, aunque podamos reconocer ciertos actos que nos llevan a pensar en conceptos, no logramos concluir una definición de estos conceptos, quedando perplejos ante la limitación del pensamiento y, nuevamente, asombrados de que la experiencia exceda los límites del lenguaje y de la razón: “(...) aun cuando no somos capaces de expresar discursivamente el qué es de las virtudes morales, somos capaces de reconocerlas en el actuar de los otros.”¹⁷

Acorde con Arendt, esta búsqueda de significado, que no solo es inútil sino que sus resultados son inciertos y no se verifican, resulta también autodestructiva respecto de sus logros. De ahí que describa la actividad de pensar como la labor de Penélope “(...) que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior (...) los pensamientos de ayer satisfarán las necesidades de hoy solo en la medida en que se es capaz y se desea volver a pensarlos.”¹⁸

Este derrumbamiento de comprensiones no solo se da respecto de los propios logros, sino que también opera con cualquier clase de comprensión previa que tome como su objeto: “(...) socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética”¹⁹. Para referirse a este carácter destructivo del pensamiento, Arendt toma la

¹⁵ Arendt, *La vida*, 188.

¹⁶ Arendt, *La vida*, 188.

¹⁷ Juliana González, “El pensar socrático y las distinciones morales”, *Saga* 22 (2010): 96.

¹⁸ Arendt, *La vida*, 110.

¹⁹ Arendt, *La vida*, 198.

metáfora del viento, utilizada por Sócrates, explicando que al levantarse se lleva consigo todas las manifestaciones previas y deshace lo que se ha congelado en el lenguaje²⁰.

Entonces tenemos que el pensar hace las veces de una puesta en cuestión de prejuicios; cuando la percepción de un fenómeno interpela a nuestro yo pensante y este se pone en la tarea de buscar su significado, cuestiona todas las concepciones previas que antes eran comprendidas como certezas, dejándonos en un sentido “vacíos”, ya que tampoco se conforma con los propios resultados.

Finalmente, es preciso acercarnos a la actividad cuyas características hemos reconocido y comprender de qué manera el yo pensante busca el significado de lo que acontece. Al respecto, la autora advierte que “(...) el estar solo y relacionarse con uno mismo es la característica fundamental de la vida del espíritu”²¹, lo que implica que el pensamiento, la Voluntad y el juicio son facultades que se realizan, no en compañía de los demás, sino en compañía de uno mismo. Por ello:

Las actividades mentales testimonian mediante su naturaleza reflexiva esta *dualidad* propia de la conciencia de sí; solo se puede estar mentalmente activo si se actúa, implícita o explícitamente, sobre uno mismo (...) Todo *cogitare*, sea cual sea su objeto, es también un *cogito me cogitare*; toda volición, un *volo me velle*, y todo juicio es posible, como alguna vez dijo Montesquieu, gracias a un *retour secret sur moi-même*.²²

De ahí que el pensamiento sea un diálogo interior del yo consigo mismo. En esta actividad, la búsqueda de sentido involucra por definición a quien piensa ya que “(...) el pensamiento o cons-ciencia tiene la forma del dos-en-uno, pues bajo su Unicidad aparente se inserta una diferencia, que implica que no soy solo para los otros, sino que también soy para mí.”²³

Es durante la soledad, aquel estado existencial en el que somos nuestra propia compañía, contrario a la soledad donde no están presentes los otros ni estamos presentes

²⁰ Arendt, *La vida*, 197.

²¹ Arendt, *La vida*, 97.

²² Arendt, *La vida*, 96-97.

²³ Santalices y Cure de Montiel, “El pensamiento como actividad”, 116.

para nosotros mismos²⁴, cuando efectivamente pensamos, es decir, actualizamos la relación con nosotros mismos. Independientemente de cuál sea el objeto de pensamiento, la reflexión no sólo se da como un cuestionamiento de un fenómeno externo sino que se convierte en un examen del mismo “yo pensante”. Esto sucede en la medida en que, al cuestionar sus prejuicios y buscarle un sentido a aquello que ha llamado su atención, el yo pensante reflexiona sobre sí mismo.

En suma, el pensamiento es una actividad que necesita tanto de la facultad de la imaginación como de la facultad de la memoria para obtener sus objetos y operar con ellos luego de la desensorización. Necesita, a su vez, de la experiencia porque es la percepción de los fenómenos aquello que suscita la necesidad de pensar, debido al asombro admirativo. La búsqueda de sentido o significado, que persigue el pensamiento, no resulta suficiente para comprender y definir aquello que se le aparece y, además, el yo pensante no se conforma con sus resultados. Es destructivo tanto con sus propias conclusiones como con cualquier prejuicio que tome por objeto. Esta búsqueda de significado se da mediante un diálogo del yo consigo mismo, durante la soledad, y actualiza la conciencia de sí incluyéndose, a sí mismo, en el examen reflexivo.

1.2. CARACTERIZACIÓN DE LA FACULTAD DE JUZGAR.

Arendt define el juicio como “(...) la facultad que juzga *particulares* sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden sustituirse por otros hábitos”²⁵. Partiremos de esta definición para hacer una doble clarificación: distinguir entre juicios y prejuicios y comprender que la concepción que tiene la autora de juzgar refiere al juicio reflexionante y no al determinante.

La distinción entre juicio y prejuicio parecería innecesaria si no hubiera una diferencia entre la frecuencia con la que emitimos los unos y los otros. Arendt señala que “La mayoría de nuestros actos responden a costumbres, como muchos de nuestros juicios

²⁴ Arendt, *La vida*, 96.

²⁵ Arendt, *La vida*, 215.

cotidianos responden a prejuicios”²⁶, y con esto resalta que lo más común es basarnos en prejuicios cuando opinamos sobre cualquier fenómeno particular. Pero además de ser común, Arendt reconoce que tener prejuicios es inevitable:

Nessuno in fatti può vivere senza pregiudizi; e non solo perché nessuno è abbastanza intelligente o assennato da riuscire a dare un giudizio originale su tutto ciò che nel corso della sua vita gli viene richiesto di giudicare, ma perché una tale mancanza di pregiudizi esigerebbe una vigilanza sovrumana.²⁷

Esta inevitabilidad se deba, quizá, a la urgencia de los asuntos humanos, la *ascholia*, con la que Arendt explica la frecuente ausencia de pensamiento, o bien, a la ilimitada cantidad de fenómenos con los que nos cruzamos en la vida cotidiana sin poder detenernos a reflexionar sobre cada uno de ellos. Vivir con prejuicios es, entonces, vivir con opiniones no examinadas que, tiempo atrás, tuvieron su origen en una experiencia. Al respecto, dice Arendt:

Uno dei motivi dell’efficacia e della pericolosità dei pregiudizi è che in essi si cela sempre un pezzo di passato. A ben vedere, un vero pregiudizio si riconosce anche perché in esso si cela un giudizio formulato tempo addietro, il quale in origine aveva un fondamento empírico, legittimo e pertinente, e si è trascinato attraverso gli anni senza controlli o revisioni.²⁸

De ahí podemos entender a los prejuicios como pensamientos congelados, es decir, como algo que alguna vez fue un juicio pero dejó de ser revisado hasta establecerse como costumbre; además, cabe añadir que estos prejuicios tuvieron su origen en una experiencia aunque su significado original se perdiera con el tiempo.

Aunque sean frecuentes e inevitables, basarse en prejuicios contiene el peligro de no permitirnos llegar a nuestros propios juicios y, todavía peor, de no lograr comprender la

²⁶ Arendt, *La vida*, 276.

²⁷ Paolo Terenzi, ed., *Hannah Arendt, Il pensiero secondo* (Milano: BUR, 2016), 131. “Nadie, de hecho, puede vivir sin prejuicios; y no solo porque ninguno es lo bastante inteligente o sensato para conseguir dar un juicio original sobre todo lo que en el curso de su vida le exige ser juzgado, sino porque tal ausencia de prejuicios exigiría una vigilancia sobrehumana”. Trad. propia.

²⁸ Terenzi, *Il pensiero*, 131. “Uno de los motivos de la eficacia y del peligro de los prejuicios es que en ellos se esconde siempre un trozo de pasado. En última instancia, un verdadero prejuicio se reconoce también porque en él se esconde un juicio formulado tiempo atrás, que originalmente tenía un fundamento empírico, legítimo y pertinente, y se ha arrastrado a través de los años sin controles y revisiones.” Trad. propia.

realidad tal y como se nos aparece, según expresa la autora: “Il rischio del pregiudizio sta proprio nel suo essere in realtà sempre ben radicato nel passato, cosicché eso non solo previene e ostacola il giudizio ma, oltre al giudizio, impedisce anche un’effettiva esperienza del presente.”²⁹ Por ello, los prejuicios parecerían ser un tipo de filtro que altera la percepción y, por su referencia a antiguas experiencias, yo lo interpretaría como el hecho de ver la realidad actual con los ojos del pasado, que, por definición, serían los ojos de alguien más, incluyendo la propia percepción en el pasado.

Esto permite entrar a la segunda clarificación. La diferencia entre juicio determinante y juicio reflexionante se encuentra en que los segundos son reflexiones sobre fenómenos particulares sin subsumirlos en universales:

De ahí que, en su carácter *reflexionante*, el juicio debe hacerse cargo de acontecimientos siempre singulares y contingentes sin la ayuda de un universal dado. Se trata de un juzgar sin criterios preestablecidos, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir; por tanto, en este contexto, los juicios no tendrán nunca un carácter concluyente, jamás obligarán al asentimiento por medio de una conclusión lógica irrefutable.³⁰

En el juicio reflexionante, la atención se centra en el fenómeno particular y no en algún tipo de regla en la que pudiera incluirse. Un juzgar sin criterios preestablecidos implica renunciar a universales; en este sentido, los juicios no son en absoluto verdades ni pretenden serlo ya que no se llega a ellos por una deducción lógica en la que no se cuestiona la premisa original (el universal) y, por tanto, tampoco se cuestiona su conclusión (referente al particular).

El juicio reflexionante “(...) no opera de manera deductiva como en el caso de los juicios determinantes que subsumen un particular bajo una regla general, sino que analiza un acontecimiento particular a partir del cual se revela una generalidad”³¹. En otras palabras, dado que el juicio opera con particulares, al reflexionar sobre un fenómeno

²⁹ Terenzi, *Il pensiero*, 132. “El riesgo del prejuicio es, justo, el estar fijado en el pasado, lo que no solo evita y obstaculiza el juicio sino que, además, impide una efectiva experiencia del presente.” Trad. propia.

³⁰ Birulés, *Una herencia*, 226.

³¹ Adolfo Jerónimo Botero y Yuliana Leal Granobles, “El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitario desde la perspectiva de Hannah Arendt”, *Universitas Philosophica* 60 (2013): 122.

llegaríamos a algo más general. Por ejemplo, como vimos respecto del asombro admirativo que es la experiencia lo que nos lleva a reflexionar sobre conceptos, podríamos decir que al presenciar un fenómeno primero diríamos “esto es justo” o “esto es bello” antes de reflexionar sobre lo que es la justicia o la belleza, y no al contrario, partiendo de un concepto de belleza o de justicia para determinar si aquel particular corresponde o no con él.

Acorde con Arendt, el pensamiento es la condición para este tipo de juicios:

Así, creo que este “pensar” sobre el que escribí y estoy escribiendo ahora –pensar en el sentido socrático-, es una función mayéutica, es obstetricia. Es decir, uno saca a la superficie todas sus opiniones, sus prejuicios, cosas por el estilo; y uno sabe que nunca, en ninguno de los diálogos [platónicos], Sócrates descubrió jamás a ningún hijo [de la mente] que no fuera un huevo hueco. Que uno queda, en un sentido, vacío después de pensar... Y una vez que uno está vacío, entonces de un modo que es difícil de expresar, uno está preparado para juzgar. Es decir, sin tener libro alguno de reglas bajo las cuales incluir un caso particular, tiene uno que decir “esto es bueno”, “esto es justo”, “esto es injusto”, “esto es hermoso” y “esto es feo”. Y la razón por la que creo tanto en la *Crítica del juicio*, de Kant, no es porque yo esté interesada en la estética, sino porque creo que el modo en el que decimos “esto es justo, esto es injusto”, no es muy diferente del modo en el que decimos “esto es hermoso, esto es feo”. Es decir, ahora estamos preparados para salirle al encuentro al fenómeno, por decirlo así, de frente, sin ningún sistema preconcebido. Y, por favor, ¡incluyendo el mío propio!³²

El carácter purgativo del pensar, que expuse en el apartado anterior, posiciona a esta facultad como condición para juzgar en la medida en que permite poner en cuestión los prejuicios en los que podríamos subsumir el particular y, así, poder enfrentarnos a este sin reglas que determinen el juicio. Pero, además, porque el pensamiento, siendo un diálogo del yo consigo mismo, garantiza la conciencia de sí y esto se reflejará en el esfuerzo de tener nuestras propias opiniones:

La condición previa para este tipo de juicio no es una inteligencia altamente desarrollada una gran sutileza en materia moral, sino más bien la disposición a convivir explícitamente con uno mismo, tener contacto con uno mismo, esto es,

³² Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, (Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1993), 571.

entablar ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento.³³

Me parece que cuando Arendt expresa que “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”³⁴, se refiere a que a pesar de que el pensamiento no deje resultados y solo se manifieste mediante una aparente distracción, el juicio que sigue le sigue al pensar sí se deja ver en el mundo de las apariencias mediante actos o palabras que responden, como dije, al esfuerzo de tener nuestras propias opiniones. Y, una vez más, el pensamiento es condición para ello no solo porque cuestiona los prejuicios sino porque es la actividad en la que nos relacionamos con nosotros mismos.

Pero entonces ¿cómo procede el juicio cuando se ha renunciado a los universales para subsumir particulares? Que esta facultad opere con los particulares del mundo de las apariencias significa que, al igual que el pensamiento, necesita de la experiencia. La percepción de fenómenos nos permite encontrar ejemplos y postularlos con una pretensión de generalidad; esta es la noción kantiana de validez ejemplar “(...) según la cual el ejemplo revela la generalidad sin abdicar de su particularidad”³⁵

Para juzgar necesitamos, entonces, desproveernos de los universales pero, además, atender a la experiencia, a acontecimientos particulares que sirvan de ejemplo para llegar a una generalidad sin perder su carácter de particular. Arendt explica la validez ejemplar de la siguiente manera:

A todo objeto particular- por ejemplo, una mesa- le corresponde un concepto gracias al cual reconocemos una mesa como tal (...) O bien, procediendo a la inversa, a las distintas mesas vistas a lo largo de una vida se las despoja de sus características accesorias y el resultado es una mesa en general que contiene un mínimo de propiedades comunes a todas las mesas: *la mesa abstracta*. Queda todavía otra posibilidad relacionada con los juicios no cognitivos: al encontrarse ante (o pensar en) una mesa, se puede juzgar como la mejor posible y tomarla como ejemplo de cómo deberían ser realmente las mesas: *la mesa ejemplar* (“ejemplo” viene de

³³ Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio* (Barcelona: Paidós, 2007), 71.

³⁴ Arendt, *La vida*, 215.

³⁵ Ronald Beiner, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. En *sobre la filosofía política de Kant*, ed. Por Ronald Beiner (Barcelona: Paidós, 2012), 226.

eximere, “distinguir un particular”). Este “ejemplar es y continúa siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo. El valor es *cómo* Aquiles, etc.³⁶

Como no podemos llegar a definiciones acabadas de lo que sería, por ejemplo, la justicia, las dos primeras opciones resultarían inapropiadas para juzgar. Si conociéramos el concepto definitivo de justicia y juzgáramos, desde él, un fenómeno particular, estaríamos realizando un juicio determinante. Por el contrario, el proceder del juicio reflexionante consiste en partir del ejemplo para llegar a comprender algo más amplio, y en este sentido podríamos decir “la banalidad del mal es *como* Eichmann”.

Ahora bien, dado que Arendt toma la distinción kantiana entre juicio determinante y juicio reflexionante y, además, expresa que su interés en la *Crítica del juicio* se debe a que considera que los juicios morales se dan del mismo modo que los juicios estéticos, es preciso que prosigamos con una caracterización del juicio estético en Kant para comprender de qué modo llegamos a decir “esto es bueno” o “esto es malo” desde la perspectiva arendtiana.

Acorde con Ronald Beiner, Arendt propone dos teorías del juicio desde distintas ópticas, por un lado desde la *vita activa* y por el otro desde la vida del espíritu³⁷. Para el interés de esta investigación, he elegido hacer una caracterización de la segunda óptica puesto que apunta a la conducta moral centrando la atención en el juzgar por uno mismo. Antes de ello, cabe añadir que la propuesta arendtiana del juicio moral (el que nos interesa), es tomada de la concepción kantiana del juicio estético.³⁸

Desde esta óptica, el juicio contiene una pretensión de imparcialidad que se consigue desde los dos momentos que constituyen la actividad de juzgar: la imaginación y

³⁶ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Ed. Por Ronald Beiner (Barcelona: Paidós, 2012), 141-142

³⁷ Beiner, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, 161.

³⁸ “Kant mismo analizó los juicios estéticos, pues le parecía que solo en ese campo juzgamos sin aplicar reglas generales que sean apodícticamente verdaderas o evidentes por sí mismas. Por consiguiente, si aplico ahora sus resultados a la esfera de la moral, doy por supuesto que el ámbito de intercambio y la conducta humanos y los fenómenos que allí encontramos son en cierto modo de la misma naturaleza.” (Arendt, *Responsabilidad...*, 144).

la reflexión. Por una parte, la imaginación otorga imparcialidad al juicio ya que se juzga desde la posición del espectador. Al respecto, Arendt afirma que “Solo lo que conmueve y afecta en la representación cuando no se puede estar afectado por la presencia inmediata (...) puede ser juzgado como bueno o malo, importante o irrelevante, bello o feo, o algo intermedio”³⁹. La imaginación es el requisito para distanciarse del objeto y poder juzgar desde la posición del espectador. Este consigue librarse de los intereses respecto de lo que juzga, contrario a lo que sucedería desde la posición del actor; la imparcialidad se logra en la medida en que no se encuentra implicado en el objeto de juicio y, además, logra ver el conjunto debido a su posición⁴⁰.

Por otra parte, la imparcialidad se consigue en la reflexión, momento que Arendt define como “(...) la auténtica actividad de juzgar algo.”⁴¹ Dado que los espectadores no están solos, es decir, que el mundo objetivo aparece ante los ojos de todos, la imparcialidad precisa apelar al sentido común, en la medida en que se juzga como miembro de una comunidad.

Este sentido comunitario opuesto al privado, es lo que otorga validez al juicio, una validez que persigue el acuerdo con los demás sin pretender ser irrefutable. Al tener en cuenta a los demás, el sentido común permite la “mentalidad amplia”, *conditio sine qua non* del juicio correcto, ya que una de sus máximas es “situarse en el lugar del otro”.⁴² Entonces, la imaginación no sólo consistiría en representarme el objeto para juzgarlo sino en imaginar las posiciones de los otros que, como yo, también juzgan:

(...) aunque yo tengo en cuenta a otros cuando juzgo, eso no significa que amolde mi juicio al suyo. Yo sigo hablando con mi propia voz y no cuento con votos para llegar a lo que creo que es correcto. Pero mi juicio tampoco es ya subjetivo, en el sentido de que yo llego a mis conclusiones tomándome en cuenta solo a mí mismo (...) esos otros no incluyen a todo el mundo; Kant dice explícitamente que la validez de tales juicios puede hacerse extensiva únicamente “a la esfera toda de los sujetos que juzgan”, de las personas que también juzgan.⁴³

³⁹ Arendt, *Conferencias*, 124.

⁴⁰ Arendt, *La vida*, 116.

⁴¹ Arendt, *Conferencias*, 127.

⁴² Arendt, *Conferencias*, 131-134.

⁴³ Arendt, *Responsabilidad*, 146.

Podría concluir con una caracterización del juicio moral equiparándolo, como propone Arendt, al juicio estético. Por ello, en primer lugar, esta actividad es de carácter *reflexionante* y se está preparado para juzgar luego de pensar, de poner en cuestión los prejuicios en compañía de nosotros mismos. En segundo lugar, es una actividad que opera con ejemplos y, para ello, requiere de la experiencia en el mundo de las apariencias. En tercer lugar, es una actividad realizada desde la posición del espectador y requiere de la imaginación y de la mentalidad amplia que otorga el sentido común. En este sentido, se juzga la representación de los fenómenos teniendo en cuenta las opiniones de los demás, ya que la perspectiva de un solo espectador, aunque imparcial y distanciada del objeto, no resulta suficiente. En cuarto lugar, facultad de juzgar aparece como una facultad de discernir y elegir, que, en última instancia, se manifiesta como integridad. Aquel que juzga elige su propia compañía al tener sus propias opiniones pero, también, elige a quienes desea representarse para sopesar su propio juicio y los ejemplos que lo guían. Nuestros juicios, en suma, responden al lugar del mundo en el que decidimos situarnos y con quién deseamos compartirlo. De ahí que Arendt exprese: “He tratado de mostrar que nuestras decisiones acerca de lo correcto y lo incorrecto dependen de la compañía que elijamos, de aquellos con quienes deseamos pasar nuestra vida.”⁴⁴

1.3. CARACTERIZACIÓN DE LA FACULTAD DE LA MEMORIA.

A pesar de que Fina Birulés afirme que podemos leer toda la obra de Hannah Arendt “(...) como un intento de no perder nuestro pasado, como una reivindicación de la memoria”⁴⁵, es tan poca la bibliografía que se encuentra sobre esta facultad, y llama la atención dada la importancia que tiene en relación con la posibilidad humana de hacer el mal. El recuerdo se hace necesario para poder brindar al pensamiento objetos con los cuales

⁴⁴ Arendt, *Responsabilidad*, 150.

⁴⁵ Birulés, *Una herencia*, 183.

logre operar “(...) para Arendt, la memoria almacena y pone a disposición del recuerdo todo aquello que, tras la retirada, ya no está nunca más, lo dado a los sentidos (...)”⁴⁶.

Esta tarea de “almacenar”, que Arendt llama “archivo de la memoria” para referirse al lugar de donde el yo pensante toma sus objetos y los prepara mediante la desensorización, da la impresión de que la memoria solo es necesaria para contener datos o información. Sin embargo, su importancia trasciende al mero almacenamiento ya que sin recuerdos el pensamiento y, por tanto el juicio, no podrían llevarse a cabo y, aún más, que aquel que no recuerda no podrá siquiera pretender mantener una armonía consigo mismo.

En primer lugar, el pensamiento que hemos entendido como la búsqueda de significado o de sentido, necesita de este “archivo” de la memoria para elegir aquello que llame su atención y reflexionar sobre ello. Esto es, el yo pensante, aunque alejado del mundo de las apariencias no sólo necesita de la experiencia para tener con qué operar sino que necesita *recordar*, es decir, tomar del archivo de la memoria las representaciones de los fenómenos para poder dedicarse a la búsqueda de su significado:

El significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia. Quien hace la revelación es ajeno a las apariencias; es ciego, está protegido frente a lo visible para poder “ver” lo invisible.⁴⁷

Con este fragmento, Arendt se está refiriendo al espectador, que apartado de la participación en el fenómeno sobre el cual reflexiona, logra ver el significado que no se comprende desde la mera percepción sensible. Entonces, el yo pensante que inicia su actividad por la necesidad de búsqueda de sentido, necesita, por definición, iniciar la tarea de recordar que solo se hace posible gracias a nuestra capacidad de archivar en la memoria.

En otras palabras, el pensamiento necesita del recuerdo en un doble sentido: por un lado, la memoria que almacena representaciones de la experiencia hace las veces de *f fuente de objetos de pensamiento*:

⁴⁶ Cristian Calderón, “El sentido común en Hannah Arendt: la fuente del sentido de realidad”, *Saga* 22 (2010): 27, ISSN: 0124 -8480.

⁴⁷ Arendt, *La vida*, 155.

(...) el pensamiento tiene sus propios objetos, sobre los cuales opera autónomamente y sobre los que vuelve una y otra vez sin producir, aparentemente, ningún resultado. La falta de objetos de pensamiento y la carencia de reflexión sobre los mismos o sobre los juicios pronunciados con base en la actividad reflexiva –que inevitablemente da lugar a prejuicios– son los componentes de esa incapacidad.⁴⁸

Si la falta de objetos de pensamiento conduce a la incapacidad para pensar y estos objetos se obtienen de la memoria, entonces la elusión del recuerdo, la negación a volver sobre el archivo de la memoria es un componente de dicha incapacidad. Por otro lado, este acto de volver sobre lo pasado y ausente representa una condición para el pensamiento ya que, siguiendo a Arendt, el significado de los acontecimientos o, en general, de todo aquello que suscite nuestra necesidad de pensar, no se encuentra en la percepción directa del fenómeno sino que requiere cierta lejanía que solo se consigue recordando.

En segundo lugar, lo mismo ocurre con la facultad de juzgar. Mientras que el pensamiento nos prepara para ésta, poniendo en cuestión los prejuicios, el juicio, nuestra facultad para ocuparnos del pasado, presupone una narración de lo ocurrido en donde, quien la realiza, lo somete a juicio⁴⁹.

Aunque comprender el significado de lo ocurrido y juzgarlo sean dos actividades distintas, la memoria, que podríamos entender como el lugar que contiene lo pasado, es una condición para ambas e, incluso, podría reconocerse una función con el presente: este se lograría habitar y comprender al repensar el pasado⁵⁰. Del mismo modo, otorgar significado a lo ocurrido y poder juzgarlo requiere una mirada retrospectiva: “Solo de modo retrospectivo, solo desde el punto de vista del historiador que mira hacia atrás, desde la perspectiva privilegiada del presente, la masa caótica de sucesos pasados se convierte en un relato coherente”⁵¹.

Me parece que los términos “relato” o “narración” apuntan a otro aspecto que cabría incluir para comprender la importancia de la facultad de la memoria. Aunque ésta, en sí

⁴⁸ Calderón, “El sentido común en Hannah Arendt”, 26.

⁴⁹ Arendt, *La vida*, 236.

⁵⁰ Birulés, *Una herencia*, 167.

⁵¹ Birulés, *Una herencia*, 180.

misma, solo cumpla la tarea de almacenar, al implicar una condición de necesidad para el pensamiento y el juicio se resalta su relación con la capacidad de hablar. El pensamiento es, acorde con Arendt, un diálogo del yo consigo mismo y el hecho de que el yo pensante requiera recordar para poder pensar significa que necesita narrarse a sí mismo, construir un relato coherente.

Esta conexión entre pensar y recordar es particularmente importante en nuestro contexto. Nadie que puede recordar lo que no ha pensado a fondo mediante la conversación consigo mismo al respecto (...) Es indudable que puedo renunciar a pensar y recordar y seguir siendo, con todo, un ser humano bastante normal. El peligro, sin embargo, es muy grande no solo para mí mismo, cuya habla, habiendo renunciado a la suprema actualización de la capacidad humana de hablar, se tornará por eso mismo carente de sentido, sino también para los demás, que se ven forzados a vivir con una criatura posiblemente muy inteligente y, sin embargo, totalmente incapaz de pensar.⁵²

Mi interpretación del anterior fragmento es que este archivo carece de orden, de coherencia, de sentido, de valoraciones, en general, de todo aquello que las facultades de pensar y de juzgar le otorgan al operar con los objetos que contiene. Pero esta actividad de otorgar supone un esfuerzo que se manifiesta en el mundo de las apariencias: quien piensa necesita comprender el significado de aquello que ha llamado su atención y, en el mundo de las apariencias, aquel que piensa se muestra como una persona que atiende al significado de lo que dice y se expresa en sus propias palabras, en lugar de conformarse con la repetición de frases hechas.

