

CONCIENCIA MORAL Y COHERENCIA ENTRE EL DOS-EN-UNO. UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA A LA CONCEPCIÓN ARENDTIANA DE CONDUCTA MORAL¹

Conscience and coherence between the two-in-one. A phenomenological approach to Arendt's conception of moral conduct

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN | JUAN FERNANDO GARCÍA CASTRO
Universidad Pontificia Bolivariana | Colombia

FRANCISCO MARTÍN DÍEZ FISCHER
Universidad Católica Argentina | Argentina

Fecha de envío: 16/01/2024 | Fecha de aceptación: 14/06/2024 | DOI: 10.24310/crf.17.2.2025.18473

Resumen

En este trabajo proponemos una aproximación al fenómeno de la conducta moral a partir de la filosofía de Hannah Arendt. Este fenómeno será analizado a partir de las manifestaciones de la conciencia moral, mostrando que la búsqueda de la coherencia del yo consigo mismo no solo implica la

1. Este artículo se deriva de la investigación en curso de la tesis doctoral titulada *El testigo de sí y el testigo de los otros. Hacia una teoría heterorreferencial de la conducta moral desde la reinterpretación de la concepción arendtiana* y adscrita al proyecto de investigación «Problematizaciones hermenéuticas de las subjetividades políticas en el contexto del semiocapitalismo: narrativas, prácticas y dispositivos en disputa» (737C-07/22-42) de la Universidad Pontificia Bolivariana.

participación de las facultades del pensamiento y el juicio, sino también de la memoria, la imaginación productiva y reproductiva, y la voluntad. Siguiendo la distinción de los «momentos» de la conciencia moral arendtiana mencionados por Jerome Kohn en las notas a *Responsabilidad y juicio*, analizamos cómo las facultades señaladas participan en la manifestación de la conciencia como 1. Testigo, 2. Aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo, 3. Mi facultad de juzgar, y 4. Una voz interior, con el propósito de comprender su participación en la conducta moral.

Palabras clave

Conciencia moral; conducta moral; pensamiento; juicio; memoria; voluntad; Hannah Arendt.

Abstract

In this article we propose an approach to the phenomenon of moral behavior based on the philosophy of Hannah Arendt. This phenomenon will be analyzed from the conscience's manifestations, showing that searching for coherence of the self with itself would not only imply the participation of the faculties of thinking and judgment but also of memory, productive and reproductive imagination, and the will. Following the distinction of the «moments» of Arendtian conscience mentioned by Jerome Kohn in the notes to *Responsibility and Judgment*, we analyze how the indicated faculties participate in the manifestation of conscience as 1. Witness, 2. That which judges in myself about myself, 3. My faculty of judgment and 4. An inner voice, this for the purpose of understanding its participation in moral conduct.

Keywords

Conscience; moral behavior; thinking judgment; memory; will; Hannah Arendt.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo abordamos el tema de la conducta moral desde la perspectiva de la filosofía arendtiana. Esta conducta se entiende como la pretensión de la coherencia del yo consigo mismo, basada en la concepción antropológica del dos-en-uno. Las interpretaciones sobre la filosofía moral de Hannah Arendt suelen centrarse en dos facultades fundamentales: el pensamiento y el juicio². En este estudio proponemos que una aproximación al fenómeno de la conducta moral, a partir de las manifestaciones de la conciencia moral, mostraría que la búsqueda de la coherencia del yo consigo mismo no solo implica la participación de las facultades del pensamiento y el juicio, sino también de la memoria, la imaginación productiva y reproductiva, y la voluntad.

El desarrollo de esta propuesta está dividido en cinco momentos. En el punto 1. Concepción arendtiana de conciencia moral, explicaremos la concepción arendtiana del dos-en- uno y mostraremos que, siguiendo a Arendt, la conciencia moral podría entenderse como subproducto del pensar. Tras desarrollar los presupuestos conceptuales del dos-en-uno y la conciencia moral, presentamos sus cuatro facetas siguiendo la distinción mencionada por Kohn. En los puntos 2 al 5, realizamos un análisis fenomenológico de las facetas de la conciencia moral para mostrar las facultades que participarían la búsqueda de la coherencia del dos-en-uno. Así, en el punto 2 abordamos la conciencia moral como «testigo», mostrando que requeriría de la participación del pensamiento, el cual daría lugar a la autoconciencia, y de la facultad de la memoria. En el punto 3, nos ocupamos de la conciencia como «aquel que juzga en mí mismo sobre mí mismo» para mostrar que en ella participa el juicio (reflexionante),

2. Algunas de las interpretaciones que centran su atención en las facultades del pensamiento y el juicio son: (a) Adolfo Jerónimo B., & Yuliana L. «El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt. » *Universitas Philosophica* 30, no. 60 (2013):99-126. (b) Richard J. Bernstein. «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal». *El orgullo del pensar* Editado por Fina Birulés. 231-252 (Barcelona: Gedisa, 2018).(c) Andrés González Santos. *Hannah Arendt, el pensamiento y el mal*. Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá Facultad de Ciencias Humanas Departamento de Filosofía. 2011. (d) Victoria Camps. «La moral como integridad» en *El siglo de Hannah Arendt*. Editado por Manuel Cruz 63-85. (Barcelona: Paidós, 2006).

la imaginación (representativa) y la memoria. En el punto 4 tratamos la conciencia como «facultad de juzgar», mostrando que en ésta participaría la facultad de juicio (proyectivo-reflexionante), pero también la imaginación (productiva). En el punto 5 abordamos la faceta de la conciencia como «voz interior», y mostramos que las facultades que participarían son la voluntad y la imaginación (reproductiva). Por último, en el punto 6 retomamos las ideas desarrolladas en los momentos anteriores.

I. CONCEPCIÓN ARENDTIANA DE CONCIENCIA MORAL

En el presente apartado presentaremos los presupuestos conceptuales de nuestra investigación. En primer lugar, expondremos la concepción antropológica del dos-en-uno y proponemos que esta sería el presupuesto fundamental de la concepción arendtiana de conducta moral. En segundo lugar, mostraremos que acorde con Arendt, la conciencia moral estaría condicionada por la actividad de pensar, de la cualemergería como su subproducto.

I. I. EL DOS-EN-UNO

Arendt entiende la conducta moral como la búsqueda de coherencia entre las acciones y los juicios de una persona, lo que implica evitar realizar aquello que se juzga como malo y hacer lo que se considera correcto.

La conducta moral, a partir de lo que hemos visto hasta ahora, parece depender 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 segundo³ (Arendt, 2007: 89).

3. Aunque en este fragmento Arendt incluye el hacer el bien como parte de la conducta moral, la anterior cita resalta que lo prioritario para mantener la coherencia es evitar el mal. En *Responsabilidad y juicio*, Arendt reflexiona sobre hacer el bien, y propone que esto supondría un olvido del yo; es decir, la condición contraria a la que se requiere para la conducta moral «El criterio último para hacer positivamente el bien, por otro lado, lo encontramos en el desapego de uno mismo, en la pérdida del interés por el propio yo (...) si deseo hacer el bien, no debo pensar en lo que estoy haciendo» (Arendt, 2007: 133).

Proponemos que la noción del dos-en-uno es el fundamento de la concepción arendtiana de la conducta moral, ya que se refiere a la posibilidad de coherencia o contradicción dentro de la dualidad constitutiva de nuestra unicidad. En *La vida del espíritu*, Arendt dedica un apartado titulado «Dos-en-uno» a mostrar la interconexión entre la incapacidad o el rechazo a pensar y el mal, retomando en su argumentación dos afirmaciones socráticas que, más adelante, denomina como subproductos del pensar (Arendt, 2002: 202-203).

La primera de estas es «Cometer la injusticia es peor que recibirla». La segunda, que según Arendt sería *requisito* para la primera, es:

Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentoné 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*⁴ (citado en Arendt, 2002: 203).

Arendt se detiene en esta segunda afirmación para explicar que en esta unicidad referida por Sócrates se inserta una diferencia que permite la armonía o la contradicción. La experiencia del pensamiento, en la que el yo mantiene un diálogo interior y silencioso consigo mismo⁵, está precedida por la conciencia de sí, lo cual permite reconocerse como dos-en-uno y,

4. Referencia original: Platón, *Gorgias*, 474b, 483a, b. Cursivas de Arendt.

5. En el *Teeteto* se halla la siguiente referencia al pensamiento: «TEET. - ¿A Qué llamas tú pensar?

SÓC. - Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración (...) A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar , no hace otra cosa que dialogar y plantear se ella misma las

preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. Ahora bien, cuando se decide, su resolución es manifiesta y, aunque esta se produzca con más o menos rapidez , mantiene ya sus afirmaciones y no vacila, de ahí que la consideremos su opinión . En conclusión, al acto de opinar yo lo llamo hablar , y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo» .(Platón, 1998: 189e-190a). En *Sofista* se retoma la caracterización del pensar, aquí llamado razonamiento, a partir de los adjetivos de «interior» y «silencioso»: «diálogo interior y silencioso del alma consigo misma» (Platón, 1998: 263e.) A partir de estas referencias que sirven de apoyo a Arendt para exponer su concepción del pensar, podemos reafirmar que esta facultad se caracterizaría por ser un diálogo silencioso que el yo mantiene consigo mismo. Además, que la resolución de este diálogo sería una opinión con la cual, aquel que piensa, procuraría mantenerse coherente.

por tanto, identificar la posibilidad de la autocontradicción⁶. Entonces, ¿quiénes son los dos que constituyen nuestra unicidad? Acorde con Arendt:

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 (2002: 214).

Nuestra unicidad estaría constituida por un yo pensante y un yo (*self*) que habla y actúa cuando se encuentra en el mundo de las apariencias, siendo «solo uno». Esta diferencia, inserta en nuestra unicidad, hace posible la autocontradicción, pero solo conocemos dicha diferencia mediante la actividad del pensamiento. De acuerdo con Arendt, «El pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria pero no aislada; la solitud [*solitudine*] es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo» (2002: 207).

De ahí que la segunda afirmación sea un requisito de la primera: Sócrates, como caso ejemplar de quien piensa, conoce la diferencia inserta en su unicidad porque la actualiza durante el diálogo consigo mismo y, por tanto, sabe que puede autocontradecirse. Como señala 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» (2002: 208). De ahí que aquel que quiera mantener la armonía consigo mismo prefiera no realizar el mal, esto es, sufrir la injusticia en lugar de cometerla.

6. «Sócrates habla de ser uno *y, por ello*, de ser incapaz de correr el riesgo de no estar en armonía consigo mismo. Pero 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. Ciertamente, cuando aparezco y soy vista por los demás, yo soy una; de otro modo, no se me reconocería. Y mientras estoy junto a los otros, apenas consciente de mí misma, soy tal y como aparezco a los demás. Llamamos *conciencia de sí* [*consciousness*] (literalmente, como hemos visto, «conocer consigo mismo») al hecho curioso de que, en cierto sentido, también soy para mí misma, a pesar de que difícilmente me aparezco a mí, lo cual indica que el «no soy más que uno» socrático es más problemático de lo que parece; no solo soy para los otros sino también para mí misma *y*, en este último caso, claramente no soy solo una. En mi Unicidad se inserta una diferencia» (Arendt, 2002: 205-206).

I. II. CONCIENCIA MORAL COMO SUBPRODUCTO DEL PENSAR

¿Cuáles serían las condiciones de emergencia de la conciencia moral? En su análisis de la configuración de la conciencia moral arendtiana, Camps retoma el ejemplo de Sócrates y vuelve sobre las dos máximas expuestas en el apartado anterior. Al referirse a la afirmación de que es mejor sufrir el mal que cometerlo, Camps indica que «estamos ante una verdad moral autoevidente» y se pregunta: «¿Cómo se forma, pues, y se fundamenta tal convicción, y otras parecidas a ella, que constituyen el núcleo de la conciencia moral?» (2006: 68-69). Para responder, retoma el desarrollo arendtiano de la facultad de pensamiento y de juicio.

