

***Dialegesthai* y autoreflexión: dos perspectivas de la facultad arendtiana de pensamiento**

Dialegesthai and self-reflection: two perspectives of Arendt's conception of thinking

María Camila Sanabria¹

Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Recepción: 01 de noviembre del 2021

Evaluación: 18 de marzo del 2022

Aceptación: 22 de marzo del 2022



¹ Magister en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Grupo de Investigación “Epimeleia”.

ORCID: 0000-0001-5506-4106

Correo electrónico: msc111@hotmail.com

Resumen

Propongo que la facultad arendtiana de pensamiento puede entenderse desde dos perspectivas: como *dialegesthai* y como autorreflexión, pero que la segunda, mediante el ejercicio de la conciencia narrativa, potencia el carácter preventivo frente al mal. En primer lugar, expongo los tres presupuestos conceptuales de la tesis: la banalidad del mal, el ‘dos-en-uno’ y la conducta moral. En segundo lugar, presento la facultad arendtiana del pensamiento como una facultad discursiva, caracterizada a partir de los símiles de Sócrates y de la interpretación arendtiana de los *Diálogos* socráticos de Platón. En tercer lugar, presento la facultad de pensar como autorreflexión, caracterizada por la actividad de la conciencia narrativa. Retomando la diferencia de expresión del lenguaje entre *dialegesthai* y autorreflexión, concluyo reivindicando la importancia de la narración como actividad de la autoconciencia, y argumento la relación directa de esta actividad narrativa con la conducta moral.

Palabras clave: *dialegesthai*, pensamiento, conciencia, narración, Hannah Arendt.

Abstract:

I propose that the Arendtian faculty of thought can be understood from two perspectives: as *dialegesthai* and as self-reflection, but in this, through the exercise of narrative conscience, enhances the preventive character against evil. For this I divide the text into four moments. First, I expose the three conceptual presuppositions of the thesis: the banality of evil, ‘the two-in-one’ and moral behavior. In the second moment, I present Arendt’s faculty of thinking as a discursive faculty, characterized from the similes of Socrates and her interpretation of Plato’s Socratic *Dialogues*. In the third moment, I present the ability to think as self-reflection, characterized by the activity of narrative conscience. Returning to the difference in the expression of language between *dialegesthai* and self-reflection, I highlight the importance of narration as an activity of self-conscience, and I show the direct relationship of this narrative activity with moral behavior.

Keywords: *dialegesthai*, thinking, conscience, narration, Hannah Arendt.

Después de presenciar el juicio de Adolf Eichmann, Hannah Arendt propone una concepción de mal relacionada con la irreflexividad. La facultad de pensar adquiere un sentido moral dado en su misma naturaleza. En la introducción a *La vida del espíritu*, Arendt (2002) se pregunta si puede haber algo en el pensamiento que nos impida hacer el mal; una propiedad que sea inseparable de la actividad misma. Más adelante, al acercarse al fenómeno del pensamiento como actualización de la diferencia inserta en nuestra Unicidad, la autora parecería indicar que dicha propiedad sería la autoconciencia.

La autoconciencia podría evitar que obremos mal, porque nos muestra la posibilidad de contradecirnos o de ser coherentes con nosotros mismos. Es la experiencia de esa diferencia que nos constituye y, para seguirse actualizando, es decir, para que seamos capaces de pensar en lugar de evitarnos a nosotros mismos, esta experiencia exige una relación armónica entre el ‘dos-en-uno’, manteniendo una conducta moral.

Estos son los presupuestos para plantear el siguiente problema: Arendt entiende el pensamiento como una actividad discursiva y utiliza el término ‘*dialegesthai*’ para referirse a esta actividad en la que se cuestionan los prejuicios en un ejercicio de búsqueda de significado. Sin embargo, la facultad moral vinculada a la autoconciencia –concebida como propiedad inseparable del pensamiento que evitaría el mal– es la memoria. Recordar el mal que realizamos es perder la armonía entre yo y mí mismo, es perder la capacidad de pensar por ser incapaz de convivir con un malhechor. La memoria también es la facultad que provee los recuerdos para juzgarnos a nosotros mismos, para evaluar si hemos realizado algo por lo que debemos desaprobarnos.

Cuando el pensamiento discurre acerca de nuestros propios actos, entonces, ¿lo hace en forma discursiva? Este pensar moral, por llamarlo de algún modo, que no sería el mismo pensar que reflexiona sobre el significado de la justicia ¿se llevaría a cabo en forma de discurso? O, teniendo en cuenta las distintas facetas de la conciencia, cabría proponer que en ocasiones el pensamiento no es de carácter discursivo, sino narrativo, y que es esta forma la que podría prevenir que realicemos el mal.

Propongo que la facultad de pensar puede darse de forma discursiva y de forma narrativa y que el carácter preventivo frente al mal es mayor gracias a la autorreflexión, aunque no es exclusivo de esta forma de pensamiento. Desde la figura del testigo podemos reconocer una función del pensamiento

distinta a la búsqueda de sentido, que no solo reivindica la importancia de la memoria, sino de la narración en el proceso del pensamiento como facultad moral. En primer lugar, presento una clarificación conceptual de los presupuestos inicialmente mencionados: banalidad del mal, ‘dos-en-uno’ y conducta moral. En segundo lugar, retomo la concepción del pensamiento como *dialegesthai* para resaltar que esta forma discursiva está dirigida a la búsqueda de sentido más que a un ejercicio auto-reflexivo. En tercer lugar, muestro que Arendt también hace referencia a un tipo de pensamiento cuyo objeto son las experiencias del yo (*self*), y que el factor preventivo frente al mal, en esta actividad, se encuentra principalmente en la narración de la conciencia desde la faceta del testigo.

Presupuestos conceptuales de la filosofía moral arendtiana

Este apartado es de carácter introductorio. Me aproximo a tres nociones de la filosofía moral arendtiana para clarificar los presupuestos de la tesis propuesta. Estas tres nociones se soportan entre sí, pero he elegido este orden porque, si resumiéramos este apartado, podría proponerse que es posible realizar el mal de forma irreflexiva, luego el pensamiento