Parecería, entonces, que la negación a recordar que conduciría a la incapacidad para pensar se manifiesta, a su vez, en incapacidad para hablar. Cuando digo que esto se manifestaría en el mundo de las apariencias me refiero a que aquel que no se interesa por buscar el significado de lo que almacena en su memoria, tampoco se interesará por comprender el significado de lo que dice. La primera renuncia al habla se da al momento de eludir el pensamiento, es decir, el diálogo del yo consigo mismo.

Esta elección se expresa como incapacidad para pensar, que es lo mismo que continuar archivando experiencias y nunca buscar su significado al narrárselas a sí mismo.

⁵² Hannah Arendt, *Responsabilidad*, 110.

De ahí que diga Arendt que no es posible recordar lo que no se ha pensado a profundidad. Para ello no hay mayor prueba que el hecho de que recordamos con claridad solo aquellos sucesos o acontecimientos que alguna vez narramos a los otros o a nosotros mismos. Y es esta narración, justamente, lo que otorga sentido a la vivencia, lo que logra convertirla en una historia con significado.

La incapacidad para pensar manifiesta en el lenguaje podemos encontrarla cuando Arendt hace referencia a la incapacidad de Eichmann para hablar sin recurrir a frases hechas:

(...) Eichmann, a pesar de su memoria deficiente, repetía palabra por palabra las mismas frases hechas y los mismos clichés de su intervención (cuando lograba construir una frase propia, la repetía hasta convertirla en un cliché) (...) siempre dijo lo mismo, expresado con las mismas palabras. Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende, contra la realidad como tal.⁵³

El archivo de representaciones de experiencias, que es la memoria, se asemeja a la acumulación de frases. Todo lo contenido ahí carece de significado antes de que el pensamiento y el juicio operen con ello. Por eso creo que la renuncia a recordar para poder pensar y juzgar se manifiesta en el lenguaje, reitero: aquel que evite recordar y narrarse a sí mismo lo ocurrido está eligiendo conservar datos sin atender a su significado, asimismo, aquel que no se detiene a pensar por sí mismo y ni se esfuerza en narrar con sus propias palabras, está eligiendo comunicarse con los otros sin atender al significado de lo que dice.

Ahora bien, mucho más grave que carecer de objetos de pensamiento, de capacidad para buscar el sentido y de capacidad para hablar, es la relación entre la negación a recordar y la naturaleza del mal. Al respecto, advierte Arendt que:

Si me niego a recordar, estoy realmente dispuesto a hacer cualquier cosa (al igual que mi coraje sería absolutamente temerario si el dolor, por ejemplo, fuera una experiencia inmediatamente olvidada). Esta cuestión del recuerdo nos acerca al

⁵³ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Barcelona: Debolsillo, 2011), 79.

menos un poquito a la molesta cuestión de la naturaleza del mal (...) Los mayores malhechores son aquellos que no recuerdan porque no han pensado nunca en el asunto, y sin memoria no hay nada que pueda contenerlos. Para los seres humanos, pensar en asuntos pasados significa moverse en profundidad, echar raíces y estabilizarse de este modo a sí mismos, de forma que no se vean arrastrados por nada de lo que ocurra: el *Zeit-geist* o la historia o la simple tentación. El mayor mal no es radical, no tiene raíces, y al no tenerlas no tiene límites, puede llegar a extremos inconcebibles y arrasarse el mundo entero.⁵⁴

Por el momento no nos detendremos en el carácter superfluo del mal. Basta con comprender la alarmante relación entre la memoria y este. Parecería que, para Arendt, aquello que nos abstiene de hacer cualquier cosa son las consecuencias que podría tener, pero no cualquier tipo de consecuencia, sino aquellas que podrían dañarnos a nosotros mismos. Saber que algo podría hacerme un daño físico que no desaparecerá inmediatamente podría evitar que yo corra el riesgo; asimismo, saber que recordaré una mala acción y por eso perderé la armonía conmigo misma, desaprobándome, podría evitar que la realice. Pero si no estoy acostumbrada a recordar y evaluar mis propias acciones, poco importará lo que haga ya que será olvidado al momento siguiente. En este sentido, la elusión del recuerdo, el hecho de evitar volver sobre el archivo de la memoria, está relacionado con la superficialidad del mal en la medida en que nos vuelve capaces de realizarlo sin siquiera comprenderlo, de “arrasar con el mundo entero” sin nunca dirigirnos en profundidad hacia el significado de nuestros actos.

De ahí que, para Arendt, se pierda la integridad cuando se pierde la elemental capacidad de pensamiento y recuerdo⁵⁵. La pretensión de mantener la armonía con nosotros mismos, de mantener una coherencia entre lo que pensamos, lo que juzgamos y lo que hacemos, solo es posible cuando reflexionamos sobre nosotros mismos y esto implica, por definición, un retorno a la memoria.

Y aquí sobraría resaltar la impotencia que tiene la ley frente al mal, porque esta concepción de la banalidad del mal surgió, justamente, del mal legítimo. Si no recordamos, si no operamos con los objetos de pensamiento buscando su significado y no juzgamos por

⁵⁴ Arendt, *Responsabilidad*, 110-111.

⁵⁵ Arendt, *Responsabilidad*, 112.

nosotros mismos, poco importará hacer el mal o dejar de hacerlo porque sin memoria, y por tanto, sin temor al remordimiento, no queda nada que nos contenga.

Entonces esta facultad de la memoria, que parecía una simple capacidad de almacenar representaciones de la experiencia, se muestra ahora como una condición para el pensamiento y para el juicio, para la capacidad de otorgar significado, de dar coherencia a la historia o las historias. Logra, también, poner de manifiesto la relación entre la capacidad para pensar y la capacidad para hablar pero, sobre todo, permite concluir, en palabras de Arendt que “(...) la facultad de la memoria es lo que impide obrar mal.”⁵⁶

1.4. LA BANALIDAD DEL MAL: EL CASO DE EICHMANN.

En la introducción a *La vida del espíritu*, Arendt se refiere a “la banalidad del mal” como una expresión con la que “(...) no aludía a una teoría o a una doctrina (...) sobre el fenómeno del mal”⁵⁷. Asimismo, en una respuesta que ofrece la autora a Scholem, en la que reitera su cambio de opinión de mal “radical” a “banal”, advierte que Eichmann podría ser el modelo concreto de lo que quería decir.⁵⁸ De ahí, sería plausible hacer una clarificación de la concepción arendtiana de “banalidad del mal” a la luz del caso de Eichmann tomando, así, su validez ejemplar. Para ello, comenzaré dando cuenta del cambio de opinión de Arendt, para luego exponer en tres momentos su concepción de banalidad del mal.

Tras presenciar el juicio de Eichmann, Arendt renunció al concepto kantiano de “mal radical”. Con esto, planteó una oposición a la concepción tradicional del mal en la que aquel que lo realiza posee un *status* ontológico de “maldad”, en otras palabras, abandonó el presupuesto de que quien realiza el mal es *malvado*: “Los malvados, se nos dice, actúan movidos por la envidia (...) También puede guiarles la debilidad (...) O, al contrario, el poderoso odio que experimenta la maldad ante la pura bondad (...) o la codicia (...)”⁵⁹. Y añade refiriéndose a Eichmann:

⁵⁶ Arendt, *Responsabilidad*, 134.

⁵⁷ Arendt, *La vida*, 29.

⁵⁸ Richard J. Bernstein, “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en *Hannah Arendt: el orgullo del pensar*, comp. Fina Birulés (Barcelona: Gedisa, 2000), 237.

⁵⁹ Arendt, *La vida*, 30.

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente (...) era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*.⁶⁰

En el mismo sentido, expresa en el *Post scriptum* de *Eichmann en Jerusalén*:

Eichmann no era un Yago ni un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que “resultar un villano”, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria dirigencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal dirigencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann *sencillamente, no supo jamás lo que se hacía* (...) sabía muy bien cuáles eran los problemas de fondo con los que se enfrentaba, y en sus declaraciones postreras ante el tribunal habló de “la nueva escala de valores prescrita por el gobierno (nazi)”. No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión (...) fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo (...) Una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana.⁶¹

Desde estos dos fragmentos queda claro que la noción de banalidad del mal no presupone un *status* ontológico de maldad en el agente y que tampoco propone una relación causal entre los motivos y los actos. Por el contrario, relaciona al mal con la irreflexividad expresada como *incapacidad para pensar*. Esto, por mucho, logra convertirse en un llamado de atención hacia la importancia del uso de nuestras facultades mentales, dado que resalta la posibilidad de cometer crímenes horribles por pura irreflexividad.

Bernstein advierte que “Hay un cambio relevante. La noción central de los primeros análisis del mal radical es lo superfluo. Después de presenciar el juicio de Eichmann desplaza su atención hacia la idea de irreflexividad”⁶². Ya que he propuesto ofrecer una

⁶⁰ Arendt, *La vida*, 30.

⁶¹ Arendt, *Eichmann*, 417-118.

⁶² Bernstein, “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, 253.

clarificación de la concepción arendtiana de banalidad del mal a la luz del caso de Eichmann, resulta plausible comenzar caracterizando esta noción la idea de irreflexividad.

Como vimos, la actividad de pensar es un diálogo del yo consigo mismo. Esto implica que aquel que piensa mantiene una relación consigo mismo pero, en el caso de Eichmann, parecería que su propia compañía fue sustituida por los demás:

Según dijo Eichmann, el factor que más contribuyó a tranquilizar su conciencia fue el simple hecho de no hallar a nadie, absolutamente nadie, que se mostrara contrario a la Solución final (...) No tuvo Eichmann ninguna necesidad de “cerrar sus oídos a la voz de la conciencia”, tal y como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que lo rodeaba.⁶³

Eichmann eludió su propia compañía, sustituyó la voz de su propia conciencia por la opinión de los demás. No reflexionó, es decir, no tuvo una conversación consigo mismo esforzándose por buscar el significado de sus actos y con esto anuló toda posibilidad de llegar a sus propias conclusiones sobre lo que hacía. De ahí podemos comprender la irreflexividad como una característica de la banalidad del mal: renunciar a nuestra propia compañía dejando de pensar, podría permitir que nos dejemos llevar por lo que los demás dicen o hacen y, con esto, cometer actos que podrían ser moralmente malos sin interesarnos por su significado.

El hecho de que Eichmann se sintiera tranquilo porque no había nadie que se opusiera a esos actos manifiesta, por supuesto, una ausencia de juicio reflexionante. Esta, que sería la segunda característica de la banalidad del mal, es consecuencia de la elusión del pensamiento. Como vimos, la condición para el juicio es el pensar en la medida en que garantiza la convivencia conmigo misma que se manifestará al tener mis propias opiniones.

Al respecto, cabría decir que autores como Young-Bruehl y Botero y Leal ponen el énfasis de la banalidad del mal en la ausencia de juicio. La primera advierte que “La incapacidad para juzgar y el rechazo a juzgar eran los temas de Eichmann en Jerusalén”⁶⁴;

⁶³ Arendt, *Eichmann*, 172-186.

⁶⁴ Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 431.

los segundos expresan que “(...) la noción de “banalidad del mal” hace referencia a las condiciones que generaron en Eichmann una completa incapacidad para juzgar por sí mismo acontecimientos particulares (...)”⁶⁵. No obstante, yo considero que el carácter primordial se encuentra en la irreflexividad, entendida como renunciar a la propia compañía, lo que implicaría no pensar, no juzgar y, por supuesto, no recordar lo que hacemos.

Esta incapacidad para pensar muestra una doble relación con la facultad de la imaginación: por un lado, manifiesta la incapacidad para representarse a los otros (que también juzgan) y, por otro lado, alude a la incapacidad de recordar los propios actos, representándolos desde la memoria; en este sentido, la irreflexividad y su relación con la banalidad del mal sugiere una incapacidad para la imaginación y la memoria como condiciones del pensar.

Para comprender lo primero, es preciso tener en cuenta la característica del juicio reflexionante que sugiere la condición de la imaginación en tanto que representación de los otros. Para contrastar la propia opinión y procurar la imparcialidad es preciso imaginar las opiniones de los demás, pero no de cualquiera, sino de aquellos que juzgan. Entonces, la aparente contradicción que resultaría de afirmar que Eichmann era incapaz de ponerse en el lugar de los demás, pero a la vez, sustituyó su propio juicio por el de los otros, se resuelve comprendiendo la diferencia entre sopesar la propia opinión con la de aquellos que, “como yo, juzgan” y dejarse llevar por lo que todos, o la mayoría, dicen o hacen.

Ahora bien, respecto de la ausencia de juicio podemos reconocer tres aspectos que Arendt aborda al referirse a la conducta de Eichmann: primero, hace referencia a su incapacidad para considerar cualquier cosa desde el punto de vista de otra persona. Segundo, retoma las palabras del acusado con las que expresa que hubiera matado a su padre de ser, esto, una orden. Tercero, alude a que Eichmann se sintió libre de culpa porque ¿quién era él para juzgar?⁶⁶

⁶⁵ Botero y Leal, “El mal radical y la banalidad del mal”, 124.

⁶⁶ Arendt, *Eichmann*.

La incapacidad para considerar algo desde el punto de vista de alguien más es la expresión de la ausencia de mentalidad amplia perteneciente al sentido común que, como vimos, representa una condición para el juicio reflexivo. La disponibilidad a ejecutar cualquier acto que se le ordenase, sin detenerse a considerar si estaba bien o mal, alude a una suerte de juicio determinante en donde el universal operante era “lo correcto es cumplir con el deber”. El presupuesto de no sentirse “quién” para juzgar tiene como consecuencia no sentirse responsable de sus propios actos “Pues detrás de la reticencia a juzgar se oculta la sospecha de que nadie es un agente libre, y de ahí la duda de si todo el mundo es responsable o se puede esperar que responda por sus actos”⁶⁷, algo que resulta evidente en las palabras de Eichmann: “No soy el monstruo en que pretendéis transformarme... soy la víctima de un engaño”⁶⁸

De ahí que la ausencia de juicio sea la segunda característica de la banalidad del mal. Aquel que se deja llevar por lo que otros hacen, que no se pone en el lugar de otros *que juzgan para* sopesar sus opiniones, que no enfrenta al fenómeno sin reglas que lo determinen, que no se siente libre de opinar y actuar y, por tanto, tampoco responsable por ello, es capaz de realizar el mal sin examen alguno que lo lleve a distinguir entre lo que está bien y lo que está mal.

La interpretación que hace Victoria Camps sobre Eichmann nos permite llegar a la tercera y última característica de la banalidad del mal: la ausencia de memoria. La autora expresa que Eichmann no pensó ni se interrogó a sí mismo sobre lo que iba a hacer, y que hombres como él no serán capaces de recordar y arrepentirse.⁶⁹

Arendt trae dos anécdotas que permiten comprender cómo funcionaba la memoria de Eichmann. La primera se trata de un viaje que éste realizó para conversar sobre “la acción de evacuación en curso contra los judíos de Eslovaquia”, en el que se le invitó a

⁶⁷ Arendt, Responsabilidad, 51.

⁶⁸ Arendt, Eichmann, 361.

⁶⁹ Victoria Camps, “La moral como integridad”, en *El siglo de Hannah Arendt*, comp. Manuel Cruz (Barcelona: Paidós, 2006), 71.

jugar bolos y fue justo esto último lo que él fijó en su memoria.⁷⁰ La segunda se trata de un acto que Eichmann tuvo que presenciar en el que vio cómo disparaban a las cabezas de los muertos que estaban en el hoyo y luego vio cómo le rompían los brazos a una mujer; cuando regresaba se detuvo en Lwów, donde vio la imagen de la estación de ferrocarril que conmemoraba el decimosexto año del reinado de Francisco José, “La visión de la estación de ferrocarril borró los horribles pensamientos que ocupaban su mente, y en la memoria de Eichmann quedaron hasta los más insignificantes detalles de aquella, como, por ejemplo, las cifras grabadas del aniversario”⁷¹.

Con esto queda manifiesto que sin recuerdos el pensamiento no tiene con qué operar, y también, que solo lo que pensamos es aquello que queda grabado en la memoria. Además, queda claro que si no volvemos sobre lo ocurrido para reflexionar sobre su significado y juzgarlo, no nos preocupará si lo que hacemos está bien o mal. Como vimos en la caracterización de la memoria, aquel que está acostumbrado a reflexionar sobre sus propias acciones, a recordarlas, no querrá realizar el mal y luego tener que vivir con ello. Pero si todo se olvida al momento siguiente, poco importará lo que hagamos pues será como si no lo hubiéramos hecho.

Si es un ser pensante, en raizado en sus pensamientos y recuerdos, y conocedor, por tanto, de que ha de vivir consigo mismo, habrá límites a lo que puede permitirse hacer, y esos límites no se le impondrán desde fuera, sino que serán autoimpuestos (...) el mal extremo, sin límites, sólo es posible allí donde esas raíces autogeneradas, que automáticamente limitan las posibilidades, están totalmente ausentes donde los hombres se limitan a deslizarse sobre la superficie de los acontecimientos, donde se permiten a sí mismos dejarse arrastrar sin llegar a penetrar nunca hasta la profundidad de que cada uno es capaz.⁷²

En suma, la banalidad del mal refiere a la posibilidad de realizar el mal sin tener la intención de hacerlo. Quien no reflexiona sobre sus propias acciones, que por definición sería recordar y tener una relación consigo mismo, no tendrá la necesidad de ponerse sus propios límites. Esto significa que pensamiento, juicio y recuerdo son indispensables para

⁷⁰ Arendt, *Eichmann*, 121.

⁷¹ Arendt, *Eichmann*, 131.

⁷² Arendt, *Responsabilidad*, 115.

prevenir la realización del mal. Si yo recuerdo lo que hago, sabré que me desaprobare si transgredo mis propios límites que han sido resultado de mi propio juicio; al encontrarme conmigo misma, pensando, el testigo que me acompañó en el mundo de las apariencias me recordará lo que hice. Por el contrario, si no acostumbro a reflexionar sobre mis propias acciones, no cuento con una voz (la voz de mi propia conciencia) que me dice hasta dónde puedo llegar y me advierte que si hago X sufriré las consecuencias de mi propio mal, si todo lo olvido, seré capaz de hacer cualquier cosa sin nunca darme cuenta de lo que hice. Esto es, para mí, la noción de banalidad del mal.

CAPÍTULO DOS

PENSAMIENTO Y JUICIO COMO CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA LA CONDUCTA MORAL

En el presente capítulo me propongo argumentar que la conducta moral está condicionada por la actividad de pensar y de juzgar. Para ello comenzaré distinguiéndola de la moral vista como *mores* y resaltaré la ineficacia de estas frente a la posibilidad de prevenir el mal. Aludiré al ejemplo de la burocracia para mostrar la banalidad del mal como consecuencia de sustituir el juicio y el pensamiento por la asunción de normas sociales, morales o legales. Más adelante introduciré la noción de conducta moral caracterizándola desde su contingencia, y resaltaré la necesidad del pensamiento y del juicio. Finalmente, mostraré como ambas facultades constituyen la construcción de la conciencia moral que conduciría a la conducta moral.

Si bien, desde los planteamientos de Arendt parecería que la conciencia moral resulta como un subproducto del pensar, creo que es plausible sostener que el juicio también hace parte de la construcción de dicha conciencia. El pensar, la relación del yo consigo mismo, conduciría a una pretensión de coherencia y en este sentido la conciencia moral sería su subproducto. No obstante, la coherencia surgiría entre lo que pensamos y lo que hacemos, por lo que debería haber una correspondencia entre nuestras acciones y el juicio que expresa la conciencia moral; de ahí que esta también incluya la actividad de juzgar.

El hilo argumentativo de este capítulo conlleva a una reformulación del significado de la alteridad como característica del yo: Arendt propone que la diferencia inserta en nuestra unicidad se actualiza cuando pensamos, que es ahí donde nos percibimos a nosotros mismos como dos. Es decir, que la actividad del pensamiento sería el momento en el que el dos-en-uno se mostraría como tal, mientras que en el mundo de las apariencias aparecemos

como uno. No obstante, el hecho de que la conciencia moral pueda manifestarse en este mundo sugiere que ahí también podría ocurrir la experiencia de la diferencia.

De ser así, la conducta moral estaría condicionada por la construcción de la conciencia moral a partir del pensamiento y el juicio, ya que estas actividades podrían manifestarse en el mundo de las apariencias, mediante dicha conciencia, y prevenir que realicemos el mal- aquello que consideramos que está mal- para no desaprobarnos a nosotros mismos.

2.1. MORES O COSTUMBRES.

En la introducción a *La vida del espíritu*, Arendt se pregunta si la facultad de juzgar depende de la facultad de pensar y si esta última, en sí misma, puede ser una actividad de tal naturaleza que nos lleve a evitar realizar el mal o nos condicione frente a él:

Nuestra facultad de pensar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo que está bien de lo que está mal, ¿depende de nuestra facultad de pensar? (...) La actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, al margen de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los “condicionan” frente a él?⁷³

Con esta pregunta, la autora ya advierte la conclusión de este capítulo aludiendo a la relación entre pensamiento y la posibilidad de evitar realizar el mal. A su vez, aclara que este condicionamiento no significa que el pensamiento produjera buenas acciones, como si la virtud pudiera enseñarse, y que solo se enseñan los hábitos y las costumbres:

Por supuesto, no en el sentido en el que el pensamiento pudiera producir por sí mismo buenas acciones, como si la “virtud pudiera enseñarse” y aprenderse; solo se enseñan los hábitos y las costumbres, y conocemos demasiado bien la rapidez con la que se desaprenden y se olvidan cuando una circunstancia nueva exige un cambio en las costumbres y las pautas de conducta. (El hecho de que normalmente se traten las cuestiones del bien y del mal en los cursos de “moral” o “ética” sirve para indicar lo poco que se sabe de su sujeto, pues “moral” viene de *mores* y “ética” de

⁷³ Arendt, *La vida*, 31.

ēthos, términos latino y griego que significan “costumbres” y “hábito”, la palabra latina se relaciona con las normas de conducta, mientras que la griega deriva de “hábitat” como nuestros “hábitos”.) La ausencia ante la que me encontré no era el resultado del olvido de las buenas maneras o de los hábitos anteriores, sin duda buenos (...)⁷⁴

Desde este fragmento podemos enunciar varios aspectos. En primer lugar, la ausencia que reconoció Arendt en Eichmann no hacía referencia a la falta de costumbres y hábitos, sino, como vimos en el capítulo anterior, a una ausencia de pensamiento. Segundo, si el pensamiento tiene una relación con la posibilidad de evitar el mal, no se tratará de que produzca como resultado buenas acciones, y esto resulta comprensible si recordamos que la actividad de pensar no deja resultados sino que es destructiva. Tercero, permite suponer que el pensamiento podría ser una condición para la conducta moral, y que esta no se conseguirá mediante la asunción de buenos hábitos o costumbres.

Para comprender esto, quisiera iniciar abordando el carácter sustituible de la costumbre. En el fragmento anterior, Arendt resalta la rapidez con la que se desaprenden y se olvidan las normas de conducta y los hábitos cuando las circunstancias exigen su cambio. Estas pautas, entonces, no están fijas en quien las asume, son, por así decirlo, provisionales y sustituibles. La adhesión a ellas, o su asunción, no implica durabilidad o permanencia. De ahí que, si la conducta moral se redujera al seguimiento de este tipo de normas, aparecería un doble riesgo: aceptar un nuevo código de reglas, sin preocuparse por su significado, o bien, no tener las pautas con las cuales asumir acontecimientos que carezcan de reglas para su juicio. Reducir la moral a las costumbres es lo que entiende Arendt como su degeneración:

Era como si la moral, en el momento mismo de su degeneración total en el seno de una nación antigua y civilizada, se revelara retrotraída al sentido original de la palabra, como un conjunto de *mores*, costumbres o maneras, que pudiera reemplazarse por otro conjunto sin más dificultad que la que entrañaría cambiar las formas de urbanidad en la mesa de todo un pueblo.⁷⁵

⁷⁴ Arendt, *La vida*, 31.

⁷⁵ Arendt, *Responsabilidad*, 70.

Por un lado, esto evidencia la insuficiencia que tienen las costumbres y los hábitos frente a la posibilidad de evitar realizar el mal. Son sustituibles y se pueden asumir unas nuevas sin reflexionar sobre su significado:

El Régimen Nazi provocó un colapso moral en la vida pública y privada. Las leyes morales tradicionales, como por ejemplo, “No debes matar”, “No debes levantar falsos testimonios a tus semejantes” fueron sustituidas por “Debes matar”, “Debes levantar falsos testimonios a tu prójimo”. Eichmann aceptó estos nuevos códigos morales sin detenerse a reflexionar críticamente su significado, como si se estuvieran cambiando los hábitos de vestir de una época a otra. Según Arendt, esto evidencia que la moral tradicional entró en crisis al ser reducida a un conjunto de hábitos y costumbres.⁷⁶

Por otro lado, muestra la insuficiencia de las normas morales en tanto que carecen, en sí mismas, de validez, pues su carácter sustituible las pone al nivel de cualquier otro tipo de costumbres; “Este colapso moral mostró que las leyes morales o los imperativos no eran evidentes por sí mismos y que los “Derechos del Hombre” eran bastante frágiles, ya que no eran necesariamente respetados.”⁷⁷

La degeneración de la moral fue su reducción al nivel de las costumbres, que permitió el cambio de unas reglas por otras, para determinar lo que estaba bien o mal, y sin que nadie reflexionara sobre su significado. En palabras de Arendt:

La moral degeneró hasta convertirse en un simple conjunto de *mores* –maneras, costumbres, convenciones, que se podían cambiar a Voluntad- no por la acción de criminales, sino por la de personas corrientes que, mientras las normas morales fueron socialmente aceptadas, nunca soñaron que dudarían del o que se les había enseñado a creer.⁷⁸

El carácter sustituible de las costumbres manifiesta su insuficiencia para evitar realizar el mal. Dado que las normas se aprenden y se olvidan con rapidez y facilidad, resulta plausible suponer que el condicionamiento frente al mal no se encuentra en la asunción de pautas morales provisionales, además porque estas se asumen sin reflexionar sobre su significado y, en lugar de prevenir el mal podrían justificarlo.

⁷⁶ Botero y leal, “El mal radical y la banalidad del mal”, 115.

⁷⁷ Botero y leal, “El mal radical y la banalidad del mal”, 116

⁷⁸ Arendt, *Responsabilidad*, 79.