Camps propone tres pasos constitutivos de la conciencia moral: el primero, la retirada del mundo de las apariencias; el segundo, el dos-en-uno; y el tercero, el juicio. El segundo momento lo entiende como una actividad de autoevaluación⁷.

Camps parece centrar su atención en la autoevaluación desde la perspectiva del juicio, al aludir a la elusión de Eichmann de preguntarse si lo que hacía era correcto o no, y no desde la perspectiva del recuerdo que condiciona la autoevaluación. La autora no dedica un análisis al rol de la memoria en el ámbito del pensamiento. Por lo tanto, en el desarrollo de la conciencia como «testigo» nos detendremos en su participación⁸.

7. «Se trata de evitar lo que le ocurrió al criminal que fue Eichmann: dejó de pensar y de interrogarse a sí mismo sobre lo que iba a hacer, eludió la escisión de su yo, que le hubiera forzado a preguntarse si estaba haciendo lo correcto. Hombres como él ni siquiera serán capaces de recordar después lo que hicieron y, por tanto, de arrepentirse por ello» (Camps, 2006: 71).

8. Si bien, como vimos, el pensamiento es la facultad de la que mayormente dependería nuestra posibilidad de prevenir el mal en tanto revela la posibilidad de auto-contradicción, no habría temor a contradecirnos si no pudiésemos recordar lo que hacemos. De ahí que Arendt afirme que «(...) la facultad de la memoria es lo que impide obrar mal» (2007: 134), y antes de esto indique «Según Sócrates, está mal todo aquello que yo no puedo soportar haber hecho, y el que obra mal sería alguien inadecuado para tener trato con él, especialmente para el trato mental de uno consigo mismo» (2007: 133). La eficacia, por decirlo de algún modo, del principio de no-contradicción está doblemente condicionada. No basta con la revelación de la dualidad que nos constituye; el hábito de recordar lo que hacemos es lo que podría impedir que hagamos el mal. Esta idea será desarrollada en los próximos acápitres que reivindican la importancia de la memoria, particularmente en el numeral 2 y 3 que corresponden a las facetas de la conciencia como «testigo» y como «aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo».

Un análisis de la conciencia moral a partir de sus distintas facetas mostrará que, contrariamente a lo que indica Camps, dicha conciencia no solo requiere del pensamiento y del juicio, sino que también necesita la participación de otras facultades. Esto dependerá de si la conciencia se manifiesta en el mundo de las apariencias o en el espacio del pensamiento. Jerome Kohn, en la nota número 14 y referente al capítulo «Algunas cuestiones sobre filosofía moral» de *Responsabilidad y juicio*, afirma 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, 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 (Arendt, 2007. 257).

Siguiendo esta distinción mencionada por Kohn⁹, proponemos una aproximación fenomenológica de la conducta moral con el propósito de mostrar las distintas manifestaciones de la conciencia moral y el modo en el que participan las facultades de la memoria, el pensamiento, el juicio, la imaginación y la voluntad en la búsqueda de la coherencia del yo consigo mismo. En lo sucesivo, nos referiremos a estos «momentos» con el término

9. En el acápite de *Responsabilidad y juicio* titulado «Una nota sobre el editor», Jerome Kohn da cuenta de la dificultad presentada en la edición del capítulo «Algunas cuestiones de filosofía moral», señalando que «En 1965 y 1966, Arendt dio dos cursos, el primero en la New School for Social Research, bajo el mencionado título, y el segundo en la Universidad de Chicago, con el título <<*Basic Moral Propositions*>>. El curso de la New School constó de cuatro largas lecturas y el de Chicago, de diecisiete sesiones en las que utilizaron en su mayor parte el material de las mismas lecciones. Las lecciones editadas constituyen el cuerpo del texto que aquí presentamos, mientras que las variantes más importantes de su pensamiento que aparecen en <<*Basic Moral Propositions*>> se han incorporado como notas al final del texto» (Arendt, *Responsabilidad*, 12). Agrega que estas pruebas fueron proporcionadas por Elizabeth M. Meade, a quien agradece por su ayuda. Por tanto, la distinción entre los distintos modos recurrentes de la conciencia moral, que en lo sucesivo retomamos para el desarrollo de la investigación, no se encontrarían de forma explícita en el capítulo «Algunas cuestiones de filosofía moral» sino que corresponderían con las variantes encontradas en el curso de Chicago. En este sentido, puesto que no contamos con un texto que presente un desarrollo de cada uno de los momentos de la conciencia moral, nuestro trabajo consistirá en retomar esta afirmación de Kohn e interpretar las distintas manifestaciones de la conciencia moral en la fenomenología de la concepción arendtiana de conducta moral que aquí proponemos.

«facetas» porque consideramos que da cuenta del aspecto fenoménico de la conciencia en el sentido de cómo «da la cara» según su función en la búsqueda de la conducta moral.

II. LA CONCIENCIA MORAL COMO TESTIGO

A continuación, abordamos la idea de Kohn según la cual la conciencia moral es testigo. En el desarrollo de esta faceta mostraremos que, en su función de mantener la conducta moral, requeriría de la participación de tres facultades: la memoria, el pensamiento y la imaginación.

En primer lugar, la conciencia moral como testigo implica la participación de la memoria. Al respecto, Arendt expresa: «Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando *sólo sí* y cuando vuelve a casa» (2002: 213)¹⁰. Esta afirmación podría situarse tanto en la faceta de la conciencia moral como testigo, como en la faceta de «aquel que juzga en mí mismo sobre mí mismo», puesto que la primera sería una condición para la segunda. La autoevaluación, correspondiente a la segunda faceta mencionada, estaría condicionada por la presencia de un testigo capaz de recordar los actos que, posteriormente, serían juzgados.

Según nuestra interpretación, el testigo podría identificarse como la faceta fundamental de la conciencia, sin la cual no sería posible la conducta moral. El testimonio, entendido como relato del recuerdo, sería la condición para la autoevaluación. Puesto que testimoniar implica, como mínimo, haber estado presente, el testimonio acerca de los propios actos estaría condicionado por la presencia de un testigo, esto es, por la autoconciencia. El testigo, al atender a lo que el yo (*self*) hace y dice en el mundo de las apariencias, será capaz de recordarlo durante la actividad del pensamiento y, deliberadamente, propiciar la autoevaluación. Además, siguiendo el mismo fragmento en el que Arendt hace referencia al testigo, la anticipación del testimonio sería aquello que evitaría la realización del mal.

En relación al problema del mal, Arendt parece destacar el carácter deliberativo de la actividad de recordar. En *La vida del espíritu*, la autora advierte que tanto la facultad del pensamiento como la elusión del mismo son posibilidades presentes para todos. De ahí que la autoevaluación, que se llevaría a cabo durante el pensamiento mediante el recuerdo proporcionado

10. Cursivas de Arendt.

por el testigo, podría ser evitada al eludir el diálogo del dos-en-uno. En este caso, «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» (Arendt, 2002: 213).

El carácter deliberativo del recuerdo se explica desde la conexión señalada por Arendt entre pensar y recordar: «Nadie 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» (Arendt, 2007: 110).

De ahí que, en segundo lugar, la faceta de la conciencia moral como testigo requiera de la participación de la actividad de pensar¹¹. La memoria se encontraría interconectada con el pensamiento en un doble sentido. Por una parte, se precisaría del espacio del pensamiento para propiciar la autoevaluación a través del testimonio de los propios actos. Por otra parte, cabría interpretar que la actividad de pensar sobre algo podría fijar, de algún modo, este objeto de pensamiento en nuestra memoria. La conexión entre ambas facultades parecería ser de carácter causal: eludir el pensamiento llevaría a eludir el recuerdo.

Nuestra interpretación es que también el acto de recordar, así como la actividad de pensar, se inicia o se elude deliberadamente. En «Algunas cuestiones de filosofía moral», Arendt señala que «Obrar mal significa malograr esta capacidad (de pensar); la manera más segura para el criminal de nunca ser descubierto y evitar el castigo *es olvidar lo que ha hecho y no volver a pensar en ello nunca más*» (Arendt, 2007, 110)¹². En otras palabras, podríamos evitar pensar partiendo de la decisión de no recordar lo que hemos realizado. Bastaría con no (querer) recordar para no tener que autodesaprobarlos tras el relato del testigo. La siguiente explicación de Bueno sobre la relación entre el pensar y el recordar concuerda con nuestra

11. La concepción arendtiana de la facultad de pensar podría verse desde dos perspectivas que no se contradicen entre ellas. Por un lado, entiende al pensamiento como «la labor de Penélope», una actividad de carácter autodestructivo mediante la cual cuestionamos los prejuicios (Arendt, 2002: 110). Por otro lado, es una actividad autorreflexiva que permite la autoevaluación. En este trabajo centraremos la atención en el carácter autorreflexivo del pensamiento puesto que nos interesa señalar su relación con la autoconciencia. La interpretación sobre las dos perspectivas de esta facultad puede leerse en (Sanabria, 2022)

12. Cursivas nuestras.

interpretación del carácter deliberativo de la memoria en tanto presenta el olvido como la elección que conllevaría a la elusión del pensamiento:

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 (Bueno, 2010: 283).

Desde la relación entre el pensamiento y el recuerdo, podemos reconocer los dos espacios de manifestación de la figura del testigo: el espacio del pensamiento y el mundo de las apariencias. Quien procura mantener una conducta moral sabe que está en presencia de su sí mismo (testigo); en otras palabras, atiende a sus propios actos, pues está acostumbrado a recordar y narrarlos para sí mismo. De ahí que esta faceta del testigo se manifieste tanto en el espacio del pensamiento como en el mundo de las apariencias: en uno, siendo testigo, y en el otro, testimoniando.

Por un lado, en el mundo de las apariencias, el testigo estaría presente como autoconciencia. Aunque Arendt parece proponer que la escisión de nuestro yo solo se manifiesta durante el pensamiento y señala que «lo que un hombre teme de esta conciencia es la *anticipación*¹³ de la presencia de un testigo que le está esperando solo si y cuando vuelve a casa» (Arendt, 2002: 213), el relato testimonial solo es posible en tanto el testigo esté presente.

Pese a que Arendt afirma que en el mundo de las apariencias somos solo uno, la figura del testigo muestra cómo esta dualidad siempre está presente, al menos en quien mantiene una relación consigo mismo. Bueno explica que «[...] cuando el individuo particular se presenta ante los otros (cuando aparece en la esfera pública), entonces ante los demás aparece como uno; es decir, el dos-en-uno es solo para uno mismo, no para los demás» (2010: 283). Compartimos esta interpretación que pone el énfasis en el aparecer para los otros. Que en el mundo de las apariencias quien conoce la escisión de su yo aparezca como uno, no contradice el hecho de que, incluso ahí, mantenga la conciencia de su dualidad.

Es decir, en el mundo de las apariencias también seríamos dos-en-uno al actuar, como un yo (*self*) siendo autoconscientes y siendo testigos de

13. Cursivas nuestras para el término «anticipación».

nosotros mismos. Por otro lado, en el espacio del pensamiento, donde reflexionaríamos sobre nuestros propios actos, la faceta del testigo se manifestaría proporcionando el objeto del pensamiento: el testimonio sobre lo presenciado en el mundo de las apariencias. Este testimonio sería anticipado por el yo (*self*) y su condición sería la figura del testigo, que, por definición, tendría que estar presente para poder dar cuenta de sus propios actos.

Lo que se anticipa y que podría prevenir la realización del mal no es solo la presencia del testigo, como indica Arendt, sino el testimonio que podría ser narrado *solo si* deliberadamente el yo se retira del mundo de las apariencias hacia el espacio del pensamiento.