(...) ahora sabemos que las normas y las pautas morales pueden cambiar de la noche a la mañana y que todo lo que queda es el hábito de aferrarse a algo. Muchos más dignos de confianza serán los dubitativos y escépticos, no porque el escepticismo sea bueno o la duda saludable, sino porque esas personas están acostumbradas a examinar las cosas y construirse sus propias ideas. Los mejores de todos serán aquellos que solo tengan por cierta una cosa: que, pase lo que pase, mientras vivamos habremos de vivir con nosotros mismos.⁷⁹

De ahí podemos reafirmar que aquello que nos condiciona frente al mal no es el seguimiento de las pautas morales del momento sino la actividad de pensar, el relacionarnos con nosotros mismos. Pero aun cabe añadir una característica para clarificar la insuficiencia de las costumbres frente a la conducta moral: la asunción de reglas no exige un análisis del contenido de las mismas. Esta irreflexividad permite comprender la ausencia de convicción con la que se siguen las costumbres. Arendt expresa refiriéndose a la Alemania nazi:

Porque lo que en las fases iniciales había empezado con personas políticamente neutrales que no eran nazis pero cooperaron con ellos, en las últimas fases ocurrió con los miembros del partido e incluso con las formaciones de élite de las SS: había muy poca gente, incluso en el Tercer Reich, que estuviera plenamente de acuerdo con los últimos crímenes del régimen, y, sin embargo, había un gran número que estaba perfectamente dispuesto a cometerlos.⁸⁰

Esto significa que la aceptación de las normas provisionales no implica una convicción sobre las mismas. Cuando se sustituyen unas por otras, aquellos que están acostumbrados a seguir reglas, abandonan las antiguas y se adhieren con facilidad a las nuevas. Volviendo al caso de Eichmann, podemos reconocer la capacidad de enfocarse en seguir órdenes sin que esto exija una auténtica convicción con el propósito:

(...) Eichmann tampoco constituía un caso de anormal odio hacia los judíos, ni un fanático antisemita, ni tampoco un fanático de cualquier otra doctrina. “Personalmente” nunca tuvo nada en contra de los judíos, sino que, al contrario, le asistían muchas “razones de carácter privado” para no odiarles.⁸¹

⁷⁹ Arendt, *Responsabilidad*, 71.

⁸⁰ Arendt, *Responsabilidad*, 63.

⁸¹ Arendt, *Eichmann*, 46.

Esta irreflexividad que caracteriza la asunción de normas de conducta, permite comprender que su seguimiento no implique una correspondencia de intereses con las mismas, ni tampoco una convicción sobre su significado. Y esta falta de convicción también explica su insuficiencia en el condicionamiento frente al mal; dado el caso de que las normas tuvieran como propósito evitar el mal (por ejemplo “no matarás”) nada garantizaría su efectividad puesto que serían fácilmente sustituibles si algún factor condujera a su cambio. Es el pensar, y no las buenas costumbres lo que podría llegar a prevenir la realización del mal.

Asumir costumbres o hábitos implica, entonces, una ausencia de pensamiento y de juicio. De pensamiento en un doble sentido: por un lado se reemplaza la propia compañía, la relación con uno mismo, por la comodidad de apoyarse en la repetición de acciones y opiniones de otros. Por otro lado, se asumen las pautas sin reflexionar sobre el significado de su contenido. Ausencia de juicio porque la distinción entre lo que está bien y lo que está mal respondería a la aplicación de las pautas asumidas y no a una reflexión propia. Esto es expresado por Arendt como el peligro de sustituir el pensar por la posesión de normas de conducta:

Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas –un examen detenido de las mismas los llevaría siempre a la perplejidad- que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particularidades. En otras palabras, se acostumbran a no tomar nunca decisiones.⁸²

En suma, los hábitos y las costumbres son insuficientes para evitar que realicemos el mal, e incluso podrían conducirnos a su realización. Su carácter sustituible evidencia que no poseen validez por sí mismas. Además, manifiestan su superficialidad: son reemplazables porque no están ancladas al *quién* de la persona, sino que representan una suerte de accesorio que se puede poner, quitar o cambiar. Esta superficialidad se manifiesta en la ausencia de pensamiento y de juicio que caracteriza su asunción: es apropiarse de

⁸² Arendt, *Responsabilidad*, 175.

pautas provisionales sin reflexionar sobre su contenido y tomarlas como directrices para el juicio de particulares.

2.2. EJEMPLO: LA BUROCRACIA PERFECTA

Quisiera proponer el ejemplo de lo que Arendt llamó “la burocracia perfecta” para dar cuenta de las consecuencias a las que podría conllevar la asunción de reglas en tanto sustitución de lo que sería la conducta moral. El ejemplo de la burocracia, por tanto, alude al régimen nazi y para comprender su sentido en el hilo argumentativo, es preciso tener en cuenta que este régimen condujo a “(...) un colapso moral en la vida pública y privada. Las leyes morales tradicionales, como por ejemplo, “No debes matar”, “No debes levantar falsos testimonios a tus semejantes”, fueron sustituidas por “Debes matar”, “Debes levantar falsos testimonios a tu prójimo.”⁸³ En pocas palabras, el apartado pretende mostrar las consecuencias de reducir la moral al seguimiento de un conjunto de normas sustituibles, y esto desde el ejemplo de la burocracia.

La primera consecuencia podría ser comprendida como la eliminación de la persona. Arendt reconoce que, desde la ciencia política, la burocracia es concebida como un sistema en el que “Cada pieza del engranaje, es decir, cada persona, debe ser prescindible sin que cambie el sistema, presupuesto que subyace a todas las burocracias, a todas las formas de funcionariado y, hablando propiamente, a todas las funciones.”⁸⁴ A esto añade que todos los acusados en los juicios de la posguerra, se excusaron diciendo “Si no lo hubiera hecho yo, cualquier otro lo habría hecho”.⁸⁵

De ahí podríamos reconocer que un sistema basado en el seguimiento de normas que logró reemplazar las pautas morales tradicionales por unas nuevas (y contrarias), permite que sus participantes dejen de concebirse como imprescindibles, se eliminan a sí mismos como individuos y se comprenden como una parte reemplazable que no tiene otra función que el desempeño de la tarea asignada, sin importar las consecuencias o el significado de la tarea.

⁸³ Botero y Leal, “El mal radical y la banalidad del mal”, 115.

⁸⁴ Arendt, *Responsabilidad*, 59.

⁸⁵ Arendt, *Responsabilidad*, 59.

La autora expresa que “la burocracia perfecta” era el proyecto de Hitler. En esta, el proceso judicial sería superfluo porque bastaría cambiar las piezas defectuosas del engranaje por unas en buen estado.⁸⁶ Si bien Arendt rechaza la exoneración de la responsabilidad, con estas palabras nos permite comprender lo problemático de juzgar a personas que dejaron de percibirse a sí mismas como tal. Y, sin embargo, reconoce que, en cuestiones morales, el juicio se hace válido ya que “(...) esas personas no son criminales corrientes, sino más bien personas muy corrientes que han cometido delitos con mayor o menor entusiasmo simplemente porque hicieron lo que se les había dicho que hicieran.”⁸⁷

En otras palabras, la cuestión moral se enmarca en un escenario en el que personas corrientes renunciaron a percibirse a sí mismas como individuos, comprendiéndose como piezas, renunciando a su capacidad de pensar y de juzgar, y fueron capaces de cometer delitos sin sentirse responsables por ello, bajo la excusa de que se trataba de órdenes que ellos, o cualquier otro, habrían de cumplir; un escenario en el que redujeron su “ser” de individuo a “ser” función de algo. Si “(...) solo tiene sentido hablar de culpabilidad y de inocencia en relación con individuos”⁸⁸, el problema está en que el colapso moral que se manifestó en el sistema burocrático, desdibujó la diferencia entre persona y pieza.

La eliminación de la persona se expresa en otra consecuencia del sistema burocrático: la eliminación del juicio. De ahí que Arendt afirme que “(...) la verdadera cuestión moral no se planteó con la conducta de los nazis, sino con la de aquellos que simplemente “sintonizaron” con ella y no actuaron por convencimiento.”⁸⁹ Personas corrientes fueron capaces de cometer delitos sin estar auténticamente comprometidos con el proyecto; esta sintonización hace referencia a la capacidad de sustituir unas normas de conducta por otras sin detenerse a juzgar: *no distinguieron* entre lo que estaba bien y lo que estaba mal *ni decidieron* autónomamente sino que se limitaron a obedecer.

⁸⁶ Arendt, *Responsabilidad*, 82.

⁸⁷ Arendt, *Responsabilidad*, 82.

⁸⁸ Arendt, *Responsabilidad*, 58.

⁸⁹ Arendt, *Responsabilidad*, 79.

Esta eliminación del juicio es reconocible, por lo menos, a partir de dos de sus manifestaciones. Por un lado, desde la fórmula del mal menor. Al respecto, Arendt advierte que quienes lo escogen, olvidan rápidamente que están escogiendo el mal. Por otro lado, desde la aceptación de un nuevo código moral que tenía como fundamento la “Voluntad del Führer”, con fuerza de ley, y que exigía el mandamiento “Matarás”.⁹⁰ Es decir, fue eliminada la actividad de juzgar, de tomar decisiones y distinguir entre lo que está bien de lo que está mal, y sustituida por aparentes atenuantes como el mal menor o el seguimiento de órdenes.

Esta ausencia de juicio y su reemplazo por la irreflexiva aceptación de normas conlleva a la posibilidad de cometer el mal sin tener claro lo que se está haciendo:

Allí donde se elimina la acción libre y el juicio independiente a favor del comportamiento disciplinado normativamente y la aceptación ciega de las creencias imperantes en una sociedad, el suelo puede ser propicio para cometer actos criminales sin que el actor sea consciente de lo que realmente hace o dice, pues está acorazado para evitar confrontarse con la realidad.⁹¹

Al eludir la capacidad de juzgar se incrementa la posibilidad de cometer malas acciones sin comprender lo que se está haciendo. El juicio, en tanto que elección, se sustituye por el seguimiento a la norma, y el significado de la acción, que ya no es percibida por el agente como una acción libre, es reducido al efectivo cumplimiento despojándolo de su verdadero significado moral.

Esta eliminación de la capacidad de juzgar tiene como consecuencia, a su vez, la eliminación de la responsabilidad. Esto no resulta muy difícil de entender: alguien que no comprende bien lo que hace porque no se detiene a reflexionar sobre si está bien o mal, y únicamente lo hace porque así se lo ordenaron, porque así lo hacen todos o porque así debe ser, no se sentirá responsable por las consecuencias de sus acciones ya que, podría decir, no responden propiamente a sus opiniones o intenciones.

⁹⁰ Arendt, *Responsabilidad*, 79.

⁹¹ Marco Estrada Saavedra, “La normalidad como excepción: La banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* Vol. 49, No. 201 (2007): 38.

No obstante, esa eliminación de la responsabilidad se ubica en la percepción del agente. No debe confundirse con la exculpación o con la idea de que no son responsables quienes actúan sin comprender lo que hacen, y lo hacen únicamente porque era una orden o una costumbre. Arendt es enfática en este aspecto y, siguiendo a Bernstein, cabe aclarar que la autora no considera que las condiciones de la burocracia atenúen la responsabilidad de los agentes, ya que aunque las personas pueden cometer el mal sin intenciones deliberadas, siguen siendo responsables y deben rendir cuentas.⁹²

La eliminación de la responsabilidad, reitero, hace referencia a que las personas no se sientan responsables de sus acciones:

En este contexto, en el que cada acto se amolda a un proceso coordinador de la maquinaria burocrática, el individuo, que se considera sólo como ‘una pequeña tuerca’, pierde fácilmente la vista del conjunto así como el sentido y la responsabilidad sobre su propia actividad, la cual se delega a los escalones superiores del organigrama institucional.⁹³

La elusión de la responsabilidad se basa en la excusa de que hay algo superior que determina la acción y que esta no es realizada por iniciativa propia, asimismo la pérdida de la vista del conjunto se explica desde la perspectiva del agente que solo debe responder por su tarea sin interesarse por el funcionamiento total del sistema. Esto, sacándolo del contexto de la burocracia, sigue siendo posible en cualquier situación que sustituya el juicio por las costumbres; la mera asunción de normas de conducta presupone la validez determinante de los prejuicios sociales y no exige que cada miembro comprenda la dinámica social sino que se acople a ella.

Acorde con Camps, Arendt considera que detrás del rechazo a juzgar se oculta la sospecha de que nadie es libre y que lo que sucede responde a causas externas. Al respecto, advierte que esto tiene como consecuencia la desaparición de la responsabilidad individual

⁹² Richard J. Bernstein, “Are Arendt’s Reflections on Evil Still Relevant?” *The Review of Politics* Vol. 70, No. 1 (2008): 75 ISSN: 0034-6705, 75.

⁹³ Estrada, “La normalidad como excepción”, 39.

ya que si no hay libertad tampoco hay responsabilidad⁹⁴. De ahí que la eliminación del juicio conduzca a la elusión de la responsabilidad desde la perspectiva del agente.

Ahora bien, todo lo que hemos visto hasta el momento como consecuencia de reducir la moral a un conjunto de normas sustituibles, desde el ejemplo de la burocracia, tiene como conclusión la banalidad del mal. En otras palabras, reemplazar la conducta moral por la asunción de *mores*, conduce a la eliminación de la persona junto con su capacidad para juzgar y saberse responsable por sus actos y, en este sentido, conlleva a la posibilidad de realizar el mal sin comprenderlo, sin que sea su intención y sin asumir la responsabilidad.

Arendt afirma que “En términos morales, está tan mal sentirse culpable sin haber hecho nada, como sentirse libre de culpa cuando uno es realmente culpable de algo”⁹⁵, de ahí que la banalidad del mal refiera a la posibilidad de realizarlo, sin comprender su significado moral, y esto resulta como consecuencia de la moral vista como *mores*. Seguir costumbres permite que se realicen actos malos sin tener ningún tipo de remordimiento o sentimiento de culpa.

Esto sucede cuando se elude la responsabilidad de los actos y se los legitima desde el fundamento de una norma superior, en lugar de reflexionar sobre su significado y evaluar las propias acciones en el diálogo interior del yo consigo mismo que es pensar:

Sin el esfuerzo del juicio, de nuestra facultad mental que se ocupa de los casos particulares y define qué es lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, no podemos ‘determinar’ qué es el mal. La banalidad del mal no hace referencia a otra cosa que a la abdicación de la persona de su responsabilidad de confrontarse reflexivamente con los propios actos y sus consecuencias y someterlos al tribunal de la conciencia.⁹⁶

⁹⁴ Camps, “La moral”. 79.

⁹⁵ Arendt, *Responsabilidad*, 58.

⁹⁶ Estrada, “La normalidad como excepción”, 50.

De ahí que podamos concluir con Bernstein, que la principal lección de la banalidad del mal es que uno no tiene que ser un monstruo para cometer crímenes horrendos⁹⁷. Para ello, solo hace falta reemplazar la conducta moral por la asunción de normas, renunciar a la auto-comprensión como persona y sentirse una parte prescindible de algo, eludir la capacidad de juzgar y no reconocer la responsabilidad de los propios actos.

2.3. CARACTERIZACIÓN DE LA NOCIÓN DE CONDUCTA MORAL

Lo anterior basta para comprender que la conducta moral no puede estar basada en la asunción de normas o costumbres y la pregunta a la que nos lleva esta afirmación es qué necesitamos, entonces, para alcanzarla. Al respecto, Arendt reitera que la cualidad personal de un individuo es justamente su cualidad “moral”, si no se toma la palabra en el sentido etimológico o convencional, sino en el sentido de la filosofía moral. Aclara que la cualidad de ser persona, distinguiendo esto del simple ser humano, no se encuentra entre las cualidades individuales con las que nacen los hombres y de los que pueden hacer uso o abuso⁹⁸.

Esto permite rescatar dos ideas aclaratorias. En primer lugar, la cualidad moral no se entiende desde su sentido convencional sino en el de la filosofía moral. En segundo lugar, no es una cualidad de la que disponemos desde el momento de nuestro nacimiento. Intentaré desarrollar estas ideas:

¿Cuál es, pues, el sentido convencional de la conducta o cualidad moral y en qué se distingue de la propuesta de la filosofía moral? Por un lado, Arendt hace referencia al supuesto de que había ciertas normas, evidentes por sí mismas, desde las cuales los hombres podían distinguir lo que estaba bien de lo que estaba mal⁹⁹. Parecería que este es el sentido convencional de la conducta moral, y fue precisamente el que se derrumbó con la degeneración de la moral al ser reducida a unos hábitos y costumbres sustituibles. Este derrumbe demostró que las pocas normas, de las que los hombres en su sano juicio podían servirse para guiar su actuar, no eran válidas y evidentes por sí mismas.

⁹⁷ Bernstein, “Are Arendt’s Reflections on Evil Still Relevant?”, 75.

⁹⁸ Arendt, *Responsabilidad*, 98.

⁹⁹ Arendt, *Responsabilidad*, 76.

Por otro lado, siguiendo a Arendt, los filósofos que se ocuparon de la moral y de la ética sugieren que primero hay una distinción entre lo que es correcto e incorrecto y que cualquiera está *capacitado* para hacer esta distinción. Sin embargo, retornando al supuesto fundamental de la filosofía moral (es mejor sufrir la injusticia que cometerla), resulta que tampoco es evidente para cualquier persona cuerda.¹⁰⁰

Pese a ello, sin descartar la filosofía moral ni, teniendo en cuenta la experiencia, la comprensión de la moral en su sentido etimológico, Arendt concluye que las proposiciones morales tienen como criterio el Yo, el trato del hombre consigo mismo. Al respecto expresa:

Y aquí, una vez más, el lenguaje se pone del lado del Yo, del mismo modo que se ponía del lado de quienes creen que todas las cuestiones morales se reducen a asuntos de costumbres y maneras. En todas las lenguas, “conciencia” no significa originalmente una facultad que permite conocer y juzgar lo que está bien y lo que está mal, sino la facultad mediante la que conocemos y somos conscientes de nosotros mismos. En latín, como en griego, la palabra que designa la conciencia (*conciuosness*) pasó a utilizarse para indicar también la conciencia (*conscience*) moral; en francés, la misma palabra *conscience*, se usa todavía en ambos sentidos, el cognoscitivo y el moral; y en inglés, solo recientemente ha adquirido “conscience” su peculiar significado moral.¹⁰¹

Mi interpretación es que podría encontrarse, en ello, una doble aparente-contradicción. Por un lado, como advierte Arendt, puede sorprendernos que el criterio de las proposiciones morales sea el Yo, a la vez que la maldad es asociada con un tipo de egoísmo o egocentrismo¹⁰². Esta contradicción podría superarse regresando a la noción arendtiana de la banalidad del mal, que no propone un *status* ontológico de maldad en el agente. Por otro lado, he intentado argumentar que la conducta moral no se basa en la asunción de mores y resulta que “(...) nuestra propia experiencia parece afirmar que los nombres originales de estas cuestiones (*mores* y *ethos*), que dan a entender que no se trata más que de maneras, costumbres y hábitos, pueden en cierto sentido ser más adecuados de

¹⁰⁰ Arendt, *Responsabilidad*, 95.

¹⁰¹ Arendt, *Responsabilidad*, 96.

¹⁰² Arendt, *Responsabilidad*, 96.

lo que los filósofos habían pensado”¹⁰³. No obstante, el mismo término “conducta” permite que sea comprendido como un hábito, y si se comprende en este sentido y no como el acoplamiento a ciertas normas, la conducta moral podría referir a un tipo de costumbre. Pero, ¿a qué costumbre?

Para responder a esta pregunta, propongo partir de dos afirmaciones que hace Arendt sobre la conducta moral, con las que se distancia de la concepción tradicional. La primera de estas afirmaciones remite a un carácter contingente de la conducta moral, en contraposición al supuesto de que sea algo perteneciente a nuestra naturaleza:

Creo que la primera conclusión es que nadie en su sano juicio puede ya sostener que la conducta moral es algo que va de suyo: *das Moralische versteht sich von selbst*, presupuesto con arreglo al que la generación a la que pertenezco fue educada todavía. Dicho presupuesto comprende una tajante distinción entre legalidad y moralidad, y aunque existía un vago consenso tácito en que, a grandes rasgos, la ley del país expresa todo lo que la ley moral puede exigir, no había apenas dudas de que, en caso de conflicto, la ley moral era superior y había de ser obedecida en prioridad.¹⁰⁴

En otras palabras, las implicaciones de suponer que la conducta moral es algo inherente a nuestro *ser* humanos apuntan a una distinción entre moralidad y legalidad, cuyo significado se desmiente desde la experiencia. El régimen nazi “(...) proclamó un nuevo conjunto de valores e introdujo un sistema jurídico acorde con ellos”¹⁰⁵, y esta experiencia mostró que la ley moral no causó ningún conflicto y, mucho menos, tuvo una prioridad; es decir que dicho presupuesto quedó desmentido ante la experiencia que logró equiparar moralidad y legalidad.

Esto es, quizá, un argumento plausible para compartir la conclusión propuesta por la autora. Sin embargo, creo que lo más importante no se encuentra en el refuerzo del argumento sino en el significado de la afirmación: si la conducta moral no es algo que va de suyo, significa que es contingente, que nos es posible carecer de ella aunque nos acoplemos

¹⁰³ Arendt, *Responsabilidad*, 96.

¹⁰⁴ Arendt, *Responsabilidad*, 84.

¹⁰⁵ Arendt, *Responsabilidad*, 78.

a las normas o, más grave aún, aunque *sepamos* que hay cosas que están bien y cosas que están mal.

La distinción entre conocimiento moral y conducta moral se hace necesaria para comprender la contingencia de la segunda; “(...) la conducta moral no va de suyo, sino solo el conocimiento moral, el conocimiento del bien y del mal”¹⁰⁶. Este aspecto queda claro en el siguiente fragmento donde la autora nos remite a Kant:

“El conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer, y por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más común”. Y si alguien le hubiera preguntado a Kant dónde se encuentra ese conocimiento que está al alcance de todos, habría respondido que en la estructura racional de la mente humana, mientras que otros, por supuesto, habrían situado ese mismo conocimiento en el corazón humano. Lo que Kant no habría dado por descontado es que el hombre vaya a actuar también con arreglo a ese juicio (...) Ni él ni ningún otro filósofo moral ha creído realmente que el hombre pueda querer el mal por sí mismo (...) Nadie desea ser malvado, y aquellos que pese a todo actúan con maldad caen en un *absurdum morale* (...) Quien lo hace está realmente en contradicción consigo mismo (...)¹⁰⁷

En este sentido, la conducta moral parece estar condicionada por la relación del yo consigo mismo, de ahí su contingencia. Si bien todos contamos con el conocimiento moral, sabemos que hay cosas que están bien y mal, actuaremos conforme a las primeras si mantenemos una relación con nosotros mismos, es decir, si pensamos.

Entonces, el pensamiento entendido como el diálogo interior del yo consigo mismo aparece como condición para la conducta moral, y esto resulta comprensible volviendo al carácter contingente de la misma. Esta contingencia se expresa, a su vez, en la contingencia de la personalidad. Como vimos, la cualidad personal o moral no pertenece a aquellas cualidades con las que nacemos. Sobre la personalidad nos dice Arendt:

Lo que solemos llamar persona o personalidad, como algo distinto de un simple ser humano o de un nadie, brota efectivamente del enraizamiento que se da en este proceso de pensamiento. Si es un ser pensante, enraizado en sus pensamientos y

¹⁰⁶ Arendt, *Responsabilidad*, 85.

¹⁰⁷ Arendt, *Responsabilidad*, 85.

recuerdos, y conocedor, por tanto, de que ha de vivir consigo mismo, habrá límites a lo que puede permitirse hacer, y esos límites no se le impondrán desde fuera, sino que serán auto impuestos.¹⁰⁸

La personalidad, entonces, consiste en un tipo de delimitación de nuestro ser: nos definimos a partir de límites impuestos por nosotros mismos. Pero esto solo tiene sentido si estamos acostumbrados (y ahí quizá adquiriera sentido comprender la conducta moral como un hábito) a reflexionar sobre nuestras acciones y a tener nuestras propias opiniones. Esto nos lleva a la segunda afirmación que hace Arendt sobre la conducta moral: “En segundo lugar, la conducta moral no tiene nada que ver con la obediencia a ninguna ley dictada desde fuera, sea la ley de Dios o las leyes de los hombres.”¹⁰⁹

Esta afirmación pone de manifiesto la necesidad del pensamiento y del juicio como condiciones de la conducta moral. Por un lado, el pensamiento garantiza la relación del yo consigo mismo, se expresa como un momento de actualización en el que confronto al dos-en-uno que me constituyen. Esta confrontación referiría al examen de mis propias acciones y tendría como criterio la coherencia, es decir, la correspondencia entre lo que hago y lo que opino. De ahí que, por otro lado, exija que me forme mis propias opiniones, que juzgue. En palabras de Arendt, la conducta moral:

(...) parece depender primariamente del trato del hombre consigo mismo. No debe contradecirse a sí mismo haciendo una excepción en favor propio, no debe colocarse en una posición en la que haya de despreciarse a sí mismo. Moralmente hablando, ello debe bastar no sólo para permitirle distinguir lo que está bien de lo que está mal, sino también para hacer lo primero y evitar lo segundo.¹¹⁰

Aquel que está acostumbrado a pensar, en el sentido de enfrentarse a sí mismo, no querrá contradecirse porque ello lo llevará a desaprobarse a sí mismo. En este sentido, intentará no transgredir sus propios límites, resultantes de su juicio, para mantener la armonía entre los dos que lo constituyen. Las personas con conducta moral, entonces, no

¹⁰⁸ Arendt, *Responsabilidad*, 115.

¹⁰⁹ Arendt, *Responsabilidad*, 90.

¹¹⁰ Arendt, *Responsabilidad*, 89.

operan con los mandatos que vienen desde afuera, y lo que los condiciona frente al mal es el temor a desaprobarse: “(...) aquellos que temen el desprecio de sí mismos o la autocontradicción son de nuevo aquellos que viven consigo mismos; encuentran evidentes por sí mismas las proposiciones morales, no necesitan de la obligación.”¹¹¹

En suma:

La moral tiene que ver con el individuo en su singularidad. El criterio de lo que está bien y lo que está mal, la respuesta a la pregunta “¿Qué debo hacer?”, no depende en última instancia de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean, ni de un mandamiento de origen divino o humano, sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir conmigo mismo (...) Estar conmigo mismo y juzgar por mí mismo es algo que se articula y se actualiza en los procesos de pensamiento, y cada proceso es una actividad en la que hablo conmigo mismo acerca de todo aquello que me afecta.¹¹²

La conducta moral no refiere a la asunción de normas o hábitos, aunque puede comprenderse como un hábito en el sentido de acostumbrarse a mantener un trato consigo mismo, a llegar a juicios propios y a actuar conforme a ellos. Por ello es de carácter contingente, está condicionada por la actividad de pensar y de juzgar. Pero, además, exige el uso de la memoria ya que para examinarnos a nosotros mismos debemos poder recordar lo que hacemos, y para evitar aquello que podría causar el autodesprecio, debemos anticipar este recuerdo. Esta anticipación está condicionada, entonces por la actividad de pensar. Es decir, si mantengo una relación conmigo misma sabré que me desaprobare si hago aquello que pienso que está mal. De ahí que la conciencia moral sea el subproducto del pensar.

2.4. LA CONCIENCIA MORAL COMO SUBPRODUCTO DEL PENSAR

La noción de *personalidad* permite contraponer la conducta moral a la mera adopción de hábitos o costumbres:

He mencionado la cualidad de ser persona como algo distinto de ser meramente humano (...), y he dicho que hablar de una personalidad moral es casi una redundancia (...) podemos decir ahora que en este proceso de pensamiento en el que

¹¹¹ Arendt, *Responsabilidad*, 97.

¹¹² Arendt, *Responsabilidad*, 113.

yo actualizo la diferencia específicamente humana del habla, me constituyo explícitamente a mí mismo como una persona, y permaneceré uno en la medida en que sea capaz de esa constitución una y otra vez. Si eso es lo que comúnmente llamamos personalidad y no tiene nada que ver con talentos e inteligencias, es el resultado simple y casi automático de la actividad de pensar.¹¹³

La actividad de pensar, como veremos, da lugar a la conciencia moral como su subproducto, y este tipo de conciencia sería una condición para la conducta moral. En este sentido, aquel que puede mantenerse como persona, *siendo uno*, sin contradecirse, precisa no actuar en contra de sus propios juicios. Esto es: la conducta moral se logra a partir de la búsqueda de mantener la armonía del yo consigo mismo. Para ello resulta necesario “manifestar”, desde el pensar, a esta conciencia que nos acompañará en el mundo de las apariencias, mediante la actividad de pensar, y “darle voz”, desde el juicio, para que nos advierta lo que no debemos hacer para no perder la armonía con nosotros mismos.

Acorde con Arendt, la actualización de la conciencia (de sí), el momento en el que nos relacionamos con nosotros mismos mediante el diálogo interior que es pensar, sugiere que la alteridad es una característica del yo¹¹⁴: somos dos-en uno. De ahí que sea posible la armonía o la pérdida de esta pues “(...) nada que sea idéntico consigo mismo, real y absolutamente *Uno*, como A es A, puede estar o dejar de estar en armonía consigo mismo; siempre se necesitan al menos dos tonos para producir un sonido armónico”¹¹⁵. Asimismo, para que sea posible la contradicción es necesario “(...) que haya dos opuestos y como cada uno de nosotros, ‘siendo uno solo’, puede al mismo tiempo hablar consigo y (referirse a sí) como si fuese dos y, por tanto, disentir de sí mismo, entonces es posible que nos contradigamos.”¹¹⁶

La armonía o su pérdida son los dos posibles resultados de la actualización de la diferencia que se inserta en nuestra Unicidad, pero para llegar a ellos es preciso que nos

¹¹³ Arendt, *Responsabilidad*, 111.

¹¹⁴ Arendt, *La vida*, 209.

¹¹⁵ Arendt, *La vida*, 205.

¹¹⁶ Fernando Forero Pineda, “El Sócrates de Hannah Arendt: sobre la actividad del pensamiento”, *Saga*, No.28 (2015): 59.

presentemos ante nosotros mismos por lo que la conciencia de sí, en el sentido de autoconciencia, es la condición del pensamiento¹¹⁷.

En este punto quisiera hacer una aclaración. Es preciso distinguir entre la conciencia de sí y la conciencia moral. Ambas están relacionadas con la conducta moral en tanto que la primera es requisito para el pensamiento y este es requisito para la segunda. Por una parte, el pensar, entendido como un diálogo del yo consigo mismo, requiere que aparezcamos ante nosotros mismos; en ese sentido, la autoconciencia es condición del pensamiento. Por otra parte y como veremos, aquel que piensa pretenderá mantener la armonía consigo mismo y para lograrlo atenderá a la voz de su conciencia (moral), que resulta justamente de la actividad de pensar.

La actividad de pensar surge en un estado de soledad:

El pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria, pero no aislada; la soledad (*solitudine*) es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo. La soledad (*loneliness*) aparece cuando estoy solo sin poder separar de mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo, cuando, como solía decir Jaspers, “me faltó a mí mismo” (*Ich bleibe mir aus*) o, por expresarlo de otro modo, cuando soy uno y sin compañía.¹¹⁸

En otras palabras, quienes piensan se hacen compañía a sí mismos, mantienen una relación consigo mismos que podría perderse si se contradicen. La pregunta es, entonces, cómo lograr mantener esta armonía y qué conduciría a perderla.

Al respecto, Arendt afirma que si obro mal y me contradigo podría perder esta armonía¹¹⁹. Me parece que esta posibilidad de contradecirse o no, presupone la existencia de unos juicios, si bien provisionales, que determinarían el actuar en el mundo de las apariencias. Quisiera aclararlo desde esta interpretación que hace González del pensamiento de Hannah Arendt:

¹¹⁷ Arendt, *La vida*, 210.

¹¹⁸ Arendt, *La vida*, 207-208.

¹¹⁹ Arendt, *Responsabilidad*, 207.

(...) podría quizá decirse que la coherencia entre el yo que aparece en el mundo y el yo que evalúa las acciones y pensamientos de aquél presupone una cierta capacidad de distinguir lo bueno de lo malo sólo en tanto que éste tiene como paradigma aquellas “intuiciones” –por oposición a conocimientos sustantivos– acerca de las cualidades morales, las cuales puede aprehender y reconocer con asombro en los actos virtuosos de los otros hombres.¹²⁰

Lo que González llama “intuiciones” yo lo llamaría “juicios provisionales”. Ya que la conducta moral refiere a la coherencia entre lo que opinamos y lo que hacemos, y la armonía del yo consigo mismo puede perderse cuando nos contradecemos, es preciso que la voz de la conciencia parta de algún referente para conducir nuestras acciones. Hablar de “intuición” me parece apropiado porque, como veremos en el siguiente capítulo, la conciencia moral arendtiana nos advierte lo que *no* debemos hacer y esto podría significar que *percibimos* que si lo hacemos podríamos desaprobarnos. No obstante, prefiero llamarlo “juicio provisional” porque de este modo se distinguiría del prejuicio que determinaría todos los particulares, sería más bien un juicio particular que aplicaría solo para esa situación y únicamente en el momento en el que la conciencia me lo advierte. La misma advertencia que indica “no debes hacer X porque si lo haces te desaprobarás a ti mismo” implica haber juzgado que X “está mal”.

Esta necesidad del juicio, en la construcción de la conciencia moral como subproducto del pensar, es comprensible a partir de los dos momentos del pensamiento que reconoce González:

La autora afirma que la actividad del pensar, o del diálogo con uno mismo, pasa por dos instancias. En un primer momento el hombre, habiendo aceptado que la verdad absoluta no existe para él, debe conocer aquello que le parece a él y solamente a él por estar relacionado con su propia existencia. Esto es lo que expresa la sentencia “conócete a ti mismo”. La segunda instancia es examinar la opinión propia con base en un único criterio, a saber, la coherencia con uno mismo.¹²¹

¹²⁰ González, “El pensar socrático”, 96-97.

¹²¹ González, “El pensar socrático”, 95.

El “conócete a ti mismo” implica conocer las propias opiniones y esto, a su vez, requiere que el yo pensante haya realizado la actividad de juzgar. De ahí que el juicio sea un referente para el criterio de la coherencia: para ser coherente hay que serlo con algo, esto es, con el juicio provisional. No es que “salgamos de la situación del pensar” con determinados juicios, sino que el conocerse a uno mismo y formarse opiniones permite, que en cada caso en que haya que decidir, la conciencia moral pueda hacer su advertencia que implica un juicio provisional. Entonces, en el segundo momento en el que se examina la correspondencia entre las opiniones y las acciones del yo, el momento en el que se actualiza la diferencia del dos-en-uno, puede surgir la armonía o la pérdida de esta.

Mi interpretación es que esta desaprobación o pérdida de la armonía del yo consigo mismo surge, durante la actividad de pensar, desde el reconocimiento de haber faltado al propio mandato. Mi conciencia me advierte que no debo hacer X y, sin embargo lo hago; luego, cuando me reencuentro conmigo misma me desapruebo porque realicé lo que yo misma consideraba que estaba mal. De ahí que la conducta moral, la coherencia entre lo que pensamos y lo que hacemos, esté condicionada por la obediencia a la propia conciencia. Esta que, como vimos, lleva implícita la actividad de juzgar en tanto que advierte desde juicios provisionales, surge como un subproducto de la actividad de pensar.

Como ya he mencionado, al inicio de *La vida del espíritu* Arendt se pregunta si el pensar puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que nos llevan a evitar el mal, o incluso, nos condicionan frente a él.¹²² Esta pregunta es resuelta más adelante desde las dos afirmaciones socráticas que la autora comprende como subproductos del pensar, advirtiendo que la segunda es requisito de la primera:

Las dos afirmaciones socráticas son las siguientes. La *primera*: “Cometer la injusticia es peor que recibirla” (...) La *segunda*: “Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y *me contradiga*”.¹²³

¹²² Arendt, *La vida*, 31.

¹²³ Arendt, *Responsabilidad*, 178.

Si bien Arendt señala que estas afirmaciones son subproductos del pensar, y no refiere a la conciencia moral, es posible interpretarlas como pautas de dicha conciencia. Puesto que la autora propone a Sócrates como ejemplo de alguien que pensó, me parece plausible generalizar las implicaciones del pensamiento y sugerir que aquel que piensa, que se relaciona consigo mismo, pretenderá mantener la armonía y no desaprobarse. Esta resultaría ser la función de la conciencia moral en el mundo de las apariencias y tendría como pautas ambas afirmaciones. En otras palabras, entiendo que es posible comprender la conciencia moral como subproducto del pensar porque en ella se encuentra implícito el significado de tales afirmaciones.

Quien mantiene una relación consigo mismo no querrá perder la armonía y para ello precisará ser coherente consigo mismo. Esta coherencia implica actuar en correspondencia con los juicios provisionales desde los que la conciencia hace sus advertencias. De ahí que la segunda afirmación sea requisito de la primera: procurar mantener la coherencia exige no hacer lo que creemos que está mal y, por esto, resulta preferible sufrir el mal que cometerlo: “(...) si obro mal, estoy condenado a vivir con un malhechor en una intimidad insoportable; no puedo librarme nunca de él.”¹²⁴

Entonces resulta que la conducta moral requiere, tanto de la actividad de pensar como de la actividad de juzgar, porque ambas se manifiestan en el mundo de las apariencias desde la figura de la conciencia moral: “Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando *solo sí* y cuando vuelve a casa.”¹²⁵

Para concluir este capítulo podríamos decir que la conducta moral no consiste en la asunción de pautas morales, sociales o legales, sino en mantener la coherencia entre lo que pensamos y lo que hacemos, y esta coherencia o incoherencia es posible porque en nuestra Unicidad se inserta una diferencia: somos dos-en-uno. Quienes están acostumbrados a pensar y, por tanto, mantienen una relación consigo mismos, pretenderán que ésta sea armónica. Para mantener la armonía resulta imperativo obedecer a la propia conciencia

¹²⁴ Arendt, *Responsabilidad*, 107.

¹²⁵ Arendt, *La vida*, 213.

moral. Esta surge de la actividad de pensar como un subproducto que tiene como criterio la coherencia e implica el uso de la actividad de juzgar puesto que la advertencia presupone unos juicios morales provisionales. En suma, las actividades de pensar y de juzgar son condiciones de la conducta moral, y se manifiestan en el mundo de las apariencias mediante la conciencia moral.

CAPÍTULO TRES

EL TESTIGO EN EL PENSAMIENTO Y EN EL MUNDO DE LAS APARIENCIAS

En el presente capítulo me propongo resaltar la figura del testigo en la conducta moral, partiendo del presupuesto de que dicha conducta se constituye tanto en el pensar como en el actuar. Para ello comenzaré mostrando la participación de las facultades de la memoria y la imaginación en la concepción arendtiana de “conciencia moral”, teniendo en cuenta sus distintas facetas. Más adelante, ofreceré una descripción del actuar de dicha conciencia, tanto en el pensamiento como en el mundo de las apariencias, haciendo énfasis en la faceta del testigo. Puesto que la conducta moral implica un determinado comportamiento en el mundo de las apariencias, abordaré la facultad de la Voluntad como condición de dicha conducta. Finalmente, argumentaré que la influencia de la conciencia en la Voluntad está condicionada por la presencia del testigo.

Antes de continuar con el desarrollo del capítulo, quisiera hacer una aclaración sobre la ausencia de la Voluntad en la caracterización que hago sobre la conciencia moral. La definición que ofrece Camps sobre esta facultad, a saber, que es aquella que “(...) ejecuta lo pensado y lo juzgado”¹²⁶, muestra su relación con la conducta, más que con la conciencia moral. Es decir, si la Voluntad es aquello que ejecuta lo pensado y lo juzgado, significa que es aquello que pone en práctica los dictados de la conciencia moral, la facultad mediante la cual se manifiesta esta conciencia expresándose en la conducta, en la acción, bien sea desde el acto o la palabra. De ahí que agregue Camps “(...) gracias a la Voluntad se construye lo que Arendt llama “el yo duradero”, esto es, el carácter y la identidad de la persona”¹²⁷. La relación entre conducta moral y personalidad fue tratada en el capítulo anterior en un sentido de equivalencia: la personalidad es la coherencia entre la acción y los dictados de la conciencia, es decir, la conducta moral. De ahí que haya

¹²⁶ Camps, “La moral”, 81.

¹²⁷ Camps, “La moral”, 81.

decidido excluir la facultad de la Voluntad de la caracterización de la conciencia moral, pero aborde esta facultad al desarrollar el tema de la constitución de la conducta moral.

3.1. IMAGINACIÓN Y MEMORIA EN LA CONCIENCIA MORAL

Hasta ahora me he ocupado de mostrar la importancia de las facultades de la memoria, la imaginación, el pensamiento y el juicio, para la conducta moral. Las dos últimas, pensamiento y juicio, resultaron ser condiciones para el surgimiento de la conciencia moral que, más adelante veremos de qué modo participa en la conducta moral. No obstante, la caracterización de dicha conciencia también incluye el uso de las facultades de la memoria y la imaginación.

Victoria Camps afirma que “Entre otras cosas, *La vida del espíritu* es una fenomenología de la conciencia moral”¹²⁸. Esta postura corresponde con la caracterización de la conciencia desde el pensamiento y el juicio, y la complementa al incluir la facultad de la Voluntad como aquella que “(...) ejecuta lo pensado y lo juzgado”¹²⁹. Su interpretación sobre la conciencia moral parece poner el énfasis en la facultad de juicio al afirmar que “La misma actividad de juzgar es la conciencia moral”¹³⁰, dejando de lado la importancia de la memoria y de la imaginación.

El énfasis en la facultad de juzgar se mantiene al sugerir que, para analizar el proceso de formación de la conciencia moral, habría que ver los pasos que recorre la actividad de pensar para llegar al juicio. Dicho proceso se daría del siguiente modo: En primer lugar se encontraría el distanciamiento, la retirada del mundo de las apariencias que daría lugar a la figura del espectador. En segundo lugar el diálogo del yo consigo mismo. Este sería el paso del dos-en-uno, en el que el yo aparece ante sí mismo para examinar el significado de sus acciones. En tercer y último lugar, expresa Camps, se encontraría la

¹²⁸ Camps, “La moral”, 67.

¹²⁹ Camps, “La moral”, 81.

¹³⁰ Camps, “La moral”, 83.

apelación al sentido común desde el cual, quien piensa y juzga, se representa las opiniones de los demás que también lo hacen¹³¹.

Esta descripción permitiría resaltar la presencia de las facultades de la memoria y la imaginación como características de la conciencia moral. El segundo paso, el diálogo silencioso con uno mismo, exige la participación de estas facultades, pues durante este diálogo el yo reflexiona sobre sus propias acciones y para ello es preciso que las recuerde, que haga uso de su memoria y, asimismo, de la imaginación al *representarse* aquello que ya no está presente.

El proceso descrito por la intérprete de Arendt refuerza aquello que propuse en el capítulo anterior, a saber, que del pensamiento y el juicio surge la conciencia moral en tanto que el primero garantiza la relación del yo consigo mismo, es decir, la manifestación del otro yo en el mundo de las apariencias desde la figura de la conciencia moral, y lo hace mediante la expresión de juicios provisionales que procuran mantener la armonía del dos-en-uno. Sin embargo, no menciona la necesidad de la memoria y la imaginación, que en la misma expresión de estos juicios se haría presente.

Aquel que procure esta armonía lo hará porque anticipa la presencia de un testigo, que es el mismo, es decir que *imagina* al testigo que lo interpelará durante el pensar y, asimismo, anticipa la representación de sus acciones, por lo que memoria e imaginación constituyen, también, la caracterización de la conciencia moral.

Advierte Camps que Arendt propone una moral de la integridad personal¹³², lo que para mí significa una moral de la coherencia entre lo que pensamos y lo que hacemos, y de la que intenta ocuparse la conciencia moral. Respecto de esta última quisiera hacer referencia a una nota a pie de página ubicada en el acápite “Algunas cuestiones de filosofía moral” de *Responsabilidad y juicio*, que aclara lo siguiente:

En “Basic Moral Propositions”, Arendt definía “cuatro momentos fundamentales y recurrentes” de la conciencia: Mi conciencia es: a) testigo; b) mi facultad de juzgar,

¹³¹ Camps, “La moral”, 70-71.

¹³² Camps, “La moral”, 84.

es decir, de distinguir lo correcto de lo incorrecto; c) aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo; y d) una voz en mi interior, a diferencia de la voz bíblica de Dios, que viene del exterior.¹³³

Entonces, la conciencia moral no sería, como afirma Camps, la mera actividad de juzgar. De los otros tres momentos o, digamos, facetas, me ocuparé en adelante mostrando su relación con la memoria y la imaginación.

En primer lugar, la concepción arendtiana de conciencia moral como una voz interior, difiere de la concepción tradicional:

La conciencia moral (*conscience*), tal y como la entendemos en cuestiones legales y morales, se supone que siempre está presente en nosotros, igual que la conciencia del mundo (*consciousness*). Y se supone también que esta conciencia moral nos dice que hacer y de qué tenemos que arrepentirnos; era la voz de Dios antes de convertirse en *lumen naturale* o en la razón práctica kantiana. A diferencia de esta conciencia siempre presente, el hombre del que habla Sócrates permanece en casa; él lo teme, como los asesinos, en Ricardo III, temen a su conciencia, como algo que está ausente. La conciencia aparece aquí como un pensamiento tardío (...) A diferencia de la voz de Dios en nosotros o el *lumen naturale*, esta conciencia no nos da prescripciones positivas (Incluso el *daimon* socrático, su voz divina, le dice solo lo que *no* debe hacer); en palabras de Shakespeare “obstruye al hombre por doquier con obstáculos.”¹³⁴

La conciencia moral arendtiana es una voz interior que no se ocupa de decirnos lo que debemos hacer sino lo que *no podemos hacer* para luego, al recordarlo, no desaprobarnos a nosotros mismos. El distanciamiento de la concepción tradicional no solo se expresa desde la ausencia de prescripciones positivas, sino desde la afirmación de no estar siempre presente. Al aparecer como un pensamiento tardío se muestra desde la figura del testigo, aquel que estuvo en el mundo de las apariencias y luego aparece, ante quien piensa y durante el pensamiento, recordando lo que él mismo hizo.

¹³³ Arendt, *Responsabilidad*, 256. Nota al lector: este capítulo fue traducido por Fina Birulés y ha sido extraído de la obra de Arendt *De la historia a la acción*; la nota a pie, por tanto, es un comentario realizado por Birulés.

¹³⁴ Arendt, *La vida*, 212-213.

De ahí que, en segundo lugar, la conciencia moral sea testigo. Esto resuelve, en parte, el problema del escaso tratamiento que se ha dado a esta figura. Para Arendt, conciencia moral y testigo son lo mismo. No obstante, considero que se distinguen en su manera y lugar de manifestarse. La conciencia moral, al dar prescripciones negativas y decirnos lo que *no debemos hacer*, al obstruirnos con obstáculos, supone su manifestación en el mundo de las apariencias. Ahí tienen lugar las advertencias desde los juicios provisionales puesto que es ahí donde *hacemos y decimos*. Por el contrario, la figura del testigo tiene su lugar en el diálogo del yo consigo mismo: da su testimonio sobre lo ocurrido en el mundo de las apariencias, da cuenta de la coherencia o incoherencia seguida de las advertencias de la conciencia. El testigo, desde las facultades de la memoria y la imaginación, expresa “hiciste lo que *no* debías hacer”. En pocas palabras, mientras que la conciencia moral está vinculada con el presente y el futuro, el testigo lo está con el pasado.

Por ello, en tercer y último lugar, la conciencia moral “es aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo”. Al respecto advierte Arendt que:

A quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado al momento siguiente.¹³⁵

Es durante el pensamiento que el yo se pone en un tribunal a sí mismo, siendo a la vez juez, testigo y enjuiciado. Si la conciencia moral adquiere aquí la forma de juez solo puede ser porque, como he propuesto, es esta conciencia la portadora de juicios provisionales. Es en relación con estos juicios que el yo se examinaría a sí mismo para aprobarse o desaprobarse desde el criterio de coherencia. Por ello, el examen de la conducta moral no solo exige el pensamiento y el juicio, sino la memoria y la imaginación, es decir, la presencia de un testigo que dé cuenta de nosotros mismos.

Esta última faceta de la conciencia moral permite abordar dos posibles objeciones que pueden encontrarse a partir del siguiente texto de Arendt:

¹³⁵ Arendt, *La vida*, 213.

Supuestamente, la conciencia es una forma de *sentir* más allá de la razón y el argumento y una forma de conocer, mediante el sentimiento, lo que está bien y lo que está mal. Lo que ha quedado de manifiesto fuera de toda duda, pienso yo, es el hecho de que semejantes sentimientos ciertamente existen, que las personas *se sienten* culpables o inocentes, pero que, ¡ay!, esos sentimientos no son indicaciones fiables, en realidad no son en absoluto indicaciones, de lo que está bien y lo que está mal. Los sentimientos de culpa, por ejemplo, pueden suscitarse a causa de un conflicto entre viejos hábitos y nuevos mandatos (...) pero también pueden suscitarse por una causa opuesta: una vez que las muertes o cualquier otra cosa exigida por la “nueva moral” se ha convertido en hábito y es aceptada por todo el mundo, el mismo hombre puede sentirse culpable si no se atiene a ella. En otras palabras, esos sentimientos indican conformidad o disconformidad, no moralidad (...). La voz de Dios habla claramente, y la cuestión es únicamente si yo la obedeceré o no. Por otro lado, los conflictos de conciencia en sentido secular no son en realidad más que deliberaciones entre yo y yo mismo; no se resuelven mediante el sentimiento sino mediante el pensamiento.¹³⁶

Por una parte, alguien podría decir que son las costumbres lo que media el propio examen durante el pensamiento, es decir, como advierte Arendt, que la desaprobación o aprobación de uno mismo surgiría en relación con las costumbres que se tengan. Pero la diferencia entre la disconformidad o conformidad manifiesta en un sentimiento y la moralidad se resuelve desde la noción de pensar. El pensamiento es la actividad en la que nos relacionamos con nosotros mismos, de ahí que sea la referencia al propio yo, a aquello que haya elegido ser, a sus propios juicios (y no a los hábitos cambiantes y externos a él) lo que dicte el juicio de la conciencia. No es el mero sentimiento, sino el diálogo del yo consigo mismo lo que dirige el juicio de uno mismo sobre uno mismo. En pocas palabras: “La moral tiene que ver con el individuo en su singularidad”.¹³⁷

Por otra parte, también podría objetarse una posible contradicción entre afirmaciones. Arendt reconoce que el sentimiento de culpa no es un indicador de moralidad, a la vez que expresa que la conciencia es “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo” y que “La gente mala –diga lo que diga Aristóteles-, no está <<llena de

¹³⁶ Arendt, *Responsabilidad*, 121.

¹³⁷ Arendt, *Responsabilidad*, 113.

remordimientos>>>¹³⁸. Mi interpretación es que el sentimiento de culpa sí es un indicador de moralidad, y esto debido a la relación que tiene con la memoria y el pensamiento.

Aquellos acostumbrados a recordar lo que hacen o dicen y reflexionar sobre ello, podrían culminar el juicio de sí mismos, realizado por su propia conciencia, desaprobándose a sí mismos. Esta posible contradicción, no obstante, permitiría reconocer la posibilidad de que tal sentimiento no provenga del reconocimiento de la auto-contradicción, resultante de la actualización de la diferencia del dos-en-uno, sino de una disconformidad con los hábitos, provenientes de afuera.

De no haber relación entre moralidad y sentimiento de culpa, tampoco la habría entre conciencia moral y conducta moral. La segunda parecería poder mantenerse gracias a las prescripciones negativas expresadas por la primera pues, como dice Arendt, “Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo (...)”¹³⁹, palabras que he repetido y que, me parece, significan lo siguiente: el temor a la desaprobación de uno mismo al recordar que se hizo lo que *no* se debía hacer. Dicho de otro modo, el sentimiento de culpa es un referente de moralidad porque manifiesta la relación del yo consigo mismo, la existencia de juicios provisionales que delimitan la personalidad, y manifiesta también la anticipación del recuerdo, del testigo. Todo esto no sería otra cosa que la conciencia moral coordinando la conducta moral, determinando de qué debemos abstenernos para luego no arrepentirnos, o bien, cuándo debemos arrepentirnos por haber realizado aquello de lo que nos debíamos abstener.

Ahora bien, quisiera concluir este apartado reiterando la importancia de las facultades de la imaginación y la memoria, en relación con la conciencia moral. Hasta ahora, la facultad de la imaginación ha tenido sobretodo un rasgo político. La facultad de juzgar, que Arendt define como “(...) la más política de las capacidades mentales del hombre”¹⁴⁰, precisa de la imaginación en un doble sentido. Como vimos, la requiere para realizar la reflexión: “Lo bello place en la representación, puesto que la imaginación lo ha

¹³⁸ Arendt, *La vida*, 213.

¹³⁹ Arendt, *La vida*, 213.

¹⁴⁰ Arendt, *La vida*, 215.

preparado de forma que ahora yo puedo reflexionar sobre ello”¹⁴¹. Además, la requiere para apelar al sentido común desde la máxima de la mentalidad amplia- “(...) situarse con el pensamiento en el lugar del otro (...)”¹⁴², haciendo presentes los posibles juicios de los otros.

Esta doble función de la imaginación parecería darse, también, en un sentido privado, en el “actuar” de la conciencia moral. Por un lado, en tanto que la conciencia es “lo que juzga en mí mismo sobre mí mismo”, este juicio interior exige que la representación de lo ocurrido que es dada por el testigo. La figura del testigo se asemejaría, entonces a la del espectador, en oposición a la del actor. Cuando recordamos, gracias al testimonio de ese yo que somos nosotros mismos, reflexionamos sobre la representación de nuestros actos y palabras, y esto gracias a la imaginación “(...) a saber, la facultad de hacer presente lo que está ausente”¹⁴³ y a la memoria.

Por otro lado, y esto me parece aún más relevante, la imaginación cumple la función de presuponer un interlocutor, que en la actividad de juzgar se denomina “mentalidad amplia”. Para comprender este aspecto cabe tener presente la característica que reconoció Arendt en Eichmann: acorde con la autora, este mostraba una incapacidad para considerar cualquier cosa desde la posición de su interlocutor¹⁴⁴. Esto, en relación con la conciencia moral, significaría también una incapacidad para anticipar a ese otro yo que me interpelará durante el pensamiento. Es decir, encontraríamos una ausencia de imaginación puesto que esta es “(...) la habilidad para imaginar cómo se ven las cosas desde un lugar en el que de hecho no estamos”¹⁴⁵. En otras palabras, se trataría de una incapacidad para imaginar el futuro diálogo del dos-en-uno, ya que no se anticipa ni la presencia del interlocutor ni la situación de soledad.

¹⁴¹ Arendt, *Conferencias*, 124.

¹⁴² Arendt, *Conferencias*, 131.