La memoria, por tanto, es una facultad que merece más importancia de la que Camps le otorga en su recorrido sobre los momentos constitutivos de la conciencia moral. Una aproximación a la misma permite resaltar no solo su relación con el pensamiento, sino también con la imaginación. Mostraremos, entonces, que en tercer y último lugar, la faceta de la conciencia moral como testigo requiere de la participación de la imaginación reproductiva. Si el pensamiento implica un recuerdo, este requeriría de la imaginación para poder operar con objetos que no están presentes, sino con su representación. Siguiendo a Arendt, «[...] el pensamiento siempre implica recuerdo; todo pensamiento es, en sentido estricto, un repensamiento» (2002: 100). En tanto el pensamiento opera con objetos ausentes, la actualización de la diferencia del dos-en-uno implica volver sobre nuestros actos para evaluar si aquello que hemos hecho conduciría a la autocontradicción. Y este acto de recordar, que se da deliberadamente, a su vez está condicionado por la facultad de la imaginación:

Mnemosyne, la Memoria, es la madre de las Musas, y el recuerdo, la experiencia del pensamiento más frecuente y fundamental, se ocupa de las cosas que están ausentes, que han desaparecido de los sentidos. Pero lo ausente- una persona, un hecho, un monumento- que se evoca y se hace presente al espíritu no puede aparecer del mismo modo que ante los sentidos, como si el recuerdo fuera una forma de brujería. Para que sólo aparezca al espíritu debe ser previamente desensorializado, y la capacidad de transformar objetos sensoriales en imágenes se llama «imaginación». Sin tal facultad, que hace presente lo que está ausente bajo una forma desensorializada, no serían posibles los procesos y las cadenas de pensamiento (Arendt, 2002: 107).

En la concepción arendtiana de imaginación podemos encontrar la influencia agustiniana, desde la noción de desensorialización, y la kantiana, desde el carácter representativo de la imaginación. A continuación, retomaremos las referencias que Arendt hace a estos dos filósofos respecto de la imaginación con el propósito de comprender cómo participaría esta facultad desde la manifestación de la conciencia como testigo. En primer lugar, Arendt retoma de San Agustín esta noción de «desensorialización» como condición para el pensamiento en tanto permite la transformación del objeto sensible en objeto de pensamiento, diferenciándose este último del objeto archivado en la memoria:

La mejor descripción que conozco de este proceso preparatorio la ofrece Agustín de Hipona [...] 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 sólo cuando el espíritu recuerda de manera activa y deliberada, cuando recopila y elige del archivo de la memoria aquello que le desperta el interés necesario para propiciar la concentración (Arendt, 2002: 40).

Además de presentar a la imaginación como condición para el pensamiento, resalta la primacía de la imaginación reproductiva sobre la productiva:

La capacidad para crear entidades ficticias [...] se basa por completo en la denominada «imaginación reproductiva»; en la imaginación «productiva» se reorganizan elementos del mundo visible y esto es posible porque tales elementos, manipulados ahora con tanta libertad, han pasado ya por la desensorialización del pensamiento (Arendt, 2002: 108)¹⁴.

Arendt insiste en este orden jerárquico al afirmar que, antes de ocuparse de cuestiones como qué es la justicia o la felicidad, es preciso haber visto gente feliz e infeliz, o actos justos e injustos (2002: 109). La priorización de la imaginación reproductiva sobre la productiva corresponde a la concepción kantiana de esta facultad que Arendt toma como base. De ahí que, en segundo lugar, la concepción arendtiana de la imaginación esté

14. Cursivas de Arendt.

formulada a partir de la propuesta kantiana. Según Arendt, «La imaginación es, según Kant, la facultad de hacer presente aquello que está ausente, la facultad de la re-presentación» (2003: 143). Arendt afirma que, para Kant, la imaginación es la que proporciona los esquemas al conocimiento y los ejemplos al juicio (2003: 146).

Con respecto a esto último, podríamos comprender por qué Arendt prioriza el carácter reproductivo y hace énfasis en la importancia de la experiencia. El juicio, así como la reflexión sobre lo ausente que no es recordado—es decir, sobre lo producido por la imaginación, como podría ser la evaluación de una acción que aún no hemos realizado—, partiría de lo que se ha percibido, de los ejemplos particulares que podrían ser modelos de justicia o felicidad¹⁵.

La función de la imaginación en la manifestación de la conciencia como testigo sería, entonces, la representación del recuerdo tras su desensorialización. La conciencia como testigo permite evaluar la coherencia del dos-en-uno en tanto provee el recuerdo y lo convierte en objeto de pensamiento a través del relato, del testimonio, pues «Incluso la mera *narración* de lo ocurrido, al margen de que cuente o no la historia como sucedió, está *precedida* por la operación de la desensorialización» (Arendt, 2002: 109)¹⁶.

Estos relatos de recuerdos particulares, que solo son posibles en tanto el yo cuente con autoconciencia y se convierta en su propio testigo, se incorporan en la historia (*story*) que se cuenta sobre sí mismo. Manuel Cruz hace referencia a la relación entre el recordar, que en el marco teórico de esta investigación correspondería con el acto de dar testimonio sobre nuestros actos durante el pensamiento, y el mantenimiento del relato de sí. Afirma que a la pregunta «¿qué hacemos cuando recordamos?» se puede responder, desde el punto de vista de Proust, que «la memoria permite recuperar experiencias pasadas y, por esta vía, mantener la unidad del yo» (Cruz, 2006: 97). Agrega más adelante que «[...] nos contamos y nos re-contamos una y otra vez para no dejar de ser nunca, pero también para no dejar de ser de una determinada manera» (Cruz, 2006: 99)¹⁷.

15. En el abordaje de la conciencia como «facultad de juzgar» nos distanciaremos de esta idea y propondremos que convendría hablar de imaginación productiva en el caso de la reflexión sobre la acción anticipada, o proyecto.

16. Cursivas de Arendt.

17. Cursivas de Cruz.

Siguiendo la interpretación que hace Cruz de Proust, resulta plausible reivindicar la importancia del testimonio provisto por el testigo como medio, no solo para la autoevaluación, sino también como un elemento que podría potenciar la pretensión de la coherencia al procurar que nuestros testimonios correspondan con el relato que queremos mantener sobre nosotros mismos. Este relato sobre nosotros mismos no solo nos permitiría mantener una identidad, reconociendo quiénes somos, sino que también mantendría un diálogo con aquello que deseamos ser¹⁸.

Arendt menciona el dicho socrático «Sé como deseas aparecer» explicando que este «quiere decir: aparece siempre tal como deseas aparecer ante los otros, incluso si estás solo y no te muestras ante nadie más que ante ti mismo» (2002: 61). En tanto aparecemos en el mundo mediante palabra y acto, debemos procurar que aquello que hacemos y de lo cual somos nuestros propios testigos no se contradiga con cómo quisiéramos ser percibidos. Siguiendo a Arendt:

Cuando se toma una decisión como ésta, no se está reaccionando simplemente a las cualidades que pueden darse en uno; se está realizando un acto de elección deliberada entre las distintas posibilidades de conducta que ofrece el mundo. De este tipo de actos surge, finalmente, lo que llamamos «carácter» o «personalidad» [...] (2002: 61).

La conducta moral se mantendría desde la conformidad con los límites que definen nuestra personalidad o nuestro carácter. Evitamos transgredir estos límites porque nos sabemos en *presencia* de una conciencia moral capaz de *recordar* y de *representar el recuerdo* narrándolo, es decir, de un testigo.

III. LA CONCIENCIA MORAL COMO AQUELLO QUE JUZGA EN MÍ MISMO SOBRE MÍ MISMO

En el presente apartado mostraremos que la faceta de la conciencia moral que se manifiesta como «aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo», encargada de evaluar la coherencia, requeriría de la participación de tres facultades: el juicio retrospectivo-reflexionante, la imaginación reproductiva y la memoria.

18. Esta idea será complementada en el punto 5 donde la participación de la voluntad y su relación con la identidad.

En primer lugar, esta faceta exige el uso de la facultad de juzgar. El sentido en el que operaría esta facultad, como veremos más adelante, correspondería con la concepción kantiana de juicio estético. Para introducir el desarrollo sobre el juicio, retomaremos el análisis que propone Camps sobre la conciencia moral arendtiana. Camps distingue tres momentos constitutivos de ésta: la retirada del mundo de las apariencias, el dos-en-uno y el juicio. La relación de este último con el pensamiento estaría dada mediante la noción de comunicación: «[...] pensar es, al mismo tiempo, dialogar con uno mismo y contrastar lo pensado con la opinión colectiva» (Camps, 2006: 72).

El juicio es, acorde con la autora, la instancia en la que contrastamos lo pensado con la opinión de los demás a través de la mentalidad amplia. Desde esta interpretación, entiende el juicio como una facultad de carácter intersubjetivo, realizada desde la perspectiva del espectador (por su distanciamiento de la participación): «La mentalidad amplia asegura la intersubjetividad [...] intersubjetividad o sentido común, da lo mismo. En ambos casos se quiere expresar la necesidad de compartir el juicio, o de someterlo a contraste» (Camps, 2006: 74).

Según Beiner, Arendt propone dos teorías de juicio cuya diferencia se encuentra entre los aportes realizados en la década de 1960 y los escritos posteriores a 1970. En los textos anteriores a «El pensar y las reflexiones morales», publicado en 1971, el juicio es considerado por la autora desde la óptica de la *vita activa*, mientras que en los posteriores a esta fecha, esta facultad es vista desde la perspectiva de la vida del espíritu (Beiner, 2003: 161). Siguiendo esta distinción interpretativa, consideramos pertinente realizar la aproximación a la facultad de juzgar desde la óptica de la vida del espíritu, partiendo de la bibliografía posterior a 1970, ya que en su análisis de las facultades que componen la vida del espíritu es donde podría encontrarse una caracterización de su concepción de la conducta moral.

Como indica Beiner, el cambio refiere a un desplazamiento del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores hacia la figura del espectador y el juicio retrospectivo de los historiadores (2003: 161-162). Este cambio de enfoque no contradeciría la interpretación de Camps, que centra la actividad de juzgar en la mentalidad amplia kantiana. Si bien Beiner indica que hay un desplazamiento de la mentalidad amplia, antes expresada por Arendt como pensamiento extendido, hacia el juicio

retrospectivo, podría interpretarse que este último enfoque también exige la puesta en práctica del sentido común.

Siguiendo a Beiner, el cambio se refiere a comprender el juicio como una actividad independiente y realizada por la figura del espectador a diferencia del actor: «Se actúa con otros; se juzga por uno mismo (aunque se represente a los ausentes en la propia imaginación). Según Arendt, al juzgar se sopesan los juicios posibles de un imaginario Otro, no los verdaderos juicios de los interlocutores reales» (Beiner, 2003: 163).

De ahí que, en segundo lugar, la conciencia como «aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo» requiera de la participación de la imaginación en un doble sentido. Por un lado, el juicio del espectador se encontraría condicionado por la imaginación que operaría desde un ejercicio de mentalidad amplia. La mentalidad amplia, el momento en el que se contrasta el propio juicio con el de los otros, exige la representación de estos otros. Por otro lado, requeriría de la representación del mismo fenómeno, lo cual reivindica la interpretación de Beiner que refiere al desplazamiento hacia el juicio retrospectivo.

En este sentido, la reflexión que realiza el yo sobre sus propios actos corresponde con el juicio de los historiadores y los narradores de historias, y requeriría de la habilidad de la narración que implica la facultad de la imaginación.

La correspondencia entre la conciencia como «aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo» y el juicio retrospectivo radica en que ambos comparten un mismo tipo de objeto de reflexión: el relato. Esta reflexión tendría como objeto el testimonio de los propios actos; para juzgarnos a nosotros mismos, nos contamos una historia sobre lo que hemos realizado.