¹⁴³ Arendt, *Conferencias*, 124.

¹⁴⁴ Arendt, *Eichmann*, 77.

¹⁴⁵ Beiner, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, 176.

De ahí que la soledad “(...) la incapacidad temporal de ser dos-en-uno (...)”¹⁴⁶, y como característica de Eichmann en tanto que ejemplo de alguien sin conciencia moral, manifieste una ausencia de imaginación. La ausencia de mentalidad amplia, la incapacidad para imaginar los juicios de los otros, tan peligrosa en la vida en comunidad, se traduce en incapacidad para anticipar la presencia de un interlocutor que somos nosotros mismos pues, como afirma Arendt, “(...) mi comportamiento hacia los demás dependerá de mi comportamiento hacia mí mismo.”¹⁴⁷ En pocas palabras, la conciencia moral y, por tanto la conducta, están condicionadas por el uso de la facultad de la imaginación.

Pero, además de la imaginación, en la conciencia moral también participa la facultad de la memoria. Sobre esta quisiera comenzar advirtiendo de su diferencia respecto de la primera función de la imaginación que he señalado. Durante el diálogo del dos-en-uno, la imaginación opera haciendo presente lo que está ausente y esto es lo que llamaríamos “recordar”. La diferencia entre ambas facultades se encontraría en el carácter de las representaciones. En varios momentos, Arendt ha defendido la tesis de que es posible juzgar acontecimientos en los que no estuvimos presentes. A manera de ejemplo traigo el siguiente fragmento:

(...) ¿hasta qué punto, si cabe, podemos nosotros juzgar acontecimientos o sucesos pasados en los que no estuvimos presentes? (...) parece bastante obvio que no serían posibles en absoluto la historiografía ni los procesos judiciales si nos negáramos a nosotros mismo esa capacidad.”¹⁴⁸

Esta capacidad estaría dada gracias a la imaginación. Pero la diferencia entre tal facultad y la memoria se encontraría en que lo imaginado o representado durante el recuerdo tendría un carácter presencial. En el mundo de las apariencias donde hacemos y decimos, estamos acompañados por un testigo que durante el pensamiento da su testimonio.

En este se basaría la conciencia, en tanto que “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo” para dirigir su juicio. Por ello el pensamiento, y en especial la conciencia,

¹⁴⁶ Arendt, *Responsabilidad*, 112.

¹⁴⁷ Arendt, *Responsabilidad*, 112.

¹⁴⁸ Arendt, *Responsabilidad*, 50.

precisan de la memoria. En otras palabras, distinguir la mera imaginación del recuerdo sirve para resaltar la importancia de un testigo que nos acompañe en el mundo de las apariencias. Si no estuviéramos atentos a lo que hacemos y decimos, no habría material de reflexión durante el pensar, la conciencia no tendría un testimonio que diera cuenta de las incoherencias o coherencias del dos-en-uno.

Entonces, retomando la pregunta de Manuel Cruz “¿Qué hacemos cuando recordamos?”¹⁴⁹, podría decir que damos testimonio de nosotros mismos. Sin embargo, la actividad de recordar en relación con la conducta moral supera el mero “dar cuenta de uno mismo”. Cruz, siguiendo el punto de vista de Proust, expresa: “(...) la memoria permite recuperar experiencias pasadas y, por esta vía, mantener la unidad del yo.”¹⁵⁰

Esta unidad no sería otra cosa que la coherencia del dos-en-uno, la conducta moral, la personalidad. En el acto de recordar estaríamos poniendo a prueba aquello que hemos elegido ser desde los juicios provisionales dictados por la conciencia moral. En otras palabras, la unidad se mantendría recordando lo que hemos hecho y dicho, y examinándolo desde nuestros juicios, como si dijéramos “aun soy aquel que quiero ser”, o bien, “aun soy yo”; en palabras de Camps: “(...) el último estándar de la conducta moral es el propio sujeto. El sujeto que se escoge a sí mismo”.¹⁵¹

De ahí que afirme Cruz, que “Por decirlo de manera simple: nos contamos y nos recontamos una y otra vez para *no dejar de ser nunca*, pero también para no dejar de ser *de una determinada manera*.”¹⁵². O bien, dicho en palabras de Arendt, durante el pensamiento en el que el testigo narra lo sucedido en el mundo de las apariencias, se producen ciertos resultados morales “(...) a saber, que el que piensa se constituye a sí mismo en alguien, una persona o personalidad”.¹⁵³

¹⁴⁹ Manuel Cruz, “Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Hannah Arendt)”, en *El siglo de Hannah Arendt*, comp. Manuel Cruz (Barcelona: Paidós, 2006), 87.

¹⁵⁰ Cruz, “Memoria”, 87.

¹⁵¹ Camps, “La moral”, 76.

¹⁵² Cruz, “Memoria”, 99.

¹⁵³ Arendt, *Responsabilidad*, 119.

En suma, la conciencia moral en sus facetas de testigo, de aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo y de voz interior, precisa del uso de la imaginación y de la memoria. Mediante la imaginación anticipa la futura actualización del dos en uno, la presencia del otro yo como interlocutor y trae la representación de lo ocurrido en el mundo de las apariencias. Mediante el recuerdo trae esta representación como un testimonio de sí mismo pero, además, evalúa la coherencia del dos-en-uno; expone una narración del “quién soy” en relación con el “quién quisiera ser” y obtiene como resultado la incoherencia y, por tanto la auto-desaprobación, o bien, la coherencia y, por tanto, la conducta moral.

3.2 EL PENSAMIENTO Y EL MUNDO DE LAS APARIENCIAS, LUGARES DE CONSTITUCIÓN DE LA CONDUCTA MORAL.

La conducta moral, el comportamiento que pretende mantener la unidad del yo, la identidad, o bien, la integridad, parecería sugerir que la diferencia del dos-en-uno es una situación originaria. Dado que dicha conducta está condicionada por la participación de la conciencia moral en tanto que “voz interior”, la diferencia del dos-en-uno se manifestaría, no solo durante el pensamiento, sino también en el mundo de las apariencias cuando estamos en la praxis con los otros. Solo de ser así, la conciencia moral tendría un carácter preventivo frente al mal y frente a la auto-contradicción. En otras palabras, la conciencia moral estaría facultada para aparecer en el mundo de las apariencias y evitar que realicemos actos por los que luego nos podríamos desaprobarnos; la experiencia de la diferencia del dos-en-uno surgiría cuando, al estar actuando entre los otros, atendemos a ese “otro yo” que nos expresa prescripciones negativas. La diferencia del dos-en-uno sería, pues, una situación originaria, porque acompaña a quien mantiene una relación consigo mismo, incluso cuando este no está realizando el diálogo interior del pensamiento.

Partir del presupuesto de que, incluso en el mundo de las apariencias no solo, y como diría Arendt, “somos uno”¹⁵⁴, sino que podemos experimentar el dos-en-uno que nos constituye, permitiría comprender de qué manera opera la conciencia moral desde sus

¹⁵⁴ Arendt, *La vida*, 207.

distintas facetas y reconocer los dos caracteres del testigo (activo y pasivo). En el siguiente cuadro ubico estas facetas según su espacio de manifestación:

	Pensamiento	Mundo de las apariencias
Facetas de la conciencia moral	Aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo.	Mi facultad de juzgar. (Desde lo que he llamado “juicios provisionales”)
	Testigo activo	Voz interior.
		Testigo pasivo

Mi interpretación es que la conducta moral, como desarrollaré más adelante, exige la correspondencia entre los dictados de la conciencia y el actuar en el mundo de las apariencias. Esta conducta resulta posible debido a que la conciencia logra manifestarse mientras estamos actuando y hablando entre los otros. De ahí que, en el mundo de las apariencias, la conciencia se manifieste como “mi facultad de juzgar”. Esta manifestación se diferenciaría del proceso en el que el pensamiento nos purga de opiniones y nos prepara para que juzguemos. Me parece que la expresión en el mundo de las apariencias surge mediante juicios provisionales; es, por ello, una “voz interior” que nos abstiene de realizar aquello que conllevaría a la contradicción con nosotros mismos. Es decir, si estamos acostumbrados a construirnos nuestras propias opiniones, a reflexionar y a dialogar con nosotros mismos, la conciencia logra aparecer en el mundo de las apariencias expresando los resultados de otro proceso (el pensamiento seguido del juicio).

Debido a la urgencia de los asuntos humanos no sería plausible suponer que estamos capacitados para reflexionar en cada circunstancia particular y cuestionarnos cada acto o cada palabra antes de su realización. Más bien, nuestra conducta estaría determinada por

juicios provisionales a los que llegamos pensando y juzgando, que pueden cambiar, pero que “por el momento” resultan válidos para guiar nuestro comportamiento.

Si la conciencia moral, tal y como expresa Lenis “(...) dice lo que no debe ser y funciona cuando la acción ha cesado”¹⁵⁵, entonces no tendría ningún carácter preventivo frente al mal ni frente a la auto-contradicción. Permitiría, si acaso, el reconocimiento de que se ha hecho lo que no se debía hacer pero no lograría evitar que se realizara. Por el contrario, esta “voz interior”, esta “facultad de juzgar” o bien “facultad de emitir juicios provisionales”, se manifestaría *antes* de la acción y en este sentido apuntaría hacia la conducta moral en el mundo de las apariencias.

Ahí mismo, se manifestaría como testigo-pasivo. Respecto de esta faceta quisiera traer el fragmento, ya por tercera vez, en el que Arendt hace referencia a la conciencia expresando que lo que un hombre teme de aquella es “(...) la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando *solo sí* y cuando vuelve a casa.”¹⁵⁶ Desde ahí cabría afirmar que, según la autora, la figura del testigo aparecería durante el pensamiento. Por esta razón he decidido añadir el carácter de “pasivo” para proponer su presencia en el mundo de las apariencias.

Cuando Arendt refiere al temor por el testigo que nos espera en casa, advierte de la faceta de la conciencia moral como “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo”, y esta tendría lugar al “regresar a casa”, es decir, durante el pensamiento en tanto que reencuentro del yo consigo mismo. No obstante, para que este diálogo interior sea posible es preciso que haya habido un testigo en el mundo de las apariencias, es decir, que la conciencia moral no solo exprese juicios provisionales como voz interior, sino que se ocupe de guardar en la memoria el testimonio de nuestra respuesta a estas prescripciones.

Y es esta caracterización de la conciencia moral en el mundo de las apariencias lo que daría lugar a la caracterización de la misma durante el pensamiento. En el cuadro he ubicado las facetas de “testigo activo” y de “aquello que juzga en mí mismo sobre mí

¹⁵⁵ John Fredy Lenis Castaño, “Hannah Arendt: conciencia moral y banalidad de la condición humana”, *Coherencia*, 6, No. 11 (2009): 33.

¹⁵⁶ Arendt, *La vida*, 213.

mismo”. Con “testigo activo” me refiero a testigo que da cuenta de su testimonio. Durante el pensar, la conciencia moral hace las veces de interlocutor al narrar lo sucedido en el mundo de las apariencias, desde la facultad de la memoria y la imaginación, y parte de ese relato para realizar el juicio de sí mismo. Por ello, es durante el pensamiento donde examinamos lo que hacemos y lo que decimos. Contrastamos lo recordado con los juicios a los que llegamos por nosotros mismos; como si nuestro interlocutor nos dijera “te advertí que no hicieras X y, sin embargo, aun sabiendo que no podías, te recuerdo que lo hiciste”. El testigo pasivo, presente en el mundo de las apariencias, se convierte en activo al narrar su testimonio, y se convierte también en juez al evaluar la coherencia entre nuestros juicios y nuestras acciones.

Al respecto expresa Camps que “(...) el resultado del acto de juzgar no es solo conseguir el acuerdo de la comunidad, sino, en definitiva, el acuerdo del individuo consigo mismo”¹⁵⁷. Es esto, precisamente, lo que se espera como resultado del pensamiento. Durante este, mediante las facultades de la memoria y del juicio, la conciencia moral evalúa las acciones y concluye en la coherencia o la incoherencia. En otras palabras “El juicio moral acaba, de esta forma, siendo expresión de la integridad de la persona, de la coherencia del individuo consigo mismo, de la autenticidad”¹⁵⁸. Este juicio moral sería, entonces, el pensamiento, ya no solo como diálogo interior del yo consigo mismo, sino como actividad en la que el yo se juzga a sí mismo; y la expresión de la integridad o de la coherencia podría surgir a partir del contraste entre lo realizado en el mundo de las apariencias (que es narrado por el testigo) y la promesa de ese mismo yo sobre lo que había elegido ser.

De ahí que, como vimos, el pensamiento tenga como resultado la persona o la personalidad y que, en palabras de Arendt “Nuestra actual crisis de identidad solo podría ser resuelta mediante el hecho de no estar nunca solos y no intentar pensar jamás”¹⁵⁹. Es durante el pensamiento que contrastamos con nosotros mismos quienes somos; actualizar la

¹⁵⁷ Camps, “La moral”, 75.

¹⁵⁸ Camps, “La moral”, 76.

¹⁵⁹ Arendt, *La vida*, 209.

diferencia del dos-en-uno significa evaluar la relación de identidad entre el *yo* que quisiéramos ser y el *yo* que hemos sido.

Por ello, la conducta moral depende de elegirse a sí mismo. Ahora bien, los dos espacios de manifestación de la conciencia moral son los espacios de constitución de esta conducta. Por un lado, y como procuré mostrar, requiere del pensamiento en tanto que relación del yo consigo mismo. Primero, la facultad de juzgar preparada por la puesta en cuestión de prejuicios permitiría que, quien piense, se forme sus propias opiniones. Segundo, este mismo relacionarse con uno mismo conduciría a una evaluación de las propias acciones; como dice Camps “(...) juzgar, en su caso, significa juzgar lo que se hace, pensar sobre la acción.”¹⁶⁰ En este sentido, la conducta moral situada en la actividad de pensar se expresaría en la evaluación de la identidad, tendría como resultado la coherencia en la constitución de la identidad.

No obstante, esta conducta exige más que la autoevaluación que hacen posible el pensamiento, la memoria, la imaginación y el juicio. Por otro lado, exige un comportamiento en el mundo de las apariencias en el que la Voluntad se convierte en la manifestación del juicio y el pensamiento. A continuación ofreceré una breve descripción de esta facultad, en relación con la conducta moral.

3.2.1. LA PARTICIPACIÓN DE LA VOLUNTAD COMO CONDICIÓN DE LA CONDUCTA MORAL.

La Voluntad, acorde con Arendt, “(...) siempre quiere *hacer* algo y por ello desprecia al pensamiento puro, cuya entera actividad depende de <<no hacer nada>>”¹⁶¹. Esta definición parecería no coincidir con la afirmación de Camps, según la cual esta facultad “(...) ejecuta lo pensado y lo juzgado”¹⁶², pues como advierte Fuentes siguiendo a Arendt, las decisiones de la Voluntad no se reducen al deseo ni a las deliberaciones del

¹⁶⁰ Camps, “La moral”, 64.

¹⁶¹ Arendt, *La vida*, 271.

¹⁶² Camps, “La moral”, 81.

entendimiento.¹⁶³ Ambas interpretaciones aparentemente contradictorias son, como veremos, compatibles.

Siguiendo a Arendt, la tradición reconoce una doble función de la facultad de la Voluntad. Por un lado, y en relación con su carácter de espontaneidad, es una facultad que impulsa a actuar; por otro lado, tiene una función de arbitraje. En palabras de Arendt, esta es una facultad “(...) puramente espontánea que nos incita a actuar y hace de árbitro entre razones sin estar sujeta a ellas”¹⁶⁴. Respecto de la función de arbitraje advierte que “La Voluntad es el árbitro entre la razón y el deseo, y como tal solo la Voluntad es libre”¹⁶⁵. No me detendré sobre el problema de la libertad ya que excede los límites de la investigación. Sin embargo, retomaré de éste la respuesta que lleva a la relación entre Voluntad y juicio vista desde el marco conceptual de la conducta moral.

Hasta el momento, la Voluntad aparece como una facultad que nos impulsa actuar de manera espontánea, sin estar sujeta al deseo ni a la razón; es decir una facultad libre:

En este punto queda claro que ni la razón ni el deseo son libres, hablando con propiedad. Pero la Voluntad sí lo es, como facultad de elegir. Es más, la razón revela lo que es común a todos los hombres en cuanto a hombres y el deseo es común a todos los organismos vivos. Sólo la Voluntad es exclusivamente mía. Al querer, decido. Y esta es la facultad de la libertad.¹⁶⁶

El problema de la Voluntad sería, dicho de un modo simple, qué hacer con tanta libertad y la salida remitiría a la facultad de juzgar. En palabras de Arendt:

Soy plenamente consciente de que este razonamiento, incluso en la versión agustiniana, es hasta cierto punto opaco y que parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos “complace” o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo. Este *impasse*, si es tal, solo puede ser solucionado o deshecho apelando a (...) la facultad

¹⁶³ Juan José Fuentes, “El problema de la Voluntad en H. Arendt: ¿Un debate kantiano?”, *Daimon*, No. 41, (2007), 84.

¹⁶⁴ Arendt, *Responsabilidad*, 138.

¹⁶⁵ Arendt, *Responsabilidad*, 125.

¹⁶⁶ Arendt, *Responsabilidad*, 257. Fragmento tomado de “Notas” con referencia “Basic Moral Propositions”.

del juicio; un análisis de la misma, como mínimo, podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y displaceres.¹⁶⁷

Es en el mundo de las apariencias donde operaría la facultad de la Voluntad, pues es ahí donde “hacemos cosas”. Sin embargo, nuestro impulso para actuar ha resultado ser completamente libre, superando las limitaciones de la razón o del deseo. Y es en este espacio, en el mundo de las apariencias, donde tendría lugar el otro lado de la conducta moral que implicaría actuar en correspondencia con los dictados de la conciencia moral. En otras palabras, la coherencia exigiría la participación de la Voluntad porque esta, al decidir qué hacemos, define quienes somos. De ahí que la solución a la ilimitada libertad de “querer” que se manifiesta en el “hacer”, se encuentre en la facultad de juzgar.

Arendt parecería identificar la Voluntad tanto con su función de mando como con su función de arbitraje, aunque advierta que la noción de *liberum arbitrium* desplaza a la primera y se concentra en la segunda¹⁶⁸. En relación con la función de arbitraje señala que:

El árbitro era originalmente le hombre que enfocaba un hecho como un espectador desinteresado. Era un testigo ocular y, como tal, no comprometido. Gracias a su desinterés se le consideraba capaz de un juicio imparcial. Por consiguiente, la libertad de la Voluntad como *liberum arbitrium* nunca inicia algo nuevo, siempre se enfrenta a cosas que están ahí. Es la facultad de juzgar.¹⁶⁹

Esta exposición de la función de arbitraje de la facultad de la Voluntad correspondería con la concepción arendtiana de la facultad de juzgar. Por ello, mi interpretación es que Arendt entiende la Voluntad como una facultad libre y espontánea que podría apelar al juicio para elegir qué hacer. La facultad de juzgar, como expresa el anterior fragmento, opera con cosas que están ahí y, siguiendo el hilo argumentativo, serían la razón o el deseo. La Voluntad escogería entre aquellas, de manera libre, pero apelando al juicio: a la conciencia moral en tanto que facultad de juzgar que se manifestaría, también, como un “testigo ocular, no comprometido”.

¹⁶⁷ Arendt, *La vida*, 450-451.

¹⁶⁸ Arendt, *Responsabilidad*, 142.

¹⁶⁹ Arendt, *Responsabilidad*, 260. Fragmento tomado de “Notas”.

En este sentido, la conducta moral estaría condicionada por la presencia de juicios provisionales que influyan en la decisión de la Voluntad. Lo que hacemos, si queremos seguir siendo coherentes con nosotros mismos, habría de corresponder con lo que pensamos; de ahí que Camps considere que la Voluntad es la que ejecuta lo pensado y lo juzgado.

Estos juicios, en la voz de la conciencia moral, se manifestarían como prescripciones negativas: “Moralmente, las únicas personas dignas de confianza cuando llega la hora de la verdad, son aquellas que dicen <<No puedo>>”¹⁷⁰ en lugar de “no debo”. Pues de hacerlo, quien piensa, perdería la armonía consigo mismo. Esta es la participación de la conciencia moral, como facultad de juzgar, en el mundo de las apariencias:

(...) en la medida en que conciencia no significa sino ese estar en paz conmigo mismo, que es la condición *sine qua non* del pensamiento, es ciertamente una realidad; pero ésta, como ahora sabemos, solo dirá “No puedo hacerlo y no lo haré”. Dado que está referida al propio yo, no cabe esperar de ella ningún impulso para actuar.¹⁷¹

De ahí que la conducta moral requiera, además del juicio, la participación de la Voluntad. La conciencia moral procura evitar la contradicción mediante prescripciones negativas, pero no surge de ella ningún impulso para actuar. Este impulso le correspondería a la Voluntad al decidir actuar en correspondencia con los dictados de la conciencia, o bien, transgredirlos poniendo en riesgo la relación del yo consigo mismo.

Puesto que la Voluntad “(...) ha reivindicado el honor de acoger todos los gérmenes de la acción y de tener el poder de decidir qué hacer, no simplemente qué no hacer”¹⁷², cabría suponer que este “no hacer”, en conformidad con el “no-puedo” de la conciencia moral, dependería de dicha facultad. Esto es, la conducta moral depende de la Voluntad como facultad que define la identidad de la persona:

¹⁷⁰ Arendt, *Responsabilidad*, 98.

¹⁷¹ Arendt, *Responsabilidad*, 121.

¹⁷² Arendt, *Responsabilidad*, 132.

El sí mismo que la actividad de pensar descuida al retirarse del mundo de las apariencias es afirmado y garantizado por la reflexividad de la Voluntad. Del mismo modo que el pensamiento prepara el sí mismo para el rol de espectador, la Voluntad lo modela en un “yo duradero” que dirige todos los actos particulares de volición; crea el *carácter* del sí mismo y por ello ha sido interpretada a veces como el *principium individuationis*, la fuente de la identidad específica de la persona.¹⁷³

En pocas palabras, nuestra identidad o personalidad (moral) depende tanto de nuestra facultad de juzgar como de nuestra Voluntad. Los juicios provisionales expresados por la conciencia moral, mediante prescripciones negativas, referirían al “quien quiero ser” y el impulso para actuar, la Voluntad, definiría el “quien soy” pues “(...) solo la Voluntad es exclusivamente mía”¹⁷⁴. La correspondencia entre ambos sería evaluada durante el pensamiento, al actualizar la diferencia del dos-en-uno y, a partir de esta, se daría la auto-aprobación o auto-desaprobación.

Esto permitiría concluir que la conducta moral está condicionada por la presencia de la conciencia moral, tanto en el pensamiento como en el mundo de las apariencias. En el primero, la conciencia hace las veces de testigo activo al narrar lo ocurrido en el mundo de las apariencias, así como de “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo”, teniendo como referente dicho testimonio. En el segundo, en el mundo de las apariencias, la conciencia moral se manifiesta como una “voz interior” y de facultad de juzgar que da prescripciones negativas (expresando juicios provisionales) y estos podrían, o no, ser atendidos por la Voluntad. Pero además hace las veces de un testigo pasivo, está presente incluso cuando tenemos la experiencia de ser “solo uno”. Es esta presencia lo que, según mi interpretación, le diría a la Voluntad lo que está en juego: la Voluntad, libre y espontánea (en el caso de haber conducta moral) elegiría al juicio para mantener la armonía del dos-en-uno.

3.3. LA PRESENCIA DEL TESTIGO: INFLUENCIA EN LA ELECCIÓN DE LA VOLUNTAD

¹⁷³ Arendt, *La vida*, 429.

¹⁷⁴ Arendt, *Responsabilidad*, 125.

En el apartado anterior, la Voluntad fue comprendida como una facultad que opera en el mundo de las apariencias desde dos funciones. Por un lado, su función de mando decide qué hacer, impulsa a la acción. Por otro lado, su función de arbitraje entre la razón y el deseo “(...) y, como tal, ha de estar libre de determinación por aquella o por estos.”¹⁷⁵ Fue, además, comprendida como una facultad libre y espontánea que parecería poder apelar al juicio para tomar sus decisiones.

Si mi interpretación es plausible, la afirmación de Arendt según la cual el “impasse” de la libertad de la Voluntad podría ser solucionado apelando al juicio significaría lo siguiente: que nuestro impulso espontáneo para actuar podría ser guiado por la conciencia moral. De ser así, la participación de la Voluntad en la conducta moral estaría condicionada por la actividad de pensar. En otras palabras, relacionarnos con nosotros mismos podría influir en aquello que decidimos hacer si contamos con la presencia de un testigo, de una voz interior, y de un juez que somos nosotros mismos.

Esta aclaración me parece pertinente teniendo en cuenta que no pensar también es una posibilidad presente para todos. Como expresa Arendt:

Pensar, en su sentido no cognitivo ni especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada a la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad presente en todo el mundo; 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 (...) Cualquiera puede ser conducido a eludir esta relación consigo mismo, cuyo ejercicio e importancia descubrió Sócrates.¹⁷⁶

Sócrates es, para la autora, un ejemplo de alguien que pensó y, como expondré a continuación, toda su concepción de la conducta moral parte del ejemplo de este personaje. Aquí encontraremos la importancia de la relación del yo consigo mismo y, en especial, de la presencia del testigo como condición de la conducta moral. Traigo el siguiente fragmento sobre el *Hippias Mayor*, donde Arendt compara a Sócrates con Hippias, mostrando las implicaciones de la relación del yo consigo mismo:

¹⁷⁵ Arendt, *Responsabilidad*, 136.

¹⁷⁶ Arendt, *La vida*, 213.

Al finalizar el diálogo, en el momento de volver a casa, Sócrates le dice a Hippias, que había mostrado ser un interlocutor especialmente abstruso: “Eres bienaventurado”; y lo hace comparándolo con él mismo, a quien cuando regresa a casa le espera un compañero muy desagradable, “que continuamente me refuta, es un familiar muy próximo y vive en mi casa”. Apenas le oiga hablar de las opiniones de Hippias, le preguntará “si no le da vergüenza hablar de ocupaciones bellas y ser refutado manifiestamente acerca de lo bello, porque ni siquiera sabe qué es realmente lo bello”. En otras palabras, cuando Hippias regresa a casa sigue siendo uno, pues aunque viva solo, no busca hacerse a sí mismo compañía; si bien no pierde la conciencia de sí mismo, tampoco hará nada para actualizar la diferencia dentro de sí. Cuando Sócrates llega a su casa, no está solo, está *consigo* mismo. Resulta evidente que puesto que viven bajo el mismo techo, Sócrates debe alcanzar algún acuerdo con ese compañero que le espera. Es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que con la única persona con la que se está obligado a vivir cuando se ha dejado atrás la compañía de los otros.¹⁷⁷

Este fragmento, trasladado al ámbito de la conducta moral, permite comprender los dos espacios en los que aquella se constituye. Aquel que piensa, como Sócrates, y *no* aquel que no lo hace, como Hippias, requeriría que su Voluntad atendiera a su conciencia. En otras palabras, el comportamiento en el mundo de las apariencias estaría vigilado por un testigo que, durante el pensar (al volver a casa) lo interpelaría por lo que ha realizado. Por eso precisa de una coherencia, un acuerdo entre ambos interlocutores en el que no se puede contradecir, mediante acto o palabra, aquello que, si cabe decirlo así, “prohíbe” la conciencia.