El primer paso para ello, siguiendo el hilo argumentativo, sería el recuerdo (la memoria); el segundo, la representación de los hechos (su desensorialización a través de la imaginación reproductiva); el tercer paso, la conversión de los mismos al relato. Birulés señala respecto a Arendt: «Sólo de modo retrospectivo, sólo 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» (Birulés, 2007: 180).

El carácter retrospectivo de la facultad de juzgar, que participa en la conciencia como «aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo», permite

advertir que, en tercer lugar, esta faceta de la conciencia requiere de la participación de la memoria, que, como ya hemos mencionado, interviene en el primer paso de la autoevaluación. En el fragmento anteriormente citado, Birulés hace referencia a la forma en que logramos comprender un acontecimiento histórico a través del relato. Sin embargo, aunque en este trabajo no nos ocupamos del juicio histórico, consideramos que, de igual modo, opera la actividad en la que evaluamos nuestros propios actos, puesto que las condiciones para ello son el recuerdo y la imaginación reproductiva, que permiten la narración.

En el siguiente fragmento, el análisis que presenta Birulés siguiendo a Arendt retoma la facultad de la imaginación presentada en el apartado anterior, pero aquí encontramos el énfasis puesto en la habilidad de la narración, lo que permite destacar la importancia del recuerdo. Si bien esta habilidad también estaría asociada con la conciencia como «testigo», debido a que esta figura es la encargada de proporcionar el objeto de reflexión, aquí se enfatiza en el *objeto mismo de la reflexión* situado en la memoria y que se transforma en relato:

La facultad de la imaginación es la que transforma el objeto visible en imagen invisible, y la que nos permite la *re-presentación* —hacer presente aquello que está ausente a los sentidos. Así, por ejemplo, la memoria o el recuerdo, la experiencia del pensamiento más común y más fundamental, se ocupa de las cosas que están ausentes que han desaparecido de los sentidos y de cuyo significado podemos dar razón al *re-presentarlas*, al narrarlas (Birulés, 2007, 203).

La autoevaluación de nuestros actos a través del relato, como vimos en el apartado anterior, es posible gracias a la presencia del testigo quien provee el testimonio como objeto de reflexión, para lo que se requeriría la participación de la memoria. Esta reflexión, en la que propiamente nos ocuparíamos de juzgarnos a nosotros mismos, tendría como objeto un relato testimonial desde el cual nuestros actos adquirirían significado.

A continuación, presentamos una aproximación a la conciencia como «*Aquellos que juzga en mí mismo sobre mí mismo*» tomando como ejemplo el caso de Eichmann, esto con el propósito de mostrar la participación de las tres facultades asociadas a esta faceta (el juicio retrospectivo, la

imaginación reproductiva y el recuerdo) y evidenciar su interrelación a través del relato¹⁹.

Arendt hace referencia a la ausencia de imaginación y reflexión en Eichmann. Indica que éste jamás supo lo que hacía, expresión que alude a la irreflexión, y que fue la falta de imaginación lo que le permitió reiterar en los interrogatorios que no fue su culpa no haber podido ascender a rangos superiores y solo alcanzar el rango de teniente coronel en las SS (Arendt, 2011: 417-418). Según la autora, Eichmann conocía los problemas a los que se enfrentaba en el juicio y añadió que habló sobre la «nueva escala de valores» del gobierno nazi.

El que podamos encontrar en el mismo fragmento una referencia a la ausencia de imaginación y reflexión parece indicar que, contrario a un ejemplo de estupidez, Eichmann ejemplifica la posibilidad de una carencia de la faceta moral de «aquellos que juzga en mí mismo sobre mí mismo». La falta de imaginación que aquí se menciona indica la elusión de Eichmann de representarse sus propios actos, de reflexionar sobre su participación en los crímenes cometidos.

Para clarificar esta interpretación, cabe volver sobre los testimonios de Eichmann en los que el acusado relata *su recuerdo* sobre los asesinatos (Arendt, 2011: 130). Estos relatos contradecirían la interpretación de que en Eichmann hubo una ausencia de memoria, puesto que las descripciones evidencian que atendía a los hechos de tal modo que era capaz de recordarlos y dar testimonio sobre los mismos. No obstante, archivar en la memoria no es lo mismo que reflexionar sobre el testimonio.

Desde la noción de desensorialización que Arendt retoma de San Agustín, podemos reconocer que hay una diferencia entre el archivo de la memoria y la representación del mismo como objeto de pensamiento. No es lo mismo archivar en la memoria que reflexionar sobre el testimonio, porque lo segundo requiere del acto deliberativo del recuerdo, de la imaginación y de la habilidad narrativa que, haciendo uso de las dos

19. En lo sucesivo, seguiremos la interpretación que hace Arendt de Eichmann a partir de su juicio en Jerusalén, aunque cabe mencionar que esta puede ser contrastada con otras interpretaciones como la de Bettina Stangneth desarrollada en *Eichmann before Jerusalem*. Acorde con la autora, dependiendo del relato que se lea, Eichmann puede ser visto como un hombre corriente que el sistema totalitario convirtió en un asesino irreflexivo; como un antisemita radical, o bien, como un enfermo mental cuyo sadismo fue legitimado por el régimen (Stangneth: 2014: xvi-xvii).

anteriores facultades, transformaría el recuerdo en un relato desde el cual nos podemos juzgar. En el siguiente fragmento, vemos cómo el caso de Eichmann muestra un ejemplo en el que la memoria funciona desde su función de archivar recuerdos, pero no parece ser seguida de un intento de reflexión sobre los mismos.

En el camino de regreso —continúa Arendt en su informe— tuvo la idea de detenerse en Lwów, lo cual le pareció una buena ocurrencia, ya que Lwów (Lemberg) había sido una ciudad austriaca, y, cuando llegó a ella, «vio la primera imagen placentera después de los horrores contemplados. Esta imagen era la de la estación del ferrocarril edificada para conmemorar el decimosexto año del reinado de Francisco José» [...] La visión del ferrocarril borró los horribles pensamientos que ocupaban su mente, y en la memoria de Eichmann quedaron hasta los más insignificantes de aquella, como, por ejemplo, las cifras grabadas del aniversario (Arendt, 2011: 130).

Consideramos que, a partir de estas declaraciones, cabría destacar tres posibilidades. En primer lugar, la reflexión está condicionada por el acto deliberado de recordar. De ahí que podamos interpretar que, cuando Arendt menciona la falta de imaginación, se refiera al acto deliberado de elegir determinados recuerdos para reflexionar sobre ellos. El relato testimonial de Eichmann pudo haber priorizado los recuerdos sobre la estación del ferrocarril sobre los hechos criminales que presenció antes de ello. Es posible, entonces, ser testigo pero nunca dar testimonio.

En segundo lugar, el testimonio como relato exige la acomodación de los hechos y una interpretación de los mismos. Como mencionamos siguiendo a Birulés, la masa caótica de sucesos se convierte en un relato cuando volvemos a ellos desde la mirada retrospectiva. Pero esta mirada parece ser selectiva, ya que todo relato está condicionado por una selección de sucesos y su acomodación en una historia (*story*) coherente. Así, Eichmann pudo haberse narrado a sí mismo una historia en la que no se destacara su participación criminal, puesto que su función no era propiamente matar, sino transportar.

Esto conduce a un último problema con respecto a la autoevaluación mediante el relato: la conciencia como «aquel que juzga en mí mismo sobre mí mismo» reflexionaría sobre la narración de nuestros propios recuerdos. De ahí que, siguiendo la crítica que hace Wellmer al juicio reflexionante,

podríamos considerar que esta autoevaluación dependería de cómo formulemos el relato testimonial. A continuación, desarrollamos esta idea.

De acuerdo con Arendt, el juicio moral se daría del mismo modo que el juicio estético. Tras la actividad de pensar, mediante la cual ponemos en cuestión los propios prejuicios, estaríamos preparados para reflexionar sobre el fenómeno particular²⁰. Esta concepción de juicio reflexionante reivindica la posibilidad de distinguir lo bueno de lo malo en contextos como el del totalitarismo, en «situaciones límite»²¹ en las que se han invertido las pautas morales y legales.

Siguiendo la explicación de Beiner sobre el juicio reflexionante, interpretamos que el particular sobre el cual se reflexiona, es decir, se juzga, sería el relato testimonial. La historia narrada, como fenómeno particular, no se evaluaría desde una regla preconcebida sobre lo que es bueno o malo, sino que permitiría juzgar «esto está bien» o «esto está mal», y dicho juicio ascendería, por decirlo de algún modo, hacia el universal.

Cabe recordar que Arendt retoma la noción kantiana de mentalidad amplia como una instancia del juicio. Así, aunque no se parta de un universal previamente aceptado, el momento en el que *imaginamos* los posibles juicios y perspectivas de los otros espectadores para sopesar el propio equilibra nuestra parcialidad y supone una suerte de pretensión

20. So I think that this «thinking», about which I wrote and am writing now—thinking in the socratic sense—is a maieutic function, a mid-wifery (...) And once you are empty, then (in a way which is difficult to say) you are prepared to judge—that is, without having any book of rules under which you can subsume a particular case, you have got to say «This is bad», «This is right», «This is wrong», «This is beautiful», «This is ugly. » And the reason why I believe so much in Kant’s critique of judgment is not because I am interested in aesthetics but because I believe that the way which we say «That is right, that is wrong» is not very different from the way we say, «This is beautiful, this is ugly» (Arendt, 1973: 8-9).

21. Arendt señala que la historia, entendida como ese entramado de narraciones, ha dado cuenta de esos períodos donde el reino de lo público se vio oscurecido y el mundo se tornó dudoso para la gente, porque las pautas ofrecidas por las tradiciones para comprender la singularidad de los acontecimientos fracasan y sólo queda «un campo de ruinas» (Leal, 2003: 202).

de universalización de nuestro juicio; es decir, la validez de este supondría un acuerdo con la comunidad²².

Esta concepción de juicio supondría la posibilidad de distinguir lo bueno de lo malo con independencia de los hábitos y costumbres establecidos. En el caso del juicio retrospectivo, que en el marco de la investigación tendría como objeto el relato testimonial, supone la capacidad de juzgar los propios actos e identificar, mediante el testimonio, que se ha realizado el mal. Sin embargo, siguiendo la interpretación de Wellmer sobre la facultad de juicio en Hannah Arendt, cabría considerar la posibilidad de un juicio errado como consecuencia de una narración errada.

Sin embargo, Wellmer presenta una crítica a la concepción arendtiana del juicio destacando el enfoque narrativo: el acuerdo en el juicio, su validez, estaría condicionada por el previo acuerdo en la narración.

El autor considera que la instancia de la mentalidad amplia se interpreta como una forma de buscar el acuerdo con la comunidad, es decir, un universal comúnmente aceptado (Wellmer, 2018: 260). La interpretación del papel de la imaginación que destaca Wellmer coincide con las interpretaciones de Camps y Beiner, y se encuentra confirmada por Arendt en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. La imaginación permite sopesar nuestro juicio con otros, no tanto reales, sino posibles juicios. Es decir, imaginamos cómo podría verse y juzgarse el fenómeno desde la perspectiva de otros espectadores.

Sin embargo, Wellmer presenta una crítica a la concepción arendtiana del juicio, destacando el enfoque narrativo: el acuerdo en el juicio y su validez estarían condicionados por el previo acuerdo en la narración. En este sentido, propone Wellmer:

22. Además de la imaginación referida a la representación de otros juicios, también cabe resaltar su relación con el ejemplo. Una forma de juzgar en tiempos de oscuridad podría ser recurriendo a ejemplos de personajes que, desde su particularidad, revelan alguna generalidad, en este caso sobre el mal. Arendt retoma la noción kantiana de validez ejemplar según la cual los ejemplos son las andaderas del juicio y propone que «(...) el ejemplo proporciona la misma ayuda que el esquema a la hora de conocer la mesa en tanto que mesa» pero agrega que «El juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido» (Arendt, 2003: 152). Esta alternativa de recurrir al ejemplo para guiar el juicio presentaría el mismo problema de la interpretación que advierte más adelante siguiendo a Wellmer. Podría darse el caso de interpretar mal la generalidad a la que refiere el particular, así como podría llegarse a un juicio errado desde la reflexión sobre una historia mal narrada.

¿Qué modos de actuar son los que *yo* no puedo desear que se conviertan en ley universal? Depende de cómo yo describa una acción específica y de las alternativas de acción que se me presenten. Por ejemplo, hay una diferencia tremenda entre describir una acción específica como entregar a una persona fugitiva a las autoridades legales que la están buscando, o describirla como abandonar a una persona inocente e indefensa en las manos de una banda de terroristas llamada policía. Pero en una situación específica a lo sumo *una* de ellas puede ser la explicación correcta. Dependiendo de la descripción que elijan la forma particular de actuar que está en juego será o no universalizable *para mí* (Wellmer, 2018: 270)23.

De ahí que, volviendo al carácter narrativo que condiciona la faceta de la conciencia «como aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo», la comunicabilidad y el juicio mismo dependerán de qué elementos incorpore yo en mi testimonio. Por tanto, resulta comprensible la ausencia de juicio en Eichmann si tenemos en cuenta la posibilidad de que sus relatos testimoniales no estuvieran personificados por un criminal sino por un empleado ejemplar de las SS. Esto, siguiendo a Wellmer, invita a destacar la importancia de la interpretación de los hechos que se manifiesta en el testimonio, como un factor que precondicionará el juicio que emitamos a través del relato.

Al respecto afirma Wellmer:

Pero la cuestión de si «puedo desear...» equivale a «podemos desear...», es decir, de si mis juicios morales pueden pretender una validez intersubjetiva, depende de si mis interpretaciones de las situaciones de acción son correctas. Solamente si son correctas, si pueden ser compartidas por «todo el mundo», pueden llevar a juicios morales válidos (2018: 272).

En conclusión, no se trata de lograr un acuerdo sobre el juicio sino sobre la historia (*story*). En ese sentido, una historia mal contada conlleva a un juicio inválido. Así, la conciencia moral desde su faceta de «aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo» podría equivocarse, por decirlo de algún modo, si el testimonio sobre el cual opera deliberadamente ignora recuerdos o elige y ordena los sucesos valiéndose de descripciones que permitan la autoaprobación.

23. Cursivas de Wellmer.

IV. LA CONCIENCIA MORAL COMO FACULTAD DE JUZGAR

En el presente apartado mostraremos que la conciencia como facultad de juzgar requeriría de la participación del juicio (proyectivo) y de la imaginación (productiva). A diferencia de la actividad reflexiva explicada en el apartado anterior, la manifestación de esta faceta implicaría una reflexión sobre la acción futura. Proponemos que la condición de ello sería la imaginación productiva, idea que retomaré de los planteamientos de Ricoeur acerca de esta facultad vinculada al plano del proyecto²⁴. Esto permite advertir el presupuesto del cual partimos: en la filosofía arendtiana parecerían encontrarse dos formas de juicio. La primera se realiza en retrospectiva y, en el marco de la conducta moral, se realiza desde la faceta de la conciencia moral de «aquellos que juzga en mí mismo sobre mí mismo». La segunda, aquella que ejerce el actor cuando se encuentra en el mundo de las apariencias.

24. La bibliografía que vincula la filosofía de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur suele ubicarse en el tema de la narración, así como de la identidad narrativa. Entre estas investigaciones cabe mencionar: Anabella Di Pego. «La identidad ‘narrativa’ en Hannah Arendt: Una crítica de la interpretación de Paul Ricoeur.» Ponencia presentada en las VII Jornadas de Investigación en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía, La Plata, 2008. Anabella Di Pego. «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y Paul Ricoeur.» *Revista de Filosofía y Teoría Política* 43 (2012): 45-78, Claudia Fonnegra «Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política». Estudios de Filosofía n.º 56 (2017): 9-25. Bernard Stevens. Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt. In: *Études Phénoménologiques*, Vol. 2, no. Hannah Arendt (1985). En relación con la categoría de narración, el vínculo entre ambos autores se ha abordado, aunque con menos frecuencia, en reflexiones sobre la imaginación moral: Belén Altuna Lizaso. «La imaginación moral, o la ética como actividad imaginativa.» *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 74 (2018): 155-169. Consideramos que los aportes de Paul Ricoeur acerca de la facultad de la imaginación, particularmente en su reivindicación de la imaginación productiva, pueden contribuir a una aproximación fenomenológica de la conducta moral. Del autor retomaremos descripciones sobre esta facultad con el propósito de destacar el papel productivo de la imaginación que se daría a través de la manifestación de facetas de la conciencia moral como «facultad de juzgar» y como «voz interior».

En primer lugar, la conciencia como facultad de juzgar requeriría de la participación del juicio «proyectivo»²⁵. Para comprenderlo, proponemos retomar algunas ideas sobre el juicio retrospectivo. Este se relaciona con la comprensión a través de la narración y es realizado por el espectador, quien se encuentra en la posición para poder ver la totalidad de la historia y contarla. El relato revela el sentido y este permite el juicio. Tras juzgar el fenómeno por nosotros mismos, después de habernos cuestionado nuestros prejuicios, tenemos en cuenta a potenciales espectadores en un doble sentido: sopesando nuestro juicio y evaluando la comunicabilidad del relato de nuestros actos.

Sin embargo, no parece plausible que este sea el proceso mediante el cual, gracias a nuestra conciencia moral, juzgamos en el mundo. Este proceso hace referencia al juicio histórico, al juicio político o, incluso, al juicio que ejerce nuestra conciencia moral teniendo como objeto el relato testimonial. No obstante, el juicio moral, al igual que el estético, debe poder ser ejercido en medio de los asuntos humanos porque, pese a su *ascholia*²⁶, es en ellos donde nos insertamos en el mundo mediante palabra y acto. Es decir, es apareciendo ante otros como un yo (*self*) cuando surge la posibilidad de la autocontradicción, por lo que en estos casos deberíamos contar con las facultades que permitan mantener la armonía consigo mismo.

Esta posibilidad de juzgar en el momento en que se manifiestan los particulares correspondería con la afirmación de Arendt según la cual el juicio opera con particulares que están a la mano. En *La vida del espíritu*, define al 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 y reglas» (Arendt, 2002: 215) y agrega: «El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas particulares que están a la mano» (2002: 215). Pese al cambio advertido por Beiner sobre el carácter retrospectivo con el que Arendt caracteriza al juicio en sus últimos textos, estas afirmaciones permitirían considerar que la facultad

25. Proponemos denominarlo de esta forma, primero, para distinguirlo del juicio retrospectivo. Segundo, porque su objeto de reflexión sería el proyecto producido por la imaginación. Esta idea será desarrollada siguiendo los planteamientos de Ricoeur.

26. Arendt señala que «El mismo carácter de urgencia, la *ascholia*, de los asuntos humanos se basa en juicios provisionales, la dependencia de la costumbre y los hábitos, es decir, de los prejuicios» (Arendt, 2002: 93).

de juzgar puede ser ejercida en el mundo de las apariencias. De no ser así, las facultades mentales que constituyen la conducta moral no tendrían ningún carácter preventivo frente al mal; es más, no sería posible hablar de conducta moral en términos de coherencia en tanto no contaría mos con la capacidad de anticipar la autocontradicción para poder prevenirla.

Ahora bien, ¿cómo juzgamos un fenómeno que todavía no se ha manifestado? Siguiendo a Arendt, las actividades mentales, incluyendo al juicio, están precedidas por una retirada del espíritu (Arendt, 2002: 119). Retirarse, en este caso, significa situarse desde la perspectiva del espectador que sigue estando en el mundo. La retirada se da con respecto a la acción, consiste en abandonar la posición parcial que nos involucra en el acontecimiento para luego retornar a la misma, que será aquella en la que realicemos nuestra acción (Arendt, 2002: 114). La retirada hacia la posición del espectador supone garantizar la imparcialidad del juicio, pues «solo el espectador ocupa una posición que le permite ver el conjunto [...] El actor, al tener un papel en la obra, debe representarlo [...]» (Arendt, 2002: 216).

A diferencia de la interpretación de Lenis, según la cual la conciencia moral «[...] dice lo que no debe ser y funciona cuando la acción ha cesado» (Lenis, 2009: 33), la conciencia moral como «facultad de juzgar» se manifiesta en el mundo de las apariencias y es ejercida desde la posición del espectador que, al elegir ser coherente con su propio juicio, retorna a la posición que ocupa como actor.

La interpretación de Lenis podría partir de la afirmación arendtiana según la cual el temor a la conciencia se debe a «[...] la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando solo si y cuando vuelve a casa» (Arendt, 2002: 213)²⁷. Pero esta conciencia haría referencia a la faceta de «aquel que juzga en mí mismo sobre mí mismo». No obstante, solo es posible evaluar nuestros actos desde el criterio de la coherencia si contamos con una facultad capaz de advertir que, para nosotros, está mal cometer determinada acción y tener la capacidad de prevenirla. Sin el juicio previo a la acción no habría posibilidad de evitar su realización y, por tanto, tampoco tendría sentido autodesaprobar nososotros mismos por haber obrado mal en unas circunstancias en las que no estábamos capacitados para reconocer el mal.

27. Cursivas de Arendt.

De ahí que afirme Arendt sobre los individuos que lograron juzgar por sí mismos en la situación límite del totalitarismo: «Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas» (Arendt, 2011: 428).

La clave está en que, acorde con la autora, «tenían que decidir *en cada ocasión*». La conciencia moral que se manifiesta en el mundo de las apariencias es lo que llamamos facultad de juzgar, y solo puede contar con un carácter preventivo frente al mal mientras puedaemerger antes de la acción y manifestarse dando prescripciones negativas que corresponden con el juicio moral «esto está mal» (Arendt, 2002: 213).

De nuevo, el que una voz interior nos indique «no debes hacer esto» y su prescripción nos cause temor porque nos permite anticipar la posibilidad de autodesaprobar nos en el caso de que decidamos realizar dicha acción, significa que previamente hemos juzgado que está mal. Esto es, la conciencia moral como facultad de juzgar nos ha permitido juzgar, no desde un ejercicio retrospectivo, sino haciendo uso de la facultad de la imaginación.

En segundo lugar, la conciencia como facultad de juzgar requeriría de la participación de la imaginación productiva. Arendt entiende la imaginación como la representación de objetos ausentes y considera que la imaginación productiva se deriva de la reproductiva (2002: 108)²⁸.

Acorde con Díez, Ricoeur muestra que la filosofía occidental se centra en el carácter reproductivo de la imaginación, en la idea «de un vínculo entre el original —la realidad— y una copia —la imagen fruto de la imaginación— en el que ésta se considera por principio inferior al primero, ignorando así cualquier posible dimensión creativa o innovadora» (2014: 315). Frente a esto, agrega Díez, Ricoeur realiza un trabajo de reinterpretación de la imaginación a partir de su carácter creativo.

28. Consideramos pertinente que, pese a la jerarquía propuesta por Arendt, en la aproximación fenomenológica a la conducta moral se mantenga la distinción entre los dos tipos de imaginación para comprender la forma en la que operaría esta facultad desde las distintas facetas de la conciencia, así como la relación que mantendría con otras facultades como el juicio o la memoria. Además, diferenciar entre la imaginación reproductiva y la productiva daría cuenta de la naturaleza del objeto de reflexión: por un lado, se reflexionaría sobre un recuerdo y, por el otro, sobre un proyecto entendido como la anticipación de una posible acción en forma de relato que, aunque podría ser construido desde elementos representados, seguiría siendo diferente de cualquiera de mis recuerdos.