A partir de esto propongo lo siguiente: la conducta moral requiere que la Voluntad atienda a la conciencia moral. Esta alta exigencia, teniendo en cuenta la espontaneidad y libertad de la Voluntad, resulta plausible debido al temor al testigo y a la pretensión de armonía del dos-en-uno; experiencias de aquel que se relaciona consigo mismo. Para comprender lo anterior, quisiera comenzar retomando las dos afirmaciones socráticas que Arendt interpreta como subproductos de la experiencia del pensamiento, más que como proposiciones puramente morales. Dicho en palabras de la autora:

Fue la propia filosofía, o mejor la experiencia del pensamiento, lo que condujo a Sócrates a hacer estas afirmaciones (...) (Sería, creo, un grave error entender estas

¹⁷⁷ Arendt, *La vida*, 211.

afirmaciones como resultado de alguna meditación sobre la moralidad; se trata, sin duda, de intuiciones, pero intuiciones debidas a la experiencia y, en la medida en que el propio proceso del pensamiento estuviera implicado son, como muchos, ocasionales subproductos.)¹⁷⁸

Como he expuesto hasta ahora, la actividad de pensar no deja ningún producto sino, más bien, una incertidumbre sobre todo lo que se cuestiona. Estas afirmaciones no podrían, entonces, ser definiciones de moralidad sino quizá exigencias de aquel que se relaciona consigo mismo. Para ello cabría recordar que, por una parte, la personalidad es el resultado de la actualización de la diferencia del dos-en-uno; esta actividad permite que me constituya a mí misma como persona. Por otra parte, la Voluntad es la encargada de construir la identidad de la persona. Por ello he entendido la conducta moral a partir de sus dos espacios de constitución: en el mundo de las apariencias nos definimos a partir de lo que, por nuestra Voluntad, decidimos hacer; durante el pensamiento nos examinamos a nosotros mismos y evaluamos la coherencia entre lo que hemos sido y lo que deseamos ser.

La personalidad, el permanecer de manera armónica como uno, surge de este examen. De ahí las afirmaciones socráticas sean interpretadas por Arendt como experiencias del pensamiento pues, como veremos, apuntan hacia la coherencia y la armonía del dos-en-uno. Es decir, apuntan hacia la personalidad (moral). Estas afirmaciones son las siguientes:

La *primera*: “cometer la injusticia es peor que recibirla” (...) La *segunda*: “Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo y *me contradiga*.”¹⁷⁹

Acorde con Arendt, la segunda afirmación es requisito de la primera.¹⁸⁰ Esto se entiende partiendo de la concepción arendtiana del dos-en-uno; la coherencia o la incoherencia solo tienen lugar debido a la diferencia inserta en la Unicidad de la persona.

¹⁷⁸ Arendt, *La vida*, 204.

¹⁷⁹ Arendt, *La vida*, 203.

¹⁸⁰ Arendt, *La vida*, 205.

De ahí que, siendo dos-en-uno, aquel que piensa procura que los dos “yo” que lo constituyen estén en armonía. Entonces, este principio de no contradicción implícito en la segunda afirmación se vuelve requisito para la primera: si estoy acostumbrada a relacionarme conmigo misma, preferiré recibir la injusticia a cometerla pues, si la cometo, tendré que convivir con quien ha realizado el mal, con alguien que desapruuebo y estoy en contradicción. Resumiendo en palabras de Arendt: “El único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, el ser coherente con uno mismo (...) su opuesto, contradecirse (...) significa en realidad convertirse en el propio enemigo”.¹⁸¹

Esto, pensado desde el problema de la conducta moral, exigiría que la Voluntad participe evitando la realización de aquello que la voz interior prohíbe. Digo “evitando” puesto que la conciencia moral expresa prescripciones negativas, dice lo que *no podemos* hacer. Entonces, a pesar de que la Voluntad impulse a hacer algo, su participación en la conducta moral expresada en forma de abstención: *decidir* dejar de hacer también es una forma de hacer.

Esto permitiría suponer que la conducta moral, que consiste en mantener la armonía del dos-en-uno, tendría como resultado evitar la realización del mal, mas no tendría como propósito la realización del bien. Esta, quizá le correspondería a la Voluntad, cuya naturaleza consiste en “hacer algo”: podría “detenerse” al elegir actuar conforme a la voz interior y luego emprender cualquier otro acto. Pero en lo que respecta a la conducta moral, la mera acción de detenerse basta; solo con abstenerse, la Voluntad cumpliría su función en la conducta moral. Pero ¿cómo esperar una facultad libre que vaya en contra de su propia naturaleza?

Para responder a esta pregunta quisiera comenzar recordando que, siguiendo a Arendt, la Voluntad tiene el poder de decir qué hacer y no solo qué no hacer¹⁸², es decir que en su facultad también tiene la facultad de decidir qué *no hacer*. Una posible objeción sería que la Voluntad tiene una función de mando hacia la acción y que, siendo libre, no podría ser determinada por la conciencia moral. Sin embargo, esta misma función de mando

¹⁸¹ Arendt, *La vida*, 208.

¹⁸² Arendt, *Responsabilidad*, 132.

podría expresarse de manera negativa, lo que sería el “no hacer, como hacer de la Voluntad”, o bien, el “no hacer” como elección voluntaria. Además, volviendo a su segunda función-de arbitraje- la Voluntad elegiría entre la razón o el deseo. A esta facultad le correspondería, en su participación en la conducta moral, elegir actuar según las prescripciones de la conciencia moral que serían los dictados de la razón. Ambas funciones participarían en la conducta moral: la función de arbitraje elegiría la razón y la función de mando la abstención; ésta última teniendo en cuenta los juicios provisionales implícitos en las prohibiciones de la conciencia moral.

En este momento me parece importante resaltar una idea obvia: aunque las tres facultades de la vida del espíritu sean distintas e independientes, todas son actividades del yo. Por eso ser coherente es ser uno; dirigirse hacia lo mismo desde las tres facultades. Esto significa que la indeterminación de la Voluntad no niega la posibilidad de “querer” participar en la conducta moral. Se trata de un yo que piensa, juzga y se dispone a hacer; un yo que pretende mantener la armonía consigo mismo a partir de la coherencia entre sus acciones y sus opiniones. De ahí que, aquel que mantiene una relación consigo mismo, pueda-voluntariamente- *abstenerse* de realizar ciertos actos por los que luego se desaprobaría.

Esta abstención resulta posible debido a que, por una parte, el mismo “yo” que actúa se encuentra en presencia de un testigo al que le teme. Por la otra, ese yo que conoce la diferencia de su Unicidad quiere mantener la armonía del dos-en-uno. Y es, justamente, la pretensión de la armonía lo que da sentido al temor por el testigo, el cual se crea a partir de la costumbre del autoexamen. Dicho en pocas palabras, si estoy acostumbrada a reflexionar sobre lo que hago estaré atenta a mi comportamiento, me acostumbraré a ser mi propio testigo. De ahí que la conducta moral dependa “(...) primariamente del trato del hombre consigo mismo (...) Moralmente hablando, ello debe bastar no solo para permitirle distinguir entre lo que está bien y lo que está mal, sino también para hacer lo primero y evitar lo segundo.”¹⁸³

¹⁸³ Arendt, *Responsabilidad*, 89.

Tener una relación conmigo misma conduciría a mi deseo de que dicha relación sea armónica. Para ello, mi Voluntad debería verse influenciada por mi conciencia, y sus elecciones apuntarían hacia evitar la realización de lo que me parece que está mal; lo evitaría porque estaría actuando en mi propia presencia, siendo mi propio testigo “Y aquellos que temen el desprecio de sí mismos o la auto-contradicción son de nuevo aquellos que viven consigo mismos (...).¹⁸⁴ Dicho de otro modo, aquellos que temen el desprecio de sí mismos son aquellos que aparecen ante sí como su propio testigo en el mundo de las apariencias. Pero también, son aquellos que se evalúan a sí mismos durante el pensar, como interpreta Gonzales en el siguiente fragmento:

La autora (Arendt) afirma que la actividad del pensar, o del diálogo con uno mismo, pasa por dos instancias. En un primer momento el hombre, habiendo aceptado que la verdad absoluta no existe para él, debe conocer aquello que le parece a él y solamente a él por estar relacionado con su propia existencia. Esto es lo que expresa la sentencia “conócete a ti mismo”. La segunda instancia es examinar la opinión propia con base en un único criterio, a saber, la coherencia con uno mismo.¹⁸⁵

La coherencia como criterio de evaluación del pensamiento tendría como referentes lo realizado en el mundo de las apariencias y las propias opiniones, y se esperaría una correspondencia entre ambos. Para ello es preciso conocerse a uno mismo, bien sea desde el conocimiento de las propias opiniones o del quién se desea ser. A partir de ahí se evalúa la coherencia con lo realizado en el mundo de las apariencias. En este, la conciencia moral habría de expresar sus juicios provisionales (que implícitamente responderían a la expectativa de quién deseamos ser) y la Voluntad elegiría actuar conforme a estos.

Pero, reitero antes de concluir, la plausibilidad de la influencia de la conciencia en la Voluntad estaría condicionada por la relación del yo consigo mismo: “Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de un testigo que lo está esperando solo *sí* y cuando vuelve a casa”¹⁸⁶. Tener una relación con uno mismo sería, en otras palabras,

¹⁸⁴ Arendt, *Responsabilidad*, 97.

¹⁸⁵ González, “El pensar socrático”, 95.

¹⁸⁶ Arendt, *La vida*, 213.

siempre ir a casa, siempre reflexionar sobre lo que se hace o se dice y, para ello la condición sería *siempre* ser el propio testigo.

En suma, la vida del espíritu parecería ser una fenomenología de la conducta moral más que de la conciencia moral. Esta conducta requeriría la participación de las facultades de pensamiento, de juicio y de la Voluntad. Tendría dos lugares de constitución: el pensamiento y el mundo de las apariencias. Y, debido a que la conciencia moral dirige la conducta moral, la primera también operaría en ambos lugares.

Durante el pensar, la conciencia participa en la conducta moral desde sus facetas de testigo activo (dando cuenta del testimonio) y de “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo”. En el mundo de las apariencias, participaría como testigo pasivo (atendiendo a las propias acciones), como “voz interior” y “facultad de juzgar” (deteniendo a la Voluntad mediante juicios provisionales). Comprender la conducta moral en sus dos espacios de constitución permitiría reconocer la importancia de la memoria y la imaginación puesto que, aquel que se relaciona consigo mismo, anticiparía la presencia del testigo-activo haciendo uso de la segunda, y operaría a partir del testimonio, haciendo uso de la primera.

Puesto que la Voluntad es la facultad que impulsa a la acción arbitrando entre las opciones del yo, y teniendo en cuenta que una de estas opciones sería atender a la “voz interior” que “obstruye” mediante prescripciones negativas, la participación de esta facultad aparece como condición de la conducta moral. Para procurar su participación es preciso que el “yo” mantenga una relación consigo mismo. En este caso, la Voluntad podría aceptar la influencia de las prescripciones de la conciencia moral. Elegiría “detenerse” en lugar de actuar frente al testigo que es él mismo y que luego, al actualizar la diferencia del dos-en-uno, daría cuenta de su testimonio conduciendo a la pérdida de la armonía.

Si, como vimos, el criterio de la conducta moral es la coherencia consigo mismo, la figura del testigo es condición para aquella. Participa tanto en el mundo de las apariencias como en el pensamiento: es supervisor de la Voluntad y narrador en el pensamiento.

CAPÍTULO CUATRO

ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA CONDUCTA MORAL: EL TESTIGO COMO SU CONDICIÓN DE NECESIDAD

En el presente capítulo propongo la siguiente tesis como conclusión de esta investigación: El testigo es la figura que garantiza la experiencia del dos-en-uno como situación original¹⁸⁷ y su presencia es condición para la conducta moral. Desarrollaré el argumento en tres momentos. En primer lugar, haré un análisis de la experiencia pensamiento como fenómeno interno, así como de la caracterización del dos-en-uno. En segundo lugar, me acercaré al fenómeno de la conducta moral desde un análisis del principio de la coherencia. En tercer y último lugar, concluiré con la afirmación de que el testigo es condición para la conducta moral ya que representa la autoconciencia tanto en el pensar como en el actuar.

4.1.1. EL DIÁLOGO Y EL DOS-EN-UNO.

Como ya había señalado, Arendt se pregunta si la actividad de pensar, en sí misma, podría ser de tal naturaleza que nos condicione frente al mal o nos impida realizarlo¹⁸⁸. Pero, también, advierte el carácter autodestructivo de esta actividad al señalar que “(...) la tarea de pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior”.¹⁸⁹ La respuesta a la pregunta inicial, siguiendo el hilo argumentativo de esta investigación sería afirmativa: la actividad de pensar nos condicionaría frente al mal en tanto que garantizaría la relación del yo consigo mismo y, por tanto, la pretensión de la coherencia dada a partir de una conducta moral.

¹⁸⁷ La situación original del dos-en-uno referiría al presupuesto arendtiano de que en la Unicidad se inserta una diferencia, sin embargo, la experiencia de esta dualidad solo surge en tanto el yo mantenga una relación consigo mismo. Para aquel que no se conoce a sí mismo, que no evalúa sus acciones ni tiene sus propias opiniones, la coherencia o incoherencia consigo mismo no tendrá sentido. Entender la situación original del dos-en-uno como característica del ser humano apunta, entonces, a una potencialidad de esta escisión del yo, mas no a una generalidad que se encuentre, de hecho, en todas las personas. Dado que el tema de la investigación es la conducta moral, dicha situación original se expresaría como la manifestación de la autoconciencia y referiría a los casos en que el yo mantiene una relación consigo mismo.

¹⁸⁸ Arendt, *La vida*, 31.

¹⁸⁹ Arendt, *La vida*, 110.

No obstante, esta afirmación podría ser contrastada desde la ausencia de resultados del pensar, pues podría entenderse como una actividad que sólo se manifiesta en el momento en el que se realiza. De no tener resultados, y con ello no me refiero a definiciones o certezas, no habría posibilidad de que incidiera en el mundo de las apariencias. De ahí cabe preguntarse lo siguiente: si esta actividad es de tal naturaleza que podría impedirnos realizar el mal, y es en el mundo de las apariencias donde actuamos, ¿qué es lo que permanece de este diálogo que se manifiesta en dicho mundo? Y, dado que el pensar es un diálogo interior del yo consigo mismo, podría traducirse la pregunta a: ¿qué figura se hace presente en ambas situaciones (pensamiento y mundo de las apariencias) y cuál sería su relación con la conducta moral? Para responder a este interrogante propongo comenzar con un acercamiento al diálogo para comprender quiénes son esos dos que lo realizan.

Desde la noción de *conciencia de sí (consciuness)*, Arendt señala que no solo somos para los demás, sino también para nosotros mismos, es decir, que en nuestra Unicidad se inserta una diferencia.¹⁹⁰ Más adelante, nombra a estos dos “yo” que nos constituyen:

Para el yo pensante y su experiencia, la conciencia que “por doquier obstruye al hombre con obstáculos” es un efecto accesorio. No importa cuáles sean las cadenas de razonamientos del yo pensante, el yo (*self*) que somos debe cuidarse de no hacer nada que impida la amistad y la armonía del dos-en-uno.¹⁹¹

Desde este fragmento podríamos aclarar varios aspectos. En primer lugar, hay un “yo” que piensa y que tiene como *efecto accesorio* a la conciencia moral. Esto podría comenzar a esclarecer la pregunta de qué es lo que resulta de la actividad de pensar y permanece en el mundo de las apariencias. En segundo lugar, el yo (*self*) parecería ser aquel que actúa, aquel que pone en marcha los dictados de la Voluntad en el mundo de las apariencias. En tercer lugar, este yo (*self*) debe procurar no contradecir al yo pensante y, quizá, la coherencia entre ambos sea mediada por la conciencia moral. Por tanto, en cuarto

¹⁹⁰ Arendt, *La vida*, 205-206.

¹⁹¹ Arendt, *La vida*, 214.

lugar, podríamos decir que los dos “yo” que nos constituyen están presentes, no solo durante el diálogo del pensar, sino también en el mundo de las apariencias.

Hasta el momento, el dos-en-uno parecería estar constituido por un yo que piensa, y del que resulta la conciencia moral, y un yo que actúa. Propongo regresar al fenómeno del pensamiento. Al respecto señala Arendt que:

El pensamiento como actividad puede darse a partir de cualquier hecho; está presente cuando yo, tras observar un incidente en la calle o verme implicado en algún acontecimiento, empiezo a reflexionar sobre lo ocurrido, contándomelo a mí mismo como una especie de historia, preparándola de este modo para su ulterior comunicación con los otros, etc. Esto mismo es más verdad aún, por supuesto, si el tema de mi reflexión silenciosa resulta ser algo que he hecho yo mismo.¹⁹²

Dado que el tema de la investigación es la conducta moral, me ubico en la perspectiva del pensamiento en tanto que reflexión sobre uno mismo. En este caso se trataría de un diálogo, entre los dos que me constituyen, sobre mis propias acciones. El pensar, en este sentido, comenzaría por una narración de mis actos. Para ello se precisan al menos dos condiciones: por una parte, debo haber estado atenta a lo que ocurrió, por otra parte, debo recordarlo. Ambas condiciones, según lo que he intentado mostrar, serían actividades del testigo: este estuvo presente en el mundo de las apariencias atendiendo a mis actos y luego, durante el pensamiento, da testimonio de lo ocurrido, lo narra.

¿Puede resumirse el pensamiento a una auto-narración de lo ocurrido? González destaca otro aspecto que es preciso añadir: el pensamiento en tanto que auto-evaluación.

(...) el hombre es capaz de entablar un diálogo consigo mismo como si fuese dos puesto que sus pensamientos y acciones se le aparecen como dignos de reflexión y juicio del mismo modo como se le aparecen los de los demás cuando se encuentra en su compañía.¹⁹³

La actividad de pensar, entendida aquí como el diálogo del dos-en-uno, no se limita a una narración sino que incluye la actividad de juzgar. En este sentido, el yo pensante reflexiona y juzga lo realizado por el yo (*self*), y lo hace a partir del testimonio del testigo.

¹⁹² Arendt, *Responsabilidad*, 110.

¹⁹³ González, “El pensar socrático”, 95.

Así como en el mundo de las apariencias, el yo que actúa aparece ante los Otros, en el pensamiento aparece “(...) ante su “conciencia”, ante ese otro en él mismo que examina y juzga las palabras y acciones que el primero ha cometido mientras fue uno ante los demás.”¹⁹⁴ De ahí, resultaría plausible agregar la actividad de juzgar como constitutiva del diálogo del dos-en-uno. Por lo mismo, cabría agregar a la caracterización del dos-en-uno al “yo” que juzga, siendo este el interlocutor ante el cual se “aparece” al actualizar la diferencia inserta en la Unicidad. En otras palabras, el diálogo del pensamiento comenzaría con una narración de las propias acciones y luego continuaría con la significación y el juicio de las mismas.

Sin embargo, ahora parecería confuso comprender un diálogo entre un yo pensante y uno que actúa, puesto que el segundo solo se manifestaría en el mundo de las apariencias. Mi interpretación es que el dos-en-uno estaría constituido por el yo que actúa y el yo pensante (que recuerda, narra y juzga). No es en vano la denominación, mencionada al inicio del apartado, dada por Arendt a estos dos “yo”. El yo pensante, entonces, es aquel que opera durante el pensamiento y el yo (*self*) en el mundo de las apariencias. El siguiente fragmento aporta elementos para resolver este problema:

Si en el estar a solas con nosotros mismos se activa ese diálogo interior que es el pensamiento, ello se debe, precisamente, a la esencial dimensión de la pluralidad que nos constituye, según la autora. Si los demás no están con nosotros, nos hacemos compañía a nosotros mismos, y esa dualidad del yo consigo mismo es lo que hace que el pensar sea realmente una actividad, en la que a la vez que preguntamos, respondemos.¹⁹⁵

Hacernos compañía a nosotros mismos sería, aquí, la precondition del pensamiento: la auto-conciencia. Y, como ya he señalado, Arendt comprende la actividad de pensar como la actualización de la diferencia del dos-en-uno. Esto parecería significar que, ser conscientes de la diferencia que se inserta en nuestra Unicidad mediante un diálogo interior, implicaría que este diálogo se dé entre los dos diferentes. No obstante, uno de estos es el yo que actúa y este se vería interrumpido por el pensamiento, no podría participar en el mismo.

¹⁹⁴ González, “El pensar socrático”, 95.

¹⁹⁵ Gloria M. Comesaña Santalices, “Investigar en tiempos de crisis: pensar, juzgar, actuar”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 23 (2006): 117.

En este diálogo, como se menciona en el anterior fragmento, el yo (pensante) aparece ante sí mismo y es tanto quien pregunta como quien responde. Entonces, mientras que el dos-en-uno está constituido por un yo pensante y un yo que actúa, el diálogo del pensamiento es una actividad en la que solo participa el yo pensante, preguntando y respondiéndose *a sí mismo*. Ahora bien ¿por qué llamarlo *actualización de la diferencia*, si los dos diferentes no están presentes? Porque se trataría de un tipo de autoevaluación: el yo pensante, desde sus distintas funciones, examina lo realizado por el yo (*self*), actualiza la diferencia entre aquello que opina y aquello que hace. Concluye, por tanto, en la coherencia o incoherencia consigo mismo, dependiendo de si ha actuado o no conforme a sus propias opiniones. De ahí que Arendt diga “(...) el diálogo silencioso del pensamiento tiene lugar entre yo y mi ser, pero no entre dos seres”.¹⁹⁶

Siguiendo esta perspectiva, el dos-en-uno constituyente de nuestra Unicidad estaría siempre presente. En el mundo de las apariencias seríamos, también, dos. La experiencia de esa dualidad se daría atendiendo a las prescripciones negativas de la conciencia moral, o bien, anticipando la narración del testigo durante el pensar, lo que implicaría la conciencia de su presencia mientras actuamos; esto sería, en otras palabras, ser siempre espectadores de nosotros mismos. No obstante, cabe analizar otra interpretación a partir del siguiente fragmento:

Cuando Arendt define lo que significa pensar apela a la tradición (Sócrates) del diálogo interior, de la conversación del yo consigo mismo en el movimiento de la vida que se examina a sí misma (Cfr. Arendt, 1984: 216-224 y 1995: 109-137). Este dos en uno es la posibilidad de la distanciaci3n en la que el actor se convierte en espectador para sopesar cr3ticamente su actuar.¹⁹⁷

Aqu3, el dos-en-uno parecer3a ser comprendido, no como una situaci3n originaria sino como un tipo de posibilidad. Es decir, parecer3a sugerir que, en algunas ocasiones somos “yo pensante” mientras que en otras somos “yo actor”. Esto no contradice por completo mi propuesta, pero se diferencia en tanto que no admite la dualidad en el mundo

¹⁹⁶ Birul3s, *Una herencia*, 205. Esta afirmaci3n se encuentra en una nota a pie de p3gina. Referencia original: (*Entre amigas*, *op. cit.*, p. 291, carta del 8 de agosto de 1969).

¹⁹⁷ Lenis, “Hannah Arendt”, 32.

de las apariencias. La interpretación de Lenis, entonces, sugeriría que el testigo es el actor convertido en espectador, mientras que, para mí, este testigo estaría siempre presente. De no ser así, de no experimentar la dualidad en el mundo de las apariencias, no habría ningún factor preventivo frente al mal; lo que podría abstenernos de realizarlo es la presencia de ese “otro yo”.

Ahora bien, volviendo al fenómeno del pensamiento, Lenis sugiere cuatro dimensiones de la conciencia moral, que yo comprendería como etapas del pensamiento. Estas estarían dadas, por supuesto, luego del momento de la auto-conciencia. Las dimensiones son las siguientes:

La intencionalidad de la memoria, la atribución y la interpretación. A través de la primera el pensar siempre es pensar algo –recordando la crítica husserliana al cogito cartesiano– y, en este caso, es pensar la propia acción como ya se ha visto. La segunda significa la posibilidad de recoger, al modo de la rememoración, el propio pasado como pretérito valorado. Así pues el agente que aquí se constituye también en narrador –y en este sentido en espectador de lo que ya ha hecho– hace conciencia de su actuar y configura un objeto a partir del cual imputar responsabilidades y culpas: el relato construido. Es éste el que permite reconocer al agente en medio de la interacción y la mezcla de actores, intenciones y consecuencias que caracterizan el devenir de la vida humana y amarrar, por así decirlo, la responsabilidad a cada actor en cuestión a través de la atribución –tercera dimensión– de los papeles en el teatro de la vida; siendo la última dimensión –la interpretación como construcción de sentido y de significado– desplegada a través de las tres anteriores para poder finalmente realizar el principio arendtiano de no juzgar a las personas sino a los argumentos, pues éstos son los que surgen en la historia narrada que, como valoración, es justificación de sí mismo.¹⁹⁸

Una vez el yo aparece ante sí mismo, es decir, adquiere la forma del yo pensante que examina al yo (*self*), se dirige hacia las acciones de este último como tema de reflexión. El testigo, que lo ha acompañado en el mundo de las apariencias, narra lo ocurrido haciendo uso de la facultad de la memoria. La narración precisa un protagonista, entonces el testigo narrador dice “tú hiciste X”. Esto concluye en la interpretación: “¿qué significa lo que hiciste?” Pero, también, en el juicio y, por tanto, en la auto-desaprobación o auto-

¹⁹⁸ Lenis, “Hannah Arendt”, 35-36.

aprobación del dos-en-uno: “Hiciste X aunque sabías que no podías hacerlo”, o bien, “Te abstuviste de realizar X”.

¿Cómo podría perderse la armonía entre el dos-en-uno, es decir, cómo podríamos desaprobarnos a nosotros mismos sin tener la posibilidad de actuar coherentemente? Esta posibilidad estaría dada a partir de la experiencia de la dualidad. En palabras de Arendt “(...) igual que yo soy mi propio interlocutor cuando pienso, también soy mi propio testigo cuando actúo. Conozco al agente y estoy condenado de por vida a convivir con él.”¹⁹⁹ Ser mi propio interlocutor al pensar, y ser mi propio testigo al actuar significa que, en ambas situaciones, yo soy *para mí*, soy dos-en-uno.

El diálogo del pensamiento sería, entonces, un auto-examen que tendría como objeto la narración de mis propias acciones. Este examen no se reduce al juicio, a decir “lo que hiciste estuvo bien o mal”, sino que precisa de una interpretación: “Human understanding depends, according to Arendt’s concept of the use of storytelling, on giving meaning to our actions (...)”²⁰⁰ Al contarnos a nosotros mismos lo que hicimos, en forma de historia, nos preparamos para una búsqueda del significado de nuestras acciones. Lo que hacemos, entonces, no queda olvidado sino que adquiere un sentido y, por tanto, comprendemos que nos define.

La figura del testigo aparece, entonces, como una condición para el pensamiento dado que es quien porta el material de la reflexión:

El narrador espectador es quien piensa-juzga-narra y nos permite llegar a comprender y así reconciliarnos con este mundo siempre extraño aunque nuestro. En esto consistiría el nervio de esta ética arendtiana, cuyo actor emblemático es el espectador narrador: reflexionar sobre la acción, orientándola, producir juicios sobre ella pero sin aspirar a un dictamen concluyente.²⁰¹

¹⁹⁹ Arendt, *Responsabilidad*, 107.