En su análisis de la ficción narrativa, Ricoeur dice sobre la imaginación: «[...] más allá de su función mimética, incluso aplicada a la acción, la imaginación tiene una función proyectiva que pertenece al dinamismo mismo del actuar» (2002: 206). Por lo tanto, sostiene que sin imaginación no hay acción, y destaca tres maneras en las que se manifiesta este condicionamiento: en el plano del proyecto, de la motivación y del poder mismo del hacer (Ricoeur, 2002: 207).

Ahora bien, aunque Arendt destaca el carácter reproductivo de la imaginación, su concepción de conducta moral parecería estar condicionada por una imaginación de carácter productivo, la cual permitiría que la conciencia moral, desde su faceta de facultad de juzgar, opere sobre un proyecto:

En efecto, en esa imaginación anticipatoria del actuar ensayo diversos cursos eventuales de acción y *juego*, en el sentido preciso del término, con los posibles prácticos (...) el proyecto toma del relato su poder estructurante, y el relato recibe del proyecto su capacidad de anticipación (Ricoeur, 2002: 207)²⁹.

Esta idea de proyecto en Ricoeur nos permite entender la diferencia entre el juicio retrospectivo y el que se realizaría mediante la conciencia como facultad de juzgar al momento de anticipar una posible acción; esta anticipación, presentada en forma de relato, resultaría de la participación de la imaginación productiva. Siguiendo la interpretación que hace Begué de Ricoeur, «[...] la imaginación anticipatoria del obrar permite que cada uno “ensaye” los diversos cursos eventuales que puede tomar su acción, con las diversas consecuencias» (Begué, 2002: 72).

En este sentido, la conciencia moral como facultad de juzgar puede realizar el momento de la reflexión sobre un fenómeno que aún no ha ocurrido y que, como explica Begué, se presenta en forma de relato: «El “juego pragmático”, orientado hacia el porvenir del proyecto, recorta el “juego narrativo”, con su función de recoger la temporalidad en el presente del relato» (2002: 72). Así, la imaginación productiva brinda el objeto de reflexión al juicio. Este objeto sería el proyecto, la acción que anticipamos y que estructuramos en un relato, y en la posibilidad de reflexionar sobre la acción futura encontraríamos la posibilidad de prevenir la realización del mal.

29. Cursivas de Ricoeur.

La conciencia moral como facultad de juzgar podría evitar que realicemos el mal porque somos capaces de anticipar la acción y reflexionar sobre su significado moral antes de que ocurra. Para esto, siguiendo nuevamente a Arendt, no haría falta una retirada del mundo de las apariencias, sino una pausa provisional de la acción en la cual evaluaríamos si su realización nos conduciría o no a la autodesaprobación.

V. LA CONCIENCIA MORAL COMO VOZ INTERIOR

En el presente apartado nos ocupamos de la última de las facetas de la conducta moral: la voz interior. Mostraremos que esta faceta se manifestaría en el mundo de las apariencias, expresando prescripciones negativas que resultarían de la reflexión de la conciencia como facultad de juzgar. Además, requeriría de la participación de la voluntad, la cual plantearemos siguiendo la concepción arendtiana, y de la imaginación referida tanto al plano del proyecto como al de las motivaciones, cuya caracterización se seguirá de los aportes de Ricoeur.

Antes de continuar con el desarrollo de las dos facultades que participan en la manifestación de la conciencia como voz interior, presentaremos una clarificación sobre el carácter representativo de la imaginación. Consideramos que el ejercicio no se trataría de crear posibles motivaciones para una acción anticipada, sino de identificar qué motivos tendría para realizarla (o no). Esta interpretación sobre el carácter representativo de la imaginación puede entenderse a partir de la explicación de Begué sobre la relación entre el *besoin*³⁰ y la voluntad: «Para que un *besoin* colabore con la voluntad del querer mediante la motivación, es necesario que en él haya algún elemento representativo que se preste para una relativa integración de la conciencia; de lo contrario, él permanecería oscuro para ella [...]» (Begué, 2002: 75).

Como veremos, aquello que permitiría que la voluntad atienda a la voz interior, que la haría colaborar, sería la reproducción de un motivo: el de

30. En la nota a pie número 12, Begué aclara que el término «*besoin*», necesidad, corresponde con el *apetito*, pero advierte que también designa una modalidad común a todos los motivos «que consiste precisamente en *inclinarse sin necesitar*» (Begué, 2002:74). En este sentido, la coherencia del yo consigo mismo, sin ser una necesidad situable en la categoría de apetito, puede ubicarse en el plano de las motivaciones que inclinan hacia una acción (o una no-acción).

querer mantener la armonía entre el dos-en-uno. Proponemos que se trata de una reproducción puesto que no se produciría en el momento previo a la acción, sino que habría sido identificada desde el momento en el que el yo conoce la posibilidad de la autocontradicción. En el marco de esta investigación, el motivo sería la no-realización del mal³¹.

A continuación, retomamos el desarrollo de las facultades de la imaginación representativa y de la voluntad. Consideramos pertinente tomar el presupuesto que vincula la «colaboración de la voluntad» con la «representación de los motivos». Como veremos, esto permitirá comprender la participación de estas dos facultades (voluntad e imaginación representativa) en la manifestación de la conciencia como «voz interior».

En primer lugar, para que el yo (*self*) actúe en conformidad con lo que expresa su voz interior, se requiere la facultad de la voluntad, la cual opera en el mundo de las apariencias donde actuamos entre los otros. Supongamos que, tras reflexionar sobre el proyecto, juzgamos que aquello que estamos a punto de realizar está mal y que, si lo hacemos, perderíamos la armonía con nosotros mismos. Nuestra voz interior expresa «No puedes», pero es la voluntad quien *decide* si atender, o no, a la prescripción negativa, al obstáculo que impone la conciencia.

En la nota número 14 de *Responsabilidad y juicio*, Jerome Kohn retoma dos concepciones de voz interior: la voz de Dios y el daimon socrático. Señala que el daimon es una especie de intermedio entre un dios y un mortal, que nos acompañaría a todos; su voz viene de afuera y no nos

31. Al referirse al elemento representativo de la motivación en Ricoeur, Begué afirma que: «[...] la génesis de un sistema de valores no puede ser deducida a partir de una exigencia formal de coherencias con uno mismo o a partir de un puro poder de autoposición de la conciencia» (Begué, 2002: 75). En este sentido, parecería haber una diferencia entre el planteamiento de Ricoeur sobre el origen de la representación de los motivos, y el origen de la representación que proponemos, siguiendo la filosofía arendtiana. Desde Ricoeur, siguiendo a Begué, esta representación remitiría a unos «saberes preformados». Desde la filosofía arendtiana, por el contrario, cabría proponer que la representación sí remite a la exigencia de la coherencia con uno mismo. Es decir, la inclinación para llevar a cabo, o no, un proyecto dependerá de los juicios morales y los límites que se autoimpone el individuo; pero los valores no son «producidos» por el individuo. Los límites autoimpuestos a la acción podrían variar entre las personas que buscan una coherencia consigo mismas, sin embargo, en todos los casos esta coherencia exigiría la no-realización de aquello que juzgan como malo. Así, cabría proponer que el valor representado y vinculado al motivo sería la no realización del mal.

es posible responderle. Esta voz no diría qué hacer, sino que expresaría prescripciones negativas, alertándonos para que no hagamos algo³².

La figura del daimon correspondería con la faceta de la conciencia como voz interior. Esta expresa prescripciones negativas, no nos dice qué debemos hacer, sino que nos advierte lo que no podemos hacer si no queremos arrepentirnos. La descripción que ofrece Kohn parecería indicar un carácter de sutileza en la voz interior; sin embargo, Arendt lo expresa en términos de firmeza, resaltando el «no puedo»: «[...] 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» (2007: 121).

Pese a la firmeza con la que se expresa la conciencia después de haber juzgado un proyecto, la decisión depende de la voluntad. Acorde con Kohn, «[...] ni la razón ni el deseo son libres, hablando con propiedad. Pero la voluntad sí lo es, como facultad de elegir. [...] Al querer, decidido. Y ésta es la facultad de la libertad»³³. El impulso para actuar depende de la voluntad. En palabras de Camps, «[...] es la voluntad la que ejecuta lo pensado y lo juzgado. Y no sólo eso, gracias a la voluntad se construye lo que Arendt llama “el yo duradero”, esto es, el carácter y la identidad de la persona» (2007: 81). Esto conlleva a abordar la relación entre identidad y voluntad, puesto que la primera parecería revelarse mediante la atestación de los actos resultantes de la segunda.

Para sostener esta idea tomamos la concepción de identidad narrativa propuesta por Ricoeur en tanto corresponde con las categorías de testimonio y narración que abordamos en este trabajo. Al respecto, Begué interpreta que la concepción de identidad narrativa en Ricoeur

32. «La voz de la conciencia es también muy antigua, no sólo porque la encontramos en el Antiguo Testamento, donde Dios habla al hombre constantemente, sino también sobre todo, claro está, debido al *daimon* socrático. Un *daimon* es una especie de intermedio entre un dios y un mortal que todo hombre tiene como compañero. Es una voz que viene de fuera y a la que no es posible responder (algo, pues muy diferente de la *conscientia*) Y esa voz nunca me dice qué hacer, sino únicamente me alerta o previene para que no haga algo» Nota del editor, Jerome Kohn en (Arendt, 2007:257).

33. Nota del editor, Jerome Kohn. En (Arendt, 2007: 257).

resulta de una dialéctica entre la identidad *idem* y la *ipse*³⁴, y que es la segunda la que revela el quién, pero advierte que la ipseidad no puede ser demostrada sino que es atestiguada (Begué, 2002: 316). Señala, también, que hay una relación circular entre identidad, atestación y recepción del relato (2002: 241). La primera afirmación, sobre la revelación dada en la identidad *ipse*, reivindicaría la importancia del testimonio que daría cuenta de lo cambiante de este para revelar su identidad. La segunda afirmación, en la que se añade la recepción del relato, llama la atención sobre la incorporación de éstos en un relato sobre nosotros mismos (Begué, 2002: 242). El sí mismo genera su identidad, no solo en un ejercicio de sumatoria de relatos, sino desde la recepción de lo que de estos se prolonga, lo que estos revelan sobre su quien.

Ahora bien, si trasladamos la concepción de la identidad narrativa al marco de la conducta moral, ¿cómo podríamos mantener la coherencia con nosotros mismos? ¿Cómo podríamos construir un carácter, una identidad, que corresponda con cómo queremos aparecer ante los otros y ante nosotros mismos, a partir de nuestras acciones cuando estas no se siguen, necesariamente, de nuestros juicios? O, dicho de otro modo, si requerimos de la voluntad para mantener la coherencia con nosotros mismos, pero esta facultad es libre, ¿cómo lograríamos que quiera detenerse ante las advertencias de nuestra voz interior?

Proponemos responder a esta pregunta retomando el planteamiento de Ricoeur según el cual la acción está condicionada por la imaginación en el plano del proyecto, de la motivación y del poder hacer (Ricoeur, 2002: 207). De su planteamiento, retomamos el plano del proyecto y de la motivación.