²⁰⁰ María Pía Lara, *Narrating Evil*, (New York: Columbia University Press, 2007), 44. “La comprensión humana depende, siguiendo el concepto arendtiano del uso de la narración, de dar sentido a nuestras acciones (...)” Trad. propia.

²⁰¹ Graciela Brunet, “Una ética de la reflexión en Hannah Arendt”, *Invenio*, Vol.5 No.9, (2002): 44.

El testigo, en el mundo de las apariencias, se ubica en la perspectiva del espectador y mantiene esta posición durante el pensamiento. Siguiendo los términos del fragmento anterior, el dos-en-uno estaría constituido por un actor y un espectador, siendo el primero el yo (*self*), y el segundo el yo pensante. Este último realizaría el diálogo *consigo mismo*, sería quien pregunta y quien responde, pero con referencia a *sí mismo*, es decir, al yo (*self*) y sus acciones. Durante el diálogo, el yo pensante, desde su faceta de testigo/espectador, narra lo ocurrido en el mundo de las apariencias, lo piensa (lo cuestiona), y lo juzga. Pero, habiendo terminado este proceso ¿qué queda del mismo que se manifiesta en el mundo de las apariencias?

Volviendo a la pregunta inicial, la presunción arendtiana de que la actividad de pensar podría ser de tal naturaleza que nos condicione frente al mal, podría verse refutada desde la afirmación de que esta facultad no deja resultados. Pero resulta aún más problemático teniendo en cuenta que “El yo pensante, del que se es plenamente consciente durante la actividad del pensamiento, desaparece como si se tratara de un espejismo cuando el mundo real vuelve a afirmarse.”²⁰² Si el yo pensante es aquel que busca el significado de los actos y los juzga, pero desaparece una vez finaliza su actividad ¿cómo podría evitar la realización del mal?

Mi interpretación es que también en el mundo de las apariencias es experimentable la dualidad inserta en nuestra Unicidad. Lo que queda del pensar, más bien de la *costumbre* del pensar, es la constante auto-conciencia: la presencia del testigo y la conciencia moral.

La conciencia moral es posterior al pensamiento y éste, previo al juicio. Mientras la primera y el segundo son subjetivos e internos al individuo, el juicio es la manifestación tangible y pública de tales procesos. El juicio implica el aparecer, el revelarse a los otros.²⁰³

El pensar se manifiesta en el juicio contenido en la prescripción negativa de la conciencia moral. Es en el mundo de las apariencias donde actuamos y, por tanto, es ahí donde se manifiestan nuestros juicios en tanto actuemos conforme a ellos. La conciencia

²⁰² Arendt, *La vida*, 97-98.

²⁰³ Noelia Bueno Gómez, “Los componentes subjetivos de la ética de Hannah Arendt”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, No. 742, (2010): 282.

moral lo hace posible, nos advierte lo que *no* podemos hacer, nos pone obstáculos. Pero esta limitación no tendría efectividad sin la presencia del testigo. Al anticipar su testimonio preferiríamos no ir en contra de los dictados de nuestra conciencia. En otras palabras, lo que queda de la actividad de pensar no solo son los obstáculos de la conciencia sino el ejercicio de nuestra facultad de la memoria:

El pensamiento tiene una especial conexión con el recordar. Una forma de evitar el arrepentimiento es olvidarse de lo que uno ha hecho. De esta manera, si se olvida, tampoco se piensa. El mal conlleva una ausencia: la ausencia de pensamiento, de recuerdo de lo hecho y de arrepentimiento (de conciencia). El olvido es muy bueno para no pensar.²⁰⁴

El olvido sería la ausencia del testigo. Si no estamos atentos a lo que realizamos, si no somos conscientes de nosotros mismos, no nos preocupará el significado de nuestras acciones. La falta de atención a los propios actos podría seguirse de la ausencia del recuerdo de los mismos y, por tanto, de la autoevaluación. Volvamos al fragmento de Arendt que reivindica la importancia de vivir con nosotros mismos:

Muchos más dignos de confianza serán los dubitativos y escépticos, no porque el escepticismo sea bueno o la duda saludable, sino porque esas personas están acostumbradas a examinar las cosas y construirse sus propias ideas. Los mejores de todos serán aquellos que solo tengan por cierta una cosa: que, pase lo que pase, mientras vivamos habremos de vivir con nosotros mismos.²⁰⁵

Vivir con nosotros mismos no es, ocasionalmente, recordar y examinarnos. Es ser, siempre, auto-conscientes, vivir en compañía de un testigo. Y, puesto que se trata de una forma de existencia constante, no solo estaremos acostumbrados a vigilarnos a nosotros mismos, sino también al examen de nuestras acciones y a tener nuestras propias opiniones. Entonces es mucho lo que queda de la actividad de pensar, como costumbre: nos quedan juicios provisionales que ponen límites a nuestra acción, nos queda un testigo y la anticipación de su testimonio, nos queda la conciencia moral que advierte lo que *no*

²⁰⁴ Bueno, "Los componentes", 283.

²⁰⁵ Arendt, *Responsabilidad*, 71.

podemos hacer si no queremos perder la armonía con nosotros mismos, nos queda- en suma- la auto-exigencia de la conducta moral.

4.1.2. CONDUCTA MORAL: LAS FACULTADES IMPLICADAS

En el presente apartado presentaré, a manera de resumen, una descripción de la participación de cada una de las facultades que son condición para la conducta moral.

4.1.2.1. Pensamiento.

El pensar es la precondition esencial de la conducta moral, en tanto que experiencia de la diferencia del dos-en-uno. Es autoevaluación, reflexión sobre el significado de las propias acciones y juicio de las mismas. Conduce a la pretensión de la armonía consigo mismo al poner frente-a-frente a los dos “yo” que constituyen la Unicidad. Este reencuentro consigo mismo se da contrastando las propias opiniones (del yo pensante) con las acciones del yo (*self*). El último procurará no contradecirse a sí mismo, es decir a su conciencia moral para luego no desaprobarse. La costumbre del pensar se traduce en la experiencia de vivir, siempre, consigo mismo; esto es, la constante auto-conciencia, la dualidad como situación original. A su vez, esta conllevaría a la constante autoevaluación y, por tanto, a la búsqueda de una conducta moral.

4.2.1.2. Juicio.

La facultad de juzgar, para la que estamos preparados luego de haber pensado, nos proporciona la capacidad de tener opiniones propias. Estas, que pueden cambiar a su vez con futuras reflexiones, se convierten en juicios provisionales contenidos en las prescripciones negativas de la conciencia moral. Los juicios son manifestados en el mundo de las apariencias cuando actuamos conforme a los dictados de dicha conciencia. Son, durante el pensamiento, el referente para concluir en la coherencia o la auto-contradicción. La pretensión de ser coherentes con nosotros mismos nos impulsa a la conducta moral, es decir, a no transgredir nuestros propios límites.

4.2.1.3. Imaginación.

El juicio precisa de la imaginación para presuponer las posibles opiniones de los demás y contrastarlas con la propia, buscando la imparcialidad. Esto es la capacidad de ponernos en un lugar en el que, de hecho, no estamos. Esta capacidad, a su vez, se precisa en el mundo de las apariencias al anticipar el diálogo del pensamiento. Al ser conscientes de la presencia del testigo, prevemos su testimonio, imaginamos el momento en el que nos reencontramos con nosotros mismos y reflexionamos sobre nuestras acciones. Esta anticipación nos advierte la posibilidad de perder la armonía entre el dos-en-uno, convirtiéndose en una inclinación hacia la conducta moral.

4.1.2.4. Memoria.

Si olvidáramos todo lo que hacemos la conducta moral no tendría sentido. Al recordar nuestros actos, mediante la narración del testigo, el pensamiento obtiene material para la reflexión. Solo podemos detenernos a buscar el significado de nuestras acciones y juzgarlas si las recordamos. Para esto se precisa el relato del testigo y, por tanto, su presencia en el mundo de las apariencias donde ocurrieron las cosas. Reflexionar sobre el recuerdo es buscar el significado de nuestras acciones y su valor moral, contrastarlas con el juicio. Aquel que está acostumbrado a recordar lo que hace no querrá contradecirse a sí mismo, buscará mantener una conducta moral.

4.1.2.5. Voluntad.

La conducta moral consiste en la coherencia entre lo que pensamos y lo que hacemos. Esto implica que deberá haber una correspondencia entre el yo pensante y el yo (*self*). Este último es el que aparece en el mundo, en la praxis con los otros y parecería ser quien ejerce la facultad de la Voluntad. Esta, que es libre, no se reduce ni al deseo ni a la razón, pero elige entre aquellos. Dado que el impulso a actuar es experimentado por alguien que conoce la relación consigo mismo, que es auto-consciente, que está en presencia de un testigo, este impulso podría elegir atender a los obstáculos de la conciencia moral. De estar acostumbrado a convivir con el yo pensante, el yo (*self*) no transgrediría sus propios límites. La Voluntad, a pesar de ser libre, se abstendrá de realizar lo que la conciencia moral advierte que *no* debe hacer. Esta abstención voluntaria surge a partir de la presencia

del testigo que acompaña al yo (*self*) en su actuar. La Voluntad, entonces, decide mantener un comportamiento moral.

4.2.LA CONDUCTA MORAL: EL PRINCIPIO DE LA COHERENCIA.

En el presente apartado realizaré un análisis del fenómeno de la coherencia como principio de la conducta moral. Este análisis lo dividiré en cuatro momentos. En primer lugar entenderé la coherencia como correspondencia entre dos diferentes, en este caso, la armonía del dos en uno. En segundo lugar, procuraré acercarme a los dos ámbitos de manifestación del dos-en-uno para comprender de qué modo se expresaría su coherencia. En tercer lugar, intentaré hacer una aproximación a la experiencia de la coherencia o incoherencia, proponiendo dos posibles causas del fenómeno de la auto-desaprobación. En cuarto y último lugar, me preguntaré por las pautas para evaluar la coherencia, es decir, cómo reconozco que actúo conforme a mis propias opiniones.

Como he propuesto hasta el momento, la conducta moral se expresa como la coherencia entre lo que pienso u opino, y lo que hago. En otras palabras, al actualizar la diferencia del dos-en-uno, el yo pensante y el yo (*self*), deberían estar en armonía. Acorde con Arendt, “A quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo (...)”²⁰⁶. Esto significa que la coherencia, como manifestación de la conducta moral, solo es una pretensión para aquellos que son auto-conscientes. En otras palabras, solo quienes experimentan la dualidad inserta en su Unicidad, querrán comportarse de tal modo que no se contradigan a sí mismos.

¿Habría algún requisito, además del pensamiento, para la autoconciencia? Es decir, ¿cómo se me aparece la dualidad inserta en mi Unicidad? Para comprender que soy dos, que pueden contradecirse, tengo que tener la experiencia de esa diferencia. Su actualización se consigue pensando, es decir, haciendo que el yo pensante se manifieste al cuestionar lo que realizo en el mundo de las apariencias. Este acto enunciaría una advertencia: “siempre

²⁰⁶ Arendt, *La vida*, 213.

estás haciendo o diciendo cosas pero es posible que, eso que haces o dices, no sea lo que realmente opinas que deberías hacer o decir”.

Para experimentar la *existencia*, por así decirlo, del yo pensante, basta con que me encuentre en la situación existencial de soledad. El diálogo interior del pensamiento da lugar a la manifestación del yo pensante:

Este yo no es en absoluto una ilusión; se hace oír hablándome- yo me hablo a mí mismo, no sólo soy consciente de mí mismo- y, en este sentido, aunque yo soy uno, soy dos-en-uno y puede haber armonía o desarmonía con el yo. Si estoy en desacuerdo con otras personas, puedo apartarme de ellas; pero no puedo apartarme de mí mismo y, por consiguiente, es mejor que trate primero de estar de acuerdo con mi yo antes de tomar en consideración a todos los demás.²⁰⁷

Partir de que el pensar da lugar a la conciencia del yo pensante, permitiría suponer que el actuar da lugar a la conciencia del yo (*self*). No obstante, el anterior fragmento muestra lo contrario. Si bien, ser auto-consciente refiere a la comprensión de ser dos, uno que piensa y uno que actúa, la condición para comprender la *existencia* del yo (*self*) no es hacer algo. El mismo pensamiento reconoce la presencia, en mí, de esos dos que me constituyen. Por un lado, me permite tener mis propias opiniones, reconoce “yo soy alguien que opina X”. Por otro lado, busca el sentido de lo que hago y digo en el mundo de las apariencias, esto es, carga de significado al yo (*self*); al preguntarse el sentido de los propios actos reconoce “yo soy alguien que hizo X”.

La coherencia o incoherencia tiene lugar, entonces, porque me reconozco como dos-en-uno. Estos dos serían, siguiendo a González, “(...) el sí mismo que evalúa las acciones y pensamientos del yo que aparece ante los otros (...)”²⁰⁸. Tras la auto-conciencia, el reconocerse como dos-en-uno, se seguiría la pretensión de coherencia basada en el principio de no-contradicción:

La máxima moral se basa, para Arendt, en el principio de no-contradicción vinculado al lenguaje del pensamiento. Violar esa máxima supondría la

²⁰⁷ Arendt, *Responsabilidad*, 107.

²⁰⁸ González, “El pensar socrático”, 98.

autocontradicción, porque el sujeto dialoga consigo mismo de la misma manera que dialoga con los demás sujetos y tanto en uno como en otro diálogo se requiere la no-contradicción.²⁰⁹

No obstante, Birulés propone no interpretar la relación del dos-en-uno desde dicho principio, sino en términos de fidelidad:

El pensar es, pues, una actividad, una senda que recorremos con otro, como ha señalado Etienne Tassin, de ahí que el criterio del pensamiento socrático sea la conformidad consigo mismo, el hecho de no estar en desacuerdo consigo mismo, y no la verdad. Hay que interpretar entonces esta armonía con uno mismo en términos de fidelidad y no en los del principio de no-contradicción; Sócrates nos recuerda que los dos-en-uno deben ser amigos.²¹⁰

Mi interpretación es que ambas posturas coinciden. La armonía entre los dos que me constituyen exige que no me contradiga a mí misma. Partir de este principio como condición de la conducta moral y, por tanto, de la armonía conmigo misma es tan válido como expresarlo en términos de fidelidad. La diferencia, quizá, estriba en que este término alude a una situación que enfatiza mi relación con el otro yo que habita en mí, una relación que Arendt comprende en términos de amistad: “ (...) el diálogo del pensamiento solo puede producirse entre amigos (...) su criterio básico, su ley suprema, por así decirlo, reza: <<no te contradigas>>”²¹¹. Para no poner en riesgo la armonía de dicha relación procuro ser fiel a mí misma. Sin embargo, la manera en que se nos aparece dicha fidelidad es desde la experiencia de la coherencia, cuyo principio sería la no-contradicción. En pocas palabras, la coherencia como condición de la conducta moral exige la no-contradicción. Al centrarse en el fenómeno de la dualidad inserta en la Unicidad, la correspondencia entre ambos aparece desde la forma “yo (*self*)-no-contradice- yo (pensante)”, y no como “yo (*self*) es fiel a yo (pensante).

Ahora bien, si la conducta moral exige la coherencia entre dos diferentes, ¿En dónde se manifiesta cada uno y en qué consiste la manifestación que, durante el pensar, ha de ser

²⁰⁹ Bueno, “Los componentes”, 282.

²¹⁰ Birulés, *Una herencia*, 205-206.

²¹¹ Arendt, *La vida*, 211.

actualizada? Comenzaré abordando esta pregunta desde la situación existencial del yo (*self*).

Este, como he propuesto, se manifiesta en el mundo de las apariencias y su participación en la conducta moral consiste en no hacer aquello que lo ponga en contradicción consigo mismo. Puesto que la Voluntad es la facultad que impulsa a la acción, y el yo (*self*) es el que aparece en el mundo, donde hago y digo cosas, entonces entiendo esta facultad como propia de dicho “yo”. Respecto a la Voluntad expresa, Arendt:

(...) hay algo en el hombre que puede decir sí o no a los preceptos de la razón, por lo que el hecho de que yo ceda al deseo no se debe a ignorancia ni a debilidad, sino a mi Voluntad (...) Ni la razón es suficiente por su parte ni el deseo lo es por la suya.²¹²

El yo (*self*), entonces, decide si atiende a las prescripciones negativas de la conciencia moral, o no lo hace. En tanto en que es él quien decide qué hacer, en este caso dejar de hacer, su decisión se manifestará como el material que ha de ser examinado durante la actividad de pensar. Es decir, en tanto que representa a uno de los dos-en-uno, sus acciones dicen algo sobre él (Soy quien hizo X). Esto que dicen, al actualizar la diferencia del dos-en-uno, deberá corresponder con “soy quien opina X”, si se trata de alguien que conoce la relación consigo mismo y procura la armonía.

No obstante, Arendt reconoce que “La mayoría de nuestros actos responden a costumbres, como muchos de nuestros juicios cotidianos responden a prejuicios”²¹³. Esto significa que en la práctica, la conducta moral tampoco exige que el yo (*self*) se detenga antes de dar cada paso, cuestionándose a sí mismo. El punto entre la imposibilidad de rechazar por completo la costumbre y la absoluta irreflexividad, está mediado por la conciencia moral.

Como he propuesto siguiendo a Arendt, esta conciencia aparece como una voz que dice lo que *no* debo hacer para no desaprobarme a mí misma. En este sentido, el yo del mundo de las apariencias podría sentirse tranquilo en su cotidianidad puesto que, al

²¹² Arendt, *Responsabilidad*, 125.

²¹³ Arendt, *La vida*, 267.

encontrarse en una situación que pondría en peligro la relación consigo mismo, la conciencia moral se le manifestaría: “Moralmente, las únicas personas dignas de confianza cuando llega la hora de la verdad, son aquellas que dicen <<no puedo>>”²¹⁴

La manifestación del yo (*self*)-moral será, por tanto, no transgredir sus propios límites. Este opera, como señala Arendt, con un criterio subjetivo:

(...) lo que puedo soportar haber hecho sin perder mi integridad como persona podría variar de un individuo a otro, de uno a otro país, de un siglo a otro. Pero también es subjetivo en cuanto que todo se resuelve finalmente en la cuestión de con quien deseo estar, y no en normas y reglas “objetivas”.²¹⁵

En suma, los límites que pone la conciencia moral al yo (*self*) dependerán de las opiniones del yo pensante. El primero se manifiesta en el mundo de las apariencias mediante sus actos o palabras, pero su manifestación moral dependerá de la elección de su Voluntad: no hacer aquello que lo ponga en contradicción con su yo pensante. Este yo aparece y experimenta su cotidianidad con la particularidad de la autoconciencia. En tanto que es consciente de sí mismo, de lo que hace o dice, activará una suerte de sensibilidad desde la cual su conciencia moral le advierte que X acto podría conducirlo a la incoherencia. Puesto que procura mantener una relación armónica consigo mismo, se abstendrá de realizarlo en presencia del testigo que llevará el recuerdo como material de actualización de la diferencia del dos-en-uno.

Continúo con la situación existencial del yo pensante. El pensamiento sería, por así decirlo, su lugar de manifestación. Como fenómeno, el pensar (de los otros) solo se manifiesta desde la distracción: “La única manifestación externa del espíritu es la distracción, una evidente falta de atención al entorno exterior, algo del todo negativo que no permite adivinar nada de lo que ocurre en el interior.”²¹⁶ Solo podríamos intuir que alguien está pensando porque lo encontramos distraído. Sin embargo, en tanto que hay una manifestación externa, también hay una interna. Entonces ¿Cómo se da la experiencia del pensamiento para quien piensa?

²¹⁴ Arendt, *Responsabilidad*, 98.

²¹⁵ Arendt, *Responsabilidad*, 98.

²¹⁶ Arendt, *La vida*, 95.

El primer aspecto de este fenómeno sería la retirada del mundo de las apariencias, entendiéndola como su “única precondition esencial”²¹⁷. Un segundo aspecto sería la posición del yo pensante. Birulés lo define como la perspectiva del espectador: “El acto de deliberada falta de participación en los quehaceres diarios de la vida, propio del pensar, apunta hacia el hecho de que éste tiene que ver con la perspectiva del *espectador* solitario y no con la del agente.”²¹⁸

Es como si, al iniciar la actividad de pensar, cesara por completo la actividad del yo (*self*), como si este se congelara. El “quién” de este yo aparecería como material de reflexión mediante el testimonio del testigo y el yo pensante, que es este mismo, se posicionaría desde la perspectiva del espectador para el autoexamen. De ahí que un tercer aspecto del fenómeno del pensamiento sea el recuerdo. Al respecto señala Arendt que “(...) el pensamiento siempre implica recuerdo; todo pensamiento es, en sentido estricto, un repensamiento.”²¹⁹ Por ello el testigo y su facultad de la memoria es condición para el pensamiento y para la conducta moral, es el encargado de traer el material de reflexión, de narrar los actos del yo (*self*) para que el yo pensante lo examine y lo juzgue.

El cuarto aspecto, entonces, sería el diálogo. Arendt retoma el diálogo *Teeteto* para interpretar la relación entre “yo y yo mismo” a partir de la noción de *dialégesthai*. De este diálogo cita:

Llamo conocimiento a un discurso que la mente sostiene consigo misma acerca de cualquier tema de consideración. Te lo explicaré aunque yo mismo no estoy demasiado seguro al respecto. Tengo la impresión de que no es nada más que *dialégesthai*, hablar de una cosa a fondo, sólo que la mente se plantea a sí misma preguntas y se las responde, diciéndose *sí* o *no* a sí misma. Luego llega al límite donde hay que decidir cosas, cuando ambos lados dicen lo mismo y ya no hay incertidumbre, y nosotros establecemos eso como la opinión de la mente. Hacerse una idea y formarse una opinión es lo que llamo discurso, y esa misma opinión la llamo enunciado hablado, proferido no ante otros sino ante uno mismo, en silencio.²²⁰

²¹⁷ Arendt, *La vida*, 100.

²¹⁸ Birulés, *Una herencia*, 204.

²¹⁹ Arendt, *La vida*, 100.

²²⁰ Arendt, *Responsabilidad*, 108.

El yo pensante comienza su actividad dialogando consigo mismo. Aquí no participa el yo (*self*), sino que este se convierte, más bien, en el objeto de la reflexión. Esta etapa del pensamiento podría consistir en la búsqueda del significado de la narración del testigo y se seguiría por el juicio. El último aspecto, entonces, sería la aparición de la conciencia moral como subproducto del pensar, desde su faceta de “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo”. Esta conciencia habría aparecido ya desde la figura del testigo, al traer mediante el testimonio el objeto para la reflexión. Ahora, luego de haber narrado, se encarga de evaluar la coherencia. Actualiza la diferencia del dos-en-uno contraponiendo los actos del yo (*self*) ante las opiniones del yo pensante y concluyendo en la auto desaprobarción o aprobación del sí mismo.

Por último, cabe señalar que el yo pensante no sólo se manifiesta en el pensamiento. Reitero, dado que la conducta moral está condicionada por la pretensión de la coherencia, el yo que actúa debe ser auto-consciente. La conciencia moral como subproducto del pensar, trasciende al mundo de las apariencias y se manifiesta como “testigo pasivo” y como “voz interior.” Por ello, el pensamiento o su resultado se manifiesta también en el mundo de las apariencias dado que, quien piensa, reconoce que está actuando frente a un testigo que le recordará lo que ha hecho y, además, cuenta con un compañero que le recuerda sus propios límites desde prescripciones negativas. El resultado del pensamiento en el mundo de las apariencias es, en suma, la personalidad.

La conducta moral exige la coherencia de los dos-en-uno que constituyen la Unicidad. Quien mantiene una relación consigo mismo procura dicha coherencia para no desaprobarse a sí mismo, para no perder la armonía teniendo que convivir con quien ha realizado el mal. La auto-desaprobarción sería, entonces, el indicador de incoherencia, mientras que la aprobación lo sería de coherencia y, por tanto, de conducta moral. Siguiendo estos presupuestos quisiera abordar la siguiente pregunta: ¿cómo se experimenta la coherencia o incoherencia?

La respuesta inmediata sería la auto-desaprobarción. No obstante, transgredir *los propios límites* no es la única causa para desaprobarse. Respecto de los sentimientos que

indican que algo está bien o mal Arendt advierte que “(...) no son indicadores fiables, en realidad no son en absoluto indicaciones de lo que está bien y lo que está mal. Los sentimientos de culpa, por ejemplo, pueden suscitarse a causa de un conflicto entre viejos hábitos y nuevos mandatos.”²²¹

Un ejemplo de esto sería el caso de Eichmann: “Los únicos problemas de conciencia que tenía Eichmann eran los de adaptarse a los repentinos cambios de moral de un período convulso (...)”²²² Pero, ¿acaso el hecho de que dicho sentimiento pueda experimentarse por la resistencia a los cambios de costumbres lo desvincula, por completo, de la moralidad?

Mi interpretación es que el sentimiento de culpa podría provenir, tanto de la auto-contradicción, como de la resistencia al cambio de costumbres. Pero ¿en qué se diferencian estos dos fenómenos? Dado que la moral, entendida como mores alude a la sustitución de costumbres y que el seguimiento de las mismas consiste más en una adopción que en un análisis de su contenido, podría decirse que el sentimiento de culpa por el cambio de códigos de conducta es transitorio.

Los hábitos y las costumbres presuponen un juicio que indica lo que está bien o mal desde dichos códigos. Alguien está acostumbrado a no hacer X porque X está mal, luego la norma cambia y le indica que hacer X está bien. En principio podría experimentar el sentimiento de culpa, pero con el tiempo y la práctica de X, desplazaría su prejuicio de que está mal y se aferraría a que está bien. El prejuicio implícito en hacer o no hacer X viene de fuera, aunque el prejuicio cambie la fuente seguiría siendo la misma. La contradicción, entonces, no se mantendría sino que sería superada porque la fuente así lo impondría. En este caso, el sujeto evalúa sus acciones según lo que indiquen las normas morales externas a él, y si las normas cambian también lo hará su sentimiento.

Distinto de ello sería el caso de alguien que, por sí mismo, ha llegado al juicio de que X está mal. En este caso, la fuente de la que proviene el juicio “X está mal” es él

²²¹ Arendt, *Responsabilidad*, 120.

²²² Bueno, “Los componentes”, 283.

mismo, su conciencia moral, lo que significa que no podrá superar la contradicción porque su juicio seguirá siendo el mismo.

Me parece que el sentimiento de culpa es un indicador de moralidad en tanto provenga de la auto-contradicción; la permanencia de este sentimiento o de la auto-desaprobación es la manifestación de la experiencia de la incoherencia. Dicho de un modo simple: si opino que X está mal, no importa cuántas veces lo haga o cuánto tiempo pase desde que lo hice, cada que lo recuerde me volveré a desaprobarme porque sigo opinando que está mal.

La auto-desaprobación no solo manifiesta la experiencia de la incoherencia, sino que representa la asunción de la responsabilidad por el mal causado. Arendt señala que “En términos morales, tan mal está sentirse culpable sin haber hecho nada como sentirse libre de culpa cuando uno es realmente culpable de algo.”²²³ Esto la auto-aprobación o la auto-desaprobación tiene una doble condición: Por un lado, se precisa ser consciente de los actos realizados y de su significado. Por otro lado, es preciso conocerse a uno mismo. Esto implica llegar a opiniones propias, juzgar por uno mismo lo que acontece y, a partir de ello, reconocer cuáles son los propios límites.