34. Ricoeur refiere a la distinción entre ambos términos para abordar la problemática de la identidad desde la noción del *Sí mismo*: «Nos encontramos con un problema en la medida en que *idéntico* tiene dos sentidos que corresponden respectivamente a los términos latinos *idem* e *ipse*. Según el primer sentido (*idem*), idéntico quiere decir extremadamente parecido [...] y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo. Según el segundo sentido (*ipse*), idéntico quiere decir propio [...] y su opuesto no es diferente, sino *otro, extraño*. Este segundo concepto de identidad guarda una relación con la permanencia en el tiempo que sigue resultando problemática» (Paul Ricoeur, «La identidad narrativa». *La narration. Quand le récit devient communication*. Eds. Bühler P., Habermacher J.F. Geneve: Labor, 1988. 287-300. 341-342). Begué explica el planteamiento de Ricoeur sobre la identidad narrativa, señalando que «Todos generamos nuestra identidad narrativa en la medida en la que articulamos temporalmente nuestro *idem* con nuestro *ipse* mediante el lenguaje, cuyo primer nivel es el relato» (Begué, 2002: 253). Cursivas de la autora.

El plano del proyecto, en el marco de la conducta moral, posibilita que reflexionemos sobre fenómenos que aún no han ocurrido. La imaginación productiva, y no la reproductiva, permite que nos volquemos hacia el futuro, tomando la estructura del relato que nos permitiría considerar *cómo sería la historia* si lleváramos a cabo determinada acción. Es decir, la imaginación nos permite anticipar el relato testimonial y juzgar aquello que aún no ha ocurrido.

Podríamos anticipar el relato testimonial mediante la imaginación del proyecto, es decir, la acción que nos es posible realizar y, en el caso de juzgarla como mala, anticipar también la autocontradicción. Pero, además de la idea de proyecto que permitiría comprender el juicio en el mundo de las apariencias, proponemos que la concepción de imaginación como motivación también aporta a la interpretación de la conducta moral. El elemento de la motivación, como veremos, reivindica la viabilidad de la consecución de la coherencia. Sobre esta imaginación indica Ricoeur:

Luego, la imaginación entra en composición con el proceso mismo de la motivación. La imaginación proporciona el medio, la claridad luminosa, donde pueden compararse y medirse motivos tan heterogéneos como los deseos y las exigencias éticas, tan diversas como las reglas profesionales, las costumbres sociales o los valores fuertemente personales. La imaginación ofrece el espacio común de comparación y de mediación para términos tan heterogéneos como la fuerza que empuja como por detrás, la atracción que seduce como por delante, las razones que legitiman y fundamentan como por debajo. En una de las formas de lo imaginario es donde ese representa prácticamente el elemento disposicional común, que hace la diferencia, por una parte, entre causa físicamente coercitiva y un motivo y, por otra, entre un motivo y una razón lógicamente coercitiva. Esta forma de lo imaginario práctico encuentra su equivalente lingüístico en expresiones tales como: haría esto o aquello, si lo deseara (2002: 207).

Las dos maneras descritas por Ricoeur en las que la imaginación condiciona la acción harían referencia a los dos objetos sobre los cuales operarían las dos últimas facetas de la conciencia moral arendtiana. La facultad de juzgar operaría sobre lo que Ricoeur denomina el «proyecto». Tras relatar el proyecto, podemos juzgar lo que aún no ha ocurrido, pero el juicio no obliga a la voluntad. Esta facultad participaría tras la manifestación de la última de las facetas, la voz interior.

La libertad de la voluntad con respecto a la razón explica la posibilidad de incoherencia, el hecho de que somos capaces de hacer lo que consideramos que está mal. En este punto, conviene pensar en la posibilidad de la coherencia destacando que, entre sus condiciones, estaría el *querer* mantener la armonía.

Dicho de otro modo, no bastaría con juzgar una acción futura, un proyecto, para que nuestra voluntad obedezca a los dictados de la razón. En tanto esta facultad es libre, se requeriría que *quiera* detenerse ante los obstáculos que pone la conciencia moral como voz interior, al expresar la prescripción negativa «no lo hagas». Y ¿Cómo detener a la voluntad que, según Arendt, «[...] siempre quiere hacer algo (Arendt,2002: 271)? Imaginando las motivaciones del dos-en-uno.

De ahí que, en segundo lugar, la conciencia como voz interior requiera de la participación de la imaginación, en este caso, referida a lo que Ricoeur llama «elemento disposicional». Como señala el autor, este elemento se encontraría en la segunda manera en la que la imaginación condiciona la acción y se enmarca en el plano de la motivación. Aquí, el equivalente lingüístico de este acto imaginativo se expresaría como «haría esto o aquello si lo deseara». Imaginamos, pues, los motivos que tenemos para llevar a cabo la acción anticipada.

Sin embargo, dado que la conducta moral arendtiana parece estar expresada en términos negativos, consideramos que en el plano de la motivación también imaginariámos los elementos que nos dispondrían a no actuar; la imaginación de los motivos, en este segundo caso, seguiría manteniendo el carácter condicionante frente a la acción, mencionado por Ricoeur.

Tras imaginar el proyecto y juzgarlo como malo, nuestra voz interior expresaría un «no puedes», dirigido al yo (*self*) cuya voluntad, siguiendo a Arendt, siempre quiere hacer algo. El último paso que manifestaría la condición de la imaginación sobre la acción, o sobre la voluntad en el marco de la conducta moral arendtiana, consistiría en imaginar- siguiendo a Ricoeur- las normas o nuestros propios límites para que mediemos entre los mismos. Asimismo, imaginariámos de dónde provienen las motivaciones, si se trata de una fuerza que nos empuja hacia la acción o de las razones que la fundamentan.

La imaginación, desde el plano de la motivación planteado por Ricoeur, permitiría clarificar nuestra voluntad sin negar su libertad. Consideramos

que esta descripción del acto imaginativo de los motivos destaca un carácter autorreflexivo, dado en el acto de mediación y comparación de los diversos motivos³⁵, que sería compatible con la naturaleza reflexiva de la concepción arendtiana de las facultades mentales³⁶. Podemos querer hacer lo que no deseamos, y elegirlo, así como podemos tener la disposición para hacer algo que contradice nuestros límites o los fundamentos de nuestra razón. La imaginación brinda claridad a la voluntad en tanto presenta los distintos motivos y permite su comparación y medición. En tanto la voluntad hace lo que quiere, la imaginación ofrece la posibilidad declarificar qué es lo que se quiere.

Nuestra interpretación sobre el carácter de reflexividad, que se encontraría en el plano de la motivación propuesto por Ricoeur, coincide con la noción de interioridad que menciona Begué en su explicación sobre la relación entre el proyecto y la motivación:

El vínculo proyecto-motivación es anterior a toda restricción impuesta por la ética. El hombre se experimenta a sí mismo en ese vaivén dialógico, mejor, dialéctico, que lo obliga necesariamente a escuchar su propia interioridad, abierta por su intencionalidad al mundo exterior, es decir, al otro y a lo otro [...] También se trata de considerar al proyecto en toda su amplitud, más allá de nuestros pequeños y puntuales proyectos cotidianos. Sólo así podemos comprender el motivo como moción y el motivo como impulso (Begué, 2002: 93).

De este fragmento nos interesa señalar dos ideas. En primer lugar, la intencionalidad hacia el otro o lo otro parte de la interioridad o de la experiencia de sí, que en términos arendtianos podría entenderse como reflexividad. El retorno hacia los propios valores determinaría los motivos que podrían conducir o evitar la realización de un proyecto. Este retorno refiere al acto de la imaginación representativa del «proyecto en toda su

35. Como vimos, Ricoeur señala que «La imaginación proporciona el medio, la claridad luminosa, donde pueden compararse y medirse motivos tan heterogéneos como los deseos y las exigencias éticas, tan diversas como las reglas profesionales, las costumbres sociales o los valores fuertemente personales. » (Ricoeur, 2002: 207). Esto podría interpretarse como un acto autorreflexivo en tanto la imaginación consistiría en la representación de aquello que *me mueve a mí*, es decir, lo que me condiciona para actuar.

36. «La vida del espíritu en la que uno se hace compañía a sí mismo puede ser silenciosa y debido a la naturaleza reflexiva de sus actividades nunca puede ser silente ni olvidarse por completo de sí misma» (Arendt, 2002: 97).

amplitud». El plano del proyecto, entonces, no solo permitiría comprender el acto imaginativo de la acción particular que podríamos realizar, sino también el acto en el que nos imaginamos cómo queremos aparecer ante nosotros mismos y ante los demás.

En segundo lugar, esta idea permite comprender que cada proyecto y motivación particular, cada impulso y cada acto, estaría evaluado desde un proyecto que incorporaría a todos los demás. Esto es, el quién queremos ser o el cómo queremos aparecer, implicaría la coherencia entre ello y cada uno de nuestros actos. En el siguiente fragmento, Begué retoma la idea de Ricoeur sobre el pacto entre el proyecto como determinación de sí y el valor motivante:

Hay un pacto primitivo, se dijo, entre el proyecto como determinación de sí a sí mismo y el valor motivante, y este pacto debe ser afirmado, cuidado, cultivado en su justa medida. Porque si ese pacto se rompe, el acto mismo que los unía, que es el acto voluntario, se diluye o estalla en pedazos (Begué, 2002: 94).

El valor motivante, situado en el marco de la concepción arendtiana de conducta moral, sería el no hacer el mal³⁷, y la forma de mantener el pacto con el proyecto de sí implicaría que voluntad colabore a las prescripciones negativas de la conducta moral, porque estas referirían a dicho valor. Como vimos al inicio del capítulo, Arendt considera que la autodesaprobación por la realización del mal conduciría a la pérdida de la armonía entre el dos-en-uno, que se traduciría en imposibilidad de pensar. De ahí que el pacto entre el proyecto como determinación de sí y el valor motivante pueda entenderse como aquel en el que el yo se plantea cómo quiere aparecer ante sí mismo o, más bien, como *no quiere aparecer*, y de ello se seguiría la autodeterminación a través de unos límites impuestos a la propia acción.

37. En este punto cabría pensar tanto la coherencia y la no realización del mal como términos válidos para situar en el campo del valor motivante. Propondremos que se trataría del segundo partiendo del carácter negativo de la conducta moral arendtiana. Al hablar de coherencia podría interpretarse que el dos-en-uno no solo tendría que evitar lo que considera que está mal sino hacer lo que está bien. Sin embargo, hemos visto que desde la filosofía arendtiana, solo lo primero es requisito para mantener la armonía consigo mismo.

Ahora, tras tomar de Ricoeur el planteamiento sobre la imaginación de los motivos, podemos comprender cómo un yo (*self*) elegiría *no hacer*, siguiendo las advertencias de su voz interior, a pesar de estar movido por una facultad libre y dirigida al hacer. Dentro de estos motivos, que podrían referirse tanto a lo que nos mueve a la acción como a lo que nos detiene, en el caso del proyecto juzgado como malo, el motivo que nos detendría sería el temor a la autocontradicción. Desde la filosofía arendtiana, podemos reconocer que la elección de no hacer el mal estaría precedida por la motivación de mantener la armonía del yo consigo mismo. Afirma Arendt: «En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir conmigo mismo» (2007: 113).

La libertad de la voluntad, su independencia con respecto al deseo o a la razón, coincide con la posibilidad de que el yo se elija a sí mismo, de que *quiera* no autodesaprobarse por sus acciones. La concepción de la voluntad como una facultad libre nos permite comprender la posibilidad de la autocontradicción, pero esta misma libertad reivindica la viabilidad de la conducta moral, en tanto permite identificar que, entre la mediación de los motivos del actuar, aquel que pretende estar en armonía consigo mismo *querrá* no hacer aquello que lo lleve a la autodesaprobación. La conducta moral hace referencia a la posibilidad de que una persona procure ser coherente consigo misma, de ahí que su pensamiento, sus juicios y su impulso para actuar podrían apuntar hacia la misma dirección.

CONCLUSIÓN

La filosofía moral de Hannah Arendt parte del presupuesto antropológico del dos-en-uno, que fundamenta su concepción de la conducta moral. Arendt retoma las afirmaciones socráticas referentes a la coherencia para mostrar que, si bien aparecemos ante los otros como Uno, en nuestra unicidad se inserta una diferencia que experimentamos mediante la actividad del pensamiento.