Estos límites serían las pautas para evaluar la coherencia o incoherencia con uno mismo. Pero, en la experiencia, ¿de qué modo se da dicha evaluación? ¿Cómo sé que actúo conforme a lo que opino, si el pensar es autodestructivo? ¿Juzgo justo antes de actuar? ¿Actúo desde prejuicios? ¿Juzgo después de actuar?

La conciencia moral advierte al yo (*self*) de lo que *no* debe hacer para no desaprobarse, y esta advertencia implica un juicio. Esto significaría que, al llegar al mundo de las apariencias, aquel que piensa cuenta con ciertas herramientas para mantener su conducta moral. Esta herramienta sería la conciencia moral, puesto que previene la contradicción. Pero ¿cómo lo hace?

²²³ Arendt, *Responsabilidad*, 58.

Una posible respuesta sería: apelando a la validez ejemplar. Brunet señala que cuando “Kant habla de validez ejemplar se está refiriendo a la operación por la cual tomamos un individuo como ejemplo, al suponer que en su particularidad revela una generalidad que de otro modo no podría ser definida.”²²⁴ Esto significaría que, cuando estoy a punto de hacer X y mi conciencia me pone el obstáculo, lo hace suponiendo que dicho acto podría ser un ejemplo de algo que está mal.

Otra respuesta sería apelando a las condiciones del juicio. Siguiendo a Camps, “(...) el juicio moral carece de criterios previos. No los tiene, pero sí tiene condiciones. Situar en la perspectiva del espectador (...) la lucha por la propia integridad (...)”²²⁵

Ambas opciones indican que la coherencia exige una reflexión antes de la acción. En el primer caso, habría que evaluar el fenómeno particular y juzgar si puede adquirir un *status* de ejemplo, tal y como hace Arendt al comprender los actos de Eichmann como un ejemplo de la banalidad del mal. En el segundo caso, habría que detenerse, congelar al yo (*self*) y situarse desde la perspectiva del yo pensante, luego acceder a la propia opinión y ver si dicho acto no la contradice.

Lenis propone lo contrario: “La consciencia, por el contrario, dice lo que no debe ser y funciona cuando la acción ha cesado. En este retirarse del mundo y de los otros pervive, sin embargo, la existencia de éstos gracias a la imaginación (...)”²²⁶ Pero ¿sería posible la conducta moral si la conciencia funcionara luego de la acción?

Ninguna de las dos opciones resulta plausible en tanto posibilidades de la conducta moral y, me parece, tampoco se dan en la experiencia. Si tuviéramos que reflexionar antes de cada acto, sencillamente no podríamos hacer mucho. La urgencia de los asuntos humanos exige la inmediatez de nuestras respuestas, lo que no significa que la cotidianidad no admita una conducta moral. Y si solo supiéramos nuestra opinión sobre un acto luego de realizarlo, no podríamos evitar la auto-contradicción.

²²⁴ Brunet, “Una ética”, 34.

²²⁵ Camps, “La moral”, 84.

²²⁶ Lenis, “Hannah Arendt”, 33.

El punto intermedio entre ambas posturas podría encontrarse en los juicios provisionales. Estos estarían implícitos en lo que Arendt entiende como proposiciones morales evidentes:

Las proposiciones morales, como todas las proposiciones que pretenden ser verdaderas, han de ser evidentes por sí mismas o sustentarse en pruebas o demostraciones. Si resultan evidentes por sí mismas, son de naturaleza coercitiva; la mente humana no puede evitar aceptarlas, se inclina ante el dictado de la razón.²²⁷

La manifestación de la conciencia moral en el mundo de las apariencias surge cuando se está a punto de realizar algo que podría llevar a la auto-contradicción. La proposición moral autoevidente aparece en la voz de la conciencia mediante un juicio provisional. El ejemplo más claro sería una persona que está a punto de matar a alguien. Ésta, que está acostumbrada a pensar, que se conoce a sí misma, sabe cuáles son sus límites y qué tipo de persona quiere ser, y digamos que no quiere ser un asesino. Entonces, cuando su conciencia moral le advierte que *no* puede hacerlo para no perder la armonía consigo mismo, lo hace porque le parece moralmente evidente que esto está mal. Y ahí surge el juicio provisional (porque es aplicado solamente en ese momento) particular (porque solo refiere a esa situación): “Está mal que yo, A, mate a B”.

En conclusión, la conducta moral está condicionada por la coherencia entre dos diferentes: el yo pensante y el yo (*self*). El segundo se manifiesta en el mundo de las apariencias y su participación en la conducta moral consiste en no transgredir sus propios límites. El primero se manifiesta en el pensamiento, donde evalúa la actualización de la diferencia del dos-en-uno y en el mundo de las apariencias, como conciencia moral en su faceta de testigo y de voz interior. La conducta moral, en tanto coherencia del yo consigo mismo, es la pretensión de quien es autoconsciente. Este busca evitar la auto-contradicción para no desaprobarse a sí mismo. El intento por mantener la armonía se hace posible dado que, conociéndose a sí mismo, reconoce qué actos *no puede* realizar.

4.3. EL TESTIGO COMO CONDICIÓN DE LA CONDUCTA MORAL.

²²⁷ Arendt, *Responsabilidad*, 97.

En este último apartado quisiera retomar, en cuatro momentos, las razones por las que propongo que la presencia del testigo es condición para la conducta moral. La tesis podría resumirse en pocas palabras: se trata de la sugerencia de acostumbrarse a vivir con uno mismo. Concluiré esta propuesta en el siguiente orden argumentativo. En primer lugar, partiré del presupuesto arendtiano de la auto-conciencia como condición del pensar. En segundo lugar, retomaré cómo el uso de esta facultad da lugar a la conciencia moral que manifiesta el pensamiento y el juicio en el mundo de las apariencias. En tercer lugar, trataré la experiencia de la auto-conciencia en el mundo de las apariencias y su relación con la conducta moral. En cuarto y último lugar, definiré la auto-conciencia como situación original.

Como ya he dicho, Arendt se pregunta si la actividad de pensar puede ser de tal naturaleza que condicione a los hombres frente al mal o impida su realización. En el acápite de su obra *La vida del espíritu* dedicado al dos-en-uno, la autora afirma que “Si hay algo en el pensamiento que puede prevenir a los hombres de hacer el mal, debe ser una propiedad inseparable de la actividad misma, con independencia de cuál sea su objeto.”²²⁸

¿Cuál sería esa propiedad? ¿Qué es lo que permanece en la actividad de pensar, que no refiere al objeto de pensamiento? Creo que no es irrelevante que haga esta afirmación en el apartado donde aborda la temática del dos-en-uno. Si bien, la diferencia inserta en la Unicidad de la persona es algo que podría caracterizar a todos los hombres, es la actividad de pensar la que manifiesta dicha diferencia. Solo quien piensa, que se cuestiona a sí mismo, reflexiona sobre sus actos y llega a sus propias opiniones, podría experimentar la dualidad que se oculta en su identidad. Así como experimenta ser él mismo como Uno diferente a los otros, comprende que ese Uno está constituido por dos que pueden contradecirse o estar en armonía.

La propiedad, entonces, sería la auto-conciencia. Si la actividad de pensar es una condición para la conducta moral, lo es justamente porque esta actividad está condicionada por la auto-conciencia. La conducta moral depende de la relación del yo consigo mismo y a

²²⁸ Arendt, *La vida*, 202-203.

esto conllevaría el “ser consciente de mí mismo”. El pensamiento y su condición no son lo mismo:

La conciencia de sí no es lo mismo que el pensamiento; los actos de la conciencia de sí comparten con la experiencia sensible el ser “intencionales” y, por tanto, actos *cognitivos*, mientras que el yo pensante no piensa algo, sino *sobre* algo, y este acto es dialéctico: se desarrolla bajo la forma de un diálogo silencioso. Sin la conciencia, en el sentido de autoconciencia el pensamiento no sería posible. Lo que el pensar actualiza en su interminable proceso es la diferencia, dada a la conciencia como un hecho puro y duro (*factum brutum*); sólo en esta forma humanizada de la conciencia puede convertirse en la característica externa de alguien que es un hombre y no un dios o un animal.²²⁹

El pensamiento requiere de la autoconciencia porque consiste en un diálogo del yo consigo mismo, precisa que el yo aparezca ante sí mismo como un interlocutor: “Esta conciencia (...) no es igual al pensamiento, sino que es previa a él. Es decir, que no se puede dialogar con uno mismo (pensar) si primero no se ha tomado conciencia de que uno mismo es dos-en-uno (...)”²³⁰

Pero además, y en este sentido quizá se entienda como la propiedad que evitaría la realización del mal, la autoconciencia da intencionalidad al pensamiento. Se piensa *sobre* algo y este algo, como objeto de pensamiento, varía. Sin embargo, se piensa siempre con referencia a sí mismo, el pensamiento como acto reflexivo se dirige hacia el yo desde el acto de la autoconciencia y, por lo mismo, resulta ser cognitivo: el yo se conoce a sí mismo al actualizar la diferencia que se inserta en su Unicidad. En palabras de Arendt: “En todas las lenguas <<conciencia>> no significa originalmente una facultad que permite conocer y juzgar lo que está bien y lo que está mal, sino la facultad mediante la que conocemos y somos conscientes de nosotros mismos.”²³¹

La actividad de pensar podría ser de tal naturaleza que condicione a los hombres frente a la realización del mal porque, dicha actividad, está condicionada por la facultad de la autoconciencia:

²²⁹ Arendt, *La vida*, 210.

²³⁰ Bueno, “Los componentes”, 283.

²³¹ Arendt, *Responsabilidad*, 96.

Según esto el pensamiento o cons-ciencia (en sentido literal, conocer consigo), tiene la forma del dos-en-uno, pues bajo su unicidad aparente se inserta una diferencia, que implica que no sólo soy para los otros, sino que también soy para mí mismo.²³²

Las dos características de la conciencia de sí (el ser intencional y cognitiva), permiten comprender por qué la actividad de pensar da lugar a la conciencia moral. Esta última es distinta de la autoconciencia. La primera es posterior al pensamiento mientras que la segunda lo precede. Al ser posterior a una actividad que se desarrolla con dirección al sí mismo y que permite conocerse, la conciencia moral resulta ser un subproducto capaz de poner obstáculos al yo (*self*).

Bueno señala que “La conciencia moral es posterior al pensamiento y este previo al juicio”²³³. Mi interpretación es que, en primer lugar, se da el pensamiento, en segundo el juicio y en tercero, la conciencia moral. Esta trasciende al mundo de las apariencias con la facultad de poner obstáculos cuando un acto podría llevar a la auto-contradicción. Esta capacidad es posible porque, quien ha pensado se conoce a sí mismo, por lo que la conciencia moral porta una suerte de referencias para poner sus límites. En el siguiente fragmento, Arendt alude al carácter preventivo de la auto-contradicción dado en la conciencia moral:

A diferencia de la voz de Dios en nosotros o el *lumen naturale*, esta conciencia no nos da prescripciones positivas (Incluso el *daimon* socrático, su voz divina, le dice solo lo que *no* debe hacer); en palabras de Shakespeare “obstruye al hombre por doquier con obstáculos. Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando sólo *si* y cuando vuelve a casa.”²³⁴

La conciencia moral es un requisito para la conducta moral porque procura evitar la realización de aquello que pondría en peligro la armonía del dos-en-uno. Su capacidad preventiva está condicionada, en un doble sentido, por la autoconciencia. Por un lado, requiere el conocimiento de sí, para poder enunciar la proposición moral auto evidente

²³² Santalices, “Investigar en tiempos de crisis”, 116.

²³³ Bueno, “Los componentes”, 282.

²³⁴ Arendt, *La vida*, 213.

“esto no puedes hacerlo” que implicaría el juicio provisional “(para ti) esto está mal”. Por otro lado, requiere reconocerse como dos. En tanto que “anticipa” la presencia de un testigo que lo está esperando *si* vuelve a casa, presupone la presencia de este testigo que lo está vigilando. Evitar realizar algo para no desaprobarse solo tiene sentido cuando se anticipa el recuerdo y, para recordar lo que uno hace es preciso ser consciente de ello.

De ahí que la conducta moral requiera de la auto-conciencia en el mundo de las apariencias, es decir, en el actuar. La presencia del testigo se expresa como autoconciencia. Esta figura, que es la faceta de la conciencia moral que se manifiesta tanto en el mundo de las apariencias como en el pensar, es condición para la conducta moral en un doble sentido: es el espectador y el interlocutor que recuerda.

Acorde con Arendt, en el mundo de las apariencias, donde hacemos y decimos cosas frente a los otros, aparecemos como Uno:

(...) el dos-en-uno se convierte otra vez en Uno cuando el mundo exterior se impone al pensador e interrumpe con brusquedad el proceso de pensamiento; entonces, cuando se le llama por su nombre desde el mundo de las apariencias, donde es siempre Uno, es como si las dos partes en las que ha escindido el proceso de pensamiento se fundieran de nuevo en una.²³⁵

Esto significaría que, mientras que durante el pensar el dos-en-uno se separa, en el mundo de las apariencias se unifica. Pero esta unificación contradice la anticipación del testigo, durante el diálogo del pensar, a la que referí anteriormente citando a Arendt. Aunque Arendt dice que en el mundo de las apariencias las dos partes del yo se funden en Una, yo diría que esta dualidad en la experiencia sigue estando presente.

La diferencia sería, quizá, que durante el pensar el yo dialoga consigo mismo, mientras que al actuar simplemente experimenta la posibilidad de contradicción. Esta experiencia estaría dada por la autoconciencia. Puesto que se trata de una misma persona constituida por un yo pensante y un yo (*self*), la forma existencial del segundo no dejaría su pretensión de armonía consigo mismo.

²³⁵ Arendt, *La vida*, 207.

Dicho de otra manera, al sacar los argumentos del ámbito conceptual, nos quedamos con el caso de que hay personas que tienen sus propias opiniones y que no desean contradecirse a sí mismas porque están acostumbradas a reflexionar sobre sus actos y examinarse a sí mismas. Si esto es la conducta moral, la persona que la pretende no necesitará estar reflexionando para comprenderse como dos, esta comprensión permanece, la persona sabe que puede hacer cosas que conlleven a la auto-desaprobación y por eso querrá evitarlas. Al evitarlas estaría apareciendo como Uno, ante los otros, pero no ante sí mismo. Tiene conciencia de sí mismo y de lo que está realizando, puede atender a la voz de su conciencia que le advierte lo que *no* debe hacer y, en este sentido, sigue descubriéndose como dos-en-uno.

La razón por la cual, en el mundo de las apariencias, el yo (*self*) sigue siendo autoconsciente, es la misma por la que la Voluntad, a pesar de ser libre, decide participar en la conducta moral. Es una sola persona que busca lo mismo: no contradecirse a sí misma. Para ello hace uso de sus facultades, incluso de su Voluntad. Y lo hace porque siempre está en presencia de un testigo, porque siempre es autoconsciente. De esta manera participa el testigo como espectador en el mundo de las apariencias.

No obstante, su presencia no solo condiciona la conducta moral porque representa una suerte de auto-vigilancia. Además, el testigo es el interlocutor que recuerda. Porta el material de reflexión al pensamiento mediante las facultades de la memoria y el lenguaje. Arendt afirma que “El espíritu y no el alma requiere el lenguaje”²³⁶; aunque aquello sobre lo que reflexionamos es *representado* mediante la imaginación, parecería que este acto no opera con meras imágenes sino que precisa de una narración, que es realizada por el testigo.

De ahí que Arendt señale que lo que un hombre teme a su conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo; el hombre teme al recuerdo. Este recuerdo que se pone como objeto de pensamiento mediante el testimonio del testigo, es el referente para la armonía del dos-en-uno o la auto-contradicción. Para ejemplificar el segundo caso, Arendt toma al personaje de Shakespeare, Ricardo III:

²³⁶ Arendt, *La vida*, 120.

¿Qué tipo de diálogo puedes tener contigo mismo si tu alma no está en armonía sino en guerra? Precisamente éste diálogo que pronuncia Ricardo III, el personaje de Shakespeare, cuando está a solas:

¿Qué temo? ¿A mí mismo? No hay nadie más aquí: Ricardo quiere a Ricardo; esto es, yo soy yo. ¿Hay aquí algún asesino? No; sí, yo lo soy. Entonces, huye. ¿Qué, de mí mismo? Gran razón, ¿por qué? Para que no me venga a mí mismo. Ay, me quiero a mí mismo. ¿Por qué? ¿Por algún bien que me haya hecho a mí mismo? ¡Ah no! ¡Ay, más bien me odio a mí mismo por odiosas acciones cometidas por mí mismo! Soy un rufián: pero miento, no lo soy. Loco, habla bien de ti mismo: loco, no adules.²³⁷

La clave de este monólogo, para mí, se encuentra en el “me quiero, no me quiero” que ocultan un “me apruebo” o “me desapruebo”, y en la consideración de huir de sí mismo. Como señala Arendt, “(...) si obro mal, estoy condenado a vivir con un malhechor en una intimidad insoportable; no puedo librarme nunca de él.”²³⁸ El dos-en-uno tiene dos opciones cuando entra en contradicción, o renuncia a la relación consigo mismo o se desaprueba y asume la responsabilidad de su contradicción. En el primer caso lo único que tendría que hacer es olvidar, eludir –mediante la ocupación o la compañía de los otros- la autoevaluación. En el segundo caso, aceptar. Como advierte Neiman “Arendt sostiene el punto de vista kantiano de que la responsabilidad moral exige el conocimiento de la contingencia radical de una decisión moral”.²³⁹

Puesto que la conducta moral consiste en no contradecirse a sí mismo, no cabría mencionar las consecuencias del mal realizado con respecto a los otros. La consecuencia que interesa es la pérdida de la armonía; asumir la responsabilidad, en este caso, se limitaría a reconocer que se ha actuado en contra de la propia opinión aunque era posible no hacerlo. Por supuesto, nadie siente remordimiento por tropezar en la calle y caer, esto no es una decisión. Por el contrario, cuando al yo (*self*) se le manifiesta la conciencia moral y le dice lo que *no puede* hacer éste *decide*, mediante su facultad de la Voluntad, si lo hace o no. Aceptar es decir “decidí actuar en contra de mí mismo y soy responsable de ello”.

²³⁷ Arendt, *La vida*, 211-212. Referencia original del fragmento de Shakespeare: Shakespeare, W., *Ricardo III*, Barcelona, Planeta, 1988, acto V, escena III, pág. 103 (*N. de t.*)

²³⁸ Arendt, *Responsabilidad*, 107.

²³⁹ Susan Neiman, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, (México D.F., Fondo de Cultura Económica: 2002), 333.

En suma, la conducta moral estaría condicionada por la autoconciencia como situación original. Esto es, comprenderse siempre como dos que pueden estar en armonía o contradicción. Esta expresión de la autoconciencia se manifiesta mediante la figura del testigo que está presente, tanto en el mundo de las apariencias como en el pensamiento. Ser siempre auto-conscientes significa ser espectadores de nosotros mismos y reflexionar sobre nuestros actos recordándonoslos. Cito este fragmento por última vez:

La moral tiene que ver con el individuo en su singularidad. El criterio de lo que está bien y lo que está mal, la respuesta a la pregunta “¿Qué debo hacer?”, no depende en última instancia de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean, ni de un mandamiento de origen divino o humano, sino de lo que *yo decido en relación conmigo mismo*. En otras palabras, *no puedo hacer* determinadas cosas porque, una vez que las haga, *ya no podré vivir conmigo mismo*. Ese vivir conmigo mismo es algo más que conciencia, más que *la conciencia de mí mismo que me acompaña en todo lo que hago* y en cualquier estado que me halle. Estar conmigo mismo y juzgar por mí mismo es algo que se articula y se actualiza en los procesos de pensamiento, y cada proceso es una actividad en la que hablo conmigo mismo acerca de todo aquello que me afecta.²⁴⁰

Lo que yo decido en relación conmigo mismo son las opiniones que me formo en el proceso de juzgar luego de haber pensado. Este diálogo permite que me conozca a mí misma y, de ahí, conozca mis propios límites. Es la autoconciencia, aunque Arendt le reste importancia, la que podría conducir a esta conducta. Acompañarme a mí mismo en todo lo que hago es convertirme en mi propio testigo. El testigo es la figura que garantiza la experiencia del dos-en-uno como situación original porque está siempre presente. Está cuando pienso, recordándome lo que hice; está cuando actúo, siendo mi propio espectador. La conciencia de su presencia es condición para la conducta moral. Impide la ilusión de hacer cosas “cuando nadie me está viendo” porque siempre hay alguien viéndome. Ese alguien soy yo misma y sé que voy a recordarlo.

La experiencia del dos-en-uno como situación original es estar siempre consciente de la dualidad que se inserta en mi Unicidad. Es reconocer que puedo contradecirme porque tengo unas opiniones que podrían no corresponder con mis actos, es anticipar el recuerdo de lo que hago y la auto desaprobación como manifestación del otro yo que juzga en mí

²⁴⁰ Arendt, *Responsabilidad*, 113. *Cursivas mías*.

mismo sobre mí mismo. Por ello, la presencia del testigo es condición para la conducta moral.

CONCLUSIONES

Sobre la tesis:

Lo que permanece, del pensar, en el mundo de las apariencias es la autoconciencia. Esta propiedad del diálogo del dos en uno se manifiesta a partir de la figura del testigo, que es condición para la conducta moral.

En primer lugar, la conducta moral está condicionada por el uso de las facultades de pensamiento, juicio y memoria. La figura del testigo se vincula con las tres. Es un espectador que atiende a las acciones del yo (*self*) y las archiva en la memoria para luego posibilitar el pensamiento dando su testimonio como material de reflexión y de juicio.

En segundo lugar, está presente en los dos ámbitos de constitución de la conducta moral. En el mundo de las apariencias es un espectador que incide en la elección de la Voluntad, en tanto que el yo (*self*) anticipa su testimonio y por tanto, la posible autocontradicción. En el pensamiento narra los actos del yo y permite que se reflexione sobre los mismos, otorgándoles significado; en este sentido permite una suerte de asunción de la responsabilidad “yo soy alguien que hizo X”.

En tercer lugar, dado que está siempre presente, previene la realización del mal de manera irreflexiva. Conlleva a una situación en la que, estando siempre atento a los propios límites, aquel que está acostumbrado a pensar reconozca el significado moral de los actos antes de realizarlos y de ahí surja su posibilidad de abstenerse. Por ello, aunque la posibilidad de hacer el mal sigue estando presente, aquel que se acompaña a sí mismo cuenta con las herramientas para no hacerlo sin siquiera darse cuenta.

En cuarto y último lugar, la presencia del testigo, la constante autoconciencia es la asunción de la dualidad como situación original. En esto estriba toda la investigación: vivir con uno mismo. Quien está acostumbrado a reflexionar sobre lo que hace y permanece atento a sus acciones, evitará no transgredir sus propios límites para luego no desaprobarse a sí mismo. Pondrá todas sus facultades en función de un mismo propósito: mantener la

armonía consigo mismo. En la medida en que la autoconciencia es condición para ello, la presencia del testigo es condición para la conducta moral.

Sobre la investigación en general:

- La conducta moral a partir de la filosofía de Hannah Arendt no propone una moral relativista sino intersubjetiva. Si bien la moral tiene que ver con el individuo en su singularidad, con lo que este considera que está bien o mal, estas consideraciones precisan de una mentalidad amplia. El “me parece” debe ser sopesado con los posibles juicios de los otros. Se piensa por uno mismo pero se tienen en cuenta a los demás, no para adherirse al juicio los otros, sino para reducir la parcialidad del propio juicio situándose desde otras perspectivas. Es decir, la coherencia del yo consigo mismo, de la moral arendtiana, no excluye al sentido común sino que lo exige.
- La conducta moral, desde la perspectiva arendtiana, sugiere una reivindicación de la responsabilidad. Parte de la contingencia de la acción, en tanto que pudo ser de otro modo, resulta ser una elección del actor. Además, en tanto que está basada en facultades humanas, cualquiera estaría capacitado para ella. La coherencia, entonces, se vuelve un asunto de responsabilidad con uno mismo.
- La auto-conciencia es el existir moralmente. Implica estar atento a las propias acciones y ocuparse de buscar su significado.
- Hay una ausencia de bibliografía sobre la figura del testigo. Puesto que el testigo es una faceta de la conciencia moral, es posible que las investigaciones refieran a la última sin distinguir las particularidades. No obstante, esta distinción es importante para un análisis de la conducta moral dada su relación con la memoria.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria:

Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002.

Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003.

Arendt, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo, 2011.

Secundaria:

Beiner, Ronald. “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. En *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, ed. Por Ronald Beiner. 157-270. Barcelona: Paidós, 2012.

Bernstein, Richard J. “¿Cambió Hannah Arendt de opinion? Del mal radical a la banalidad del mal”, en *Hannah Arendt: el orgullo del pensar*, comp. Fina Birulés. 235-257 Barcelona: Gedisa, 2000.

Bernstein, Richard J. (2008). “Are Arendt’s reflections on evil still relevant?” *The review of politics*, 70 No.01 (2008): 64-76.

Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder, 2007.

Botero, Adolfo y Leal, Yuliana. “El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitario desde la perspectiva de Hannah Arendt”, *Universitas Philosophica* 60 (2013): 99-126.

Brunet, Graciela. “Una ética de la reflexión en Hannah Arendt”, *Invenio*, Vol.5 No.9, (2002): 23-48

Bueno Gómez, Noelia. “Los componentes subjetivos de la ética de Hannah Arendt”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, No. 742, (2010): 277-286

Camps, Victoria. “La moral como integridad”. *El siglo de Hannah Arendt*, editado por Manuel Cruz, 63-86. Barcelona, España: Paidós, 2006.

Comesaña Santalices, Gloria M. “Investigar en tiempos de crisis: pensar, juzgar, actuar”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 23 (2006): 113-128.

Cruz, Manuel. “Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Hannah Arendt)”, en *El siglo de Hannah Arendt*, comp. Manuel Cruz .87-105. Barcelona: Paidós, 2006.

Estrada Saavedra, Marco. “La normalidad como excepción: La banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* Vol. 49, No. 201 (2007): 31-53.

Forero, Fernando. “El Sócrates de Hannah Arendt: sobre la actividad del pensamiento”. *Saga*, No. 28 (2015): 48-55.

Fuentes, Juan José. “El problema de la Voluntad en H. Arendt: ¿Un debate kantiano?”, *Daimon*, No. 41, (2007): 77-90.

Gloria Comesaña Santalices y Marinela Cure de Montiel, “El pensamiento como actividad según Hannah Arendt”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 35 (2006): 11-30.

González, Juliana. “El pensar socrático y las distinciones morales”, *Saga* 22 (2010): 93-101.

Terenzi, Paolo. ed., Hannah Arendt, *Il pensiero secondo*. Milano: BUR, 2016.

Lara, María Pía. *Narrating Evil*. New York: Columbia University Press, 2007.

Lenis Castaño, John Fredy. “Hannah Arendt: conciencia moral y banalidad de la condición humana”, *Co-herencia*, 6, No. 11 (2009): 29-38.

Neiman, Susan. *El mal en el pensamiento moderno*. Una historia no convencional de la filosofía. México D.F., Fondo de Cultura Económica: 2002.

Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1993.