El pensar, la actividad en la cual mantenemos un diálogo con nosotros mismos, manifiesta esta dualidad constitutiva de nuestra existencia. Al reconocernos como un dos-en-uno, asumimos la posibilidad de mantener la armonía entre los dos interlocutores y, por tanto, continuar manteniendo una relación con nosotros mismos. O bien, asumimos la posibilidad de

autocontradecirnos y perder la capacidad de ser nuestra propia compañía, lo que se traduciría en la imposibilidad de pensar.

Así, la conducta moral se entiende como la búsqueda de la coherencia entre el dos-en-uno, de un yo (pensante) y un yo (*self*). La exigencia de esta conducta radica en evitar que el yo (*self*) realice aquello que el yo pensante ha juzgado como malo; es decir, se mantendría la conducta moral en tanto no se transgredan los propios límites.

Si bien esta conducta parece estar condicionada fundamentalmente por el pensamiento y el juicio (el pensamiento que permite el encuentro del dos-en-uno y el juicio que guiaría a la acción), hemos mostrado que la búsqueda de la coherencia también requiere de la participación de la memoria, la imaginación productiva y reproductiva, y la voluntad. Para sostener esta propuesta, retomamos la distinción de las facetas de la conciencia moral presentada por Kohn. Las cinco facetas, o «momentos recurrentes» de la conciencia que se pueden distinguir en la filosofía arendtiana, manifiestan la participación de estas facultades y, a su vez, se presentan como condiciones para mantener la coherencia del yo consigo mismo.

En primer lugar, la conciencia como «testigo» requiere de la participación del pensamiento y de la memoria. La facultad del pensamiento manifiesta la dualidad inserta en la unicidad, es decir, la autoconciencia, y la memoria otorga a la faceta del testigo la capacidad de recordar lo presenciado en el mundo de las apariencias. La faceta de la conciencia como testigo contribuye a la conducta moral al manifestarse como una presencia que no solo atiende a los propios actos, sino que narra el testimonio de lo percibido durante la autoevaluación. El temor a la autodesaprobación podría evitar que el yo (*self*) realice aquello que lo ponga en contradicción consigo mismo.

En segundo lugar, la conciencia como «aquel que juzga en mí mismo sobre mí mismo» opera de modo retrospectivo. Requiere la participación del juicio (reflexionante), la imaginación (representativa) y la memoria. En tanto su objeto de reflexión es el relato testimonial, esta faceta de la conciencia hace uso de la memoria para recordar lo realizado en el mundo de las apariencias, se lo representa mediante la imaginación y reflexiona sobre ello, juzgándolo como particular. De este juicio, que requiere a su vez una previa puesta en cuestión de prejuicios realizada mediante el pensar, resulta la autoaprobación o autodesaprobación, según se haya mantenido la

coherencia entre los propios límites morales y los actos del yo (*self*). Puesto que la reflexión estaría condicionada por la capacidad de la narración, advertimos la posibilidad de que el juicio esté condicionado por la forma en la que se narran los propios actos.

En tercer lugar, la conciencia como «facultad de juzgar» opera de modo proyectivo. El objeto de reflexión es la acción que aún no ha sido realizada, el proyecto, por lo que requiere de la participación de la imaginación productiva para producir el objeto de reflexión, presentándose como posible acción futura. También requiere del juicio para evaluar este proyecto. Esta faceta de la conciencia moral permite la posibilidad de evitar la realización de un acto que conduzca a la autocontradicción, manteniendo así la conducta moral.

En cuarto y último lugar, la conciencia como «voz interior» se manifestaría después de que la conciencia como facultad de juzgar emitía su juicio. Una vez el dos-en-uno ha juzgado el proyecto, la voz interior se presenta como un obstáculo a la acción expresando «no puedes». Esta prescripción negativa es recibida por la facultad de la voluntad, que impulsa a la acción, por lo que se requiere de su participación para mantener la coherencia entre el dos-en-uno. La voluntad se abstiene de realizar aquello que ha sido juzgado como malo, no porque se someta a la razón, sino porque responde al «valor motivante» del dos-en-uno.

Dado que la moral arendtiana parece estar expresada en términos negativos, este valor se identifica como la «no-realización del mal». El dos-en-uno, mediante la imaginación reproductiva, se representa el proyecto de sí. En el caso de que la posible acción futura contradiga cómo quiere aparecer ante sí mismo, el yo (*self*) no querrá realizarla porque su voluntad lo mueve a mantener la coherencia consigo mismo. Así, la voz interior contribuye a la conducta moral.

En suma, a partir de la distinción entre las distintas facetas o momentos de la conciencia moral arendtiana, realizamos una aproximación fenomenológica a su noción de conducta moral para mostrar que la búsqueda de la coherencia entre el dos-en-uno no solo requeriría del pensamiento y el juicio, sino también de las facultades de la memoria, la imaginación y la voluntad. Nuestro análisis de la manifestación de la conciencia moral como «testigo», «aquel que juzga en mí mismo sobre mí mismo», «facultad de juzgar» y «voz interior» permitió, además,

advertir que en el fenómeno de la conducta moral, las facultades del juicio y de la imaginación se manifiestan en un doble sentido: el proyectivo y el retrospectivo.

De ahí concluimos, siguiendo la filosofía arendtiana, que aquel que busca mantener la coherencia consigo mismo requeriría:

1. Ser consciente de la dualidad inserta en su unicidad.
2. Ser testigo de sí mismo, es decir, atender a sus propias acciones para luego poder recordarlas.
3. Recordar sus propios actos para autoevaluarse mediante el relato testimonial de los mismos.
4. Juzgar por sí mismo la acción futura a partir de una imaginación proyectiva sobre la misma.
5. Representar su valor motivante para no querer hacer aquello que conlleve a la autocontradicción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Altuna Lizaso, Belén. (2018). «*La imaginación moral, o la ética como actividad imaginativa*». *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 74, 155-169. Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/270061>
- Arendt, Hannah. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. (2011). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.
- Begué, Marie-France. (2002). *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Biblos.
- Beiner, Ronald. (2003). «*Hannah Arendt y la facultad de Juzgar*». En *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, editado por Ronald Beiner. Buenos Aires: Paidós.
- Bernstein, Richard J. (2018). «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal». En *El orgullo del pensar*, editado por Fina Birulés, 231-252. Barcelona: Gedisa.
- Birulés, Fina. (2007). *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder.
- Botero, Adolfo J. & Leal, Yuliana. (2013). «*El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt*». *Universitas Philosophica*, 30(60), 99-126. Disponible

en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10784>

Bueno Gómez, Noelia. (2010). «*Los Componentes Subjetivos De La ética De Hannah Arendt*». Arbor, 186(742), 277-286. <https://doi.org/10.3989/arbor.2010.742n1107283>

Camps, Victoria. (2006). «*La moral como integridad*». En *El siglo de Hannah Arendt*, editado por Manuel Cruz, 63-85. Barcelona: Paidós.

Cruz, Manuel. (2006). «*Memoria: ¿Extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Arendt)*». En *El siglo de Hannah Arendt*, editado por Manuel Cruz. Barcelona: Paidós.

Díez Fischer, F. (2014). La repercusión como fundamento de la actividad imaginaria según Paul Ricoeur. *Studium. Filosofía Y Teología*, 17(34), 313-333. Recuperado a partir de <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Studium/article/view/388>

Di Pego, Anabella. (2008). «*La identidad “narrativa” en Hannah Arendt: Una crítica de la interpretación de Paul Ricoeur*». Ponencia presentada en las VII Jornadas de Investigación en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata. <https://www.aacademica.org/000-077/39.pdf>

Di Pego, Anabella. (2012). «*La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y Paul Ricoeur*». Revista de Filosofía y Teoría Política, 43, 45-78. Disponible en: <https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RFyTPn43a02>

Fonnegra, Claudia. (2017). «*Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política*». Estudios de Filosofía, n.º 56, 9-25. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/9597>

González Santos, Andrés. (2011). *Hannah Arendt, el pensamiento y el mal*. (Trabajo de grado de maestría). Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá Facultad de Ciencias Humanas Departamento de Filosofía. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/8628>

Leal-Granobles, Yuliana. (2023). «*Hannah Arendt: pensar entre el pasado y el futuro*». Estudios de Filosofía, 68, 195-216. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.352171>

Lenis Castaño, John Fredy. (2009). «*Hannah Arendt: conciencia moral y banalidad de la condición humana*». Co-herencia, 6(11), 155-169. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/270061>

Platón. (1998). *Diálogos V* (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Eds.). Gredos.

Sanabria, M. (2022). Dialegesthai y autoreflexión: dos perspectivas de la facultad arendtiana de pensamiento. *Cuestiones De Filosofía*, 8(30), 199–220. <https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.13577>

Ricoeur, Paul. (1988). «*La identidad narrativa*». La narration. Quand le récit devient communication. Ginebra: Labor, 287-300. <https://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/la-identidad-narrativa-paul-ricoeur.pdf>

Ricoeur, Paul. (2002). *De los textos a la acción*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Stangneth, Bettina. (2014). *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*. London: The Bodley Head

Stevens, Bernard. (1985). *Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt*. Études Phénoménologiques, 2. <http://hdl.handle.net/2078.1/102371>

Wellmer, Albrecht. (2018). «*Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón*» en *Hannah Arendt. El orgullo del pensar*. Barcelona: Gedisa.

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN: Doctora en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesora del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali e investigadora del Grupo De Humanitate (Minciencias). ORCID: 0000-0001-5506-4106

Publicaciones recientes: Sanabria Cucalón, M. C.; Díez Fischer, F. M. & García Castro, J. F. (2025). Espectador y conciencia de mundo. Una aproximación a la concepción arendtiana de banalidad del mal desde la característica del «alejamiento de la realidad». *Tópicos*, revista de filosofía de Santa Fe nº47, e0120. Sanabria Cucalón, María Camila. (2022). «Narración: empatía y comprensión. Una aproximación a la importancia del testimonio desde la filosofía de Hannah Arendt». *Protrepsis*, Año 12, Número 23. Líneas de investigación: Ética y Fenomenología.

Correo: maria.sanabria@javerianacali.edu.co

FRANCISCO MARTÍN DÍEZ FISCHER: Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es docente de grado y posgrado en diversas Universidades de Argentina (UNSAM, UCA, Austral) y docente invitado en Universidades de Latinoamérica (UPS, UPB, UFSC). ORCID: 0000-0002-2633-0054

Publicaciones recientes: «*La política cuestionada. Hans Georg Gadamer y el arte de la pregunta*», Miño y Dávila, 2024, ISBN 978-84-19830-83-8; «*Hermenéutica de los órganos*», Revista de Oriente y Occidente, Vol. 22 Núm. 1/2 (2025), pp. 1-24. Líneas de investigación: Hermenéutica háptica y fenomenología del tacto.

Correo: franciscodiez@uca.edu.ar

JUAN FERNANDO GARCÍA CASTRO: Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB). Docente-investigador de la Facultad de Filosofía de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades (ETFH) de la UPB. Integrante del grupo de investigación Epimeleia de la ETFH. ORCID: 0000-0002-2823-5923

Publicaciones recientes: Estrada Jaramillo, L. M., & García Castro, J. F. (2025). Infancias y buen vivir: prácticas de cuidado y de resistencia en comunidades indígenas en Colombia. Saberes y Prácticas, 10(1), 1-12. Estrada Jaramillo, L. M., García Castro, J. F., & Carmona Aranzazu, I. D. (2024). El cuidado de sí de los jóvenes: revisión sistemática con miras a su reconocimiento como sujetos sociales y políticos. Precedente. Revista Jurídica, (25), 17-42. Línea de investigación: Hermenéutica, estética y lenguajes del Grupo de Investigación Epimeleia (UPB).

Correo: juanf.garcia@upb.edu.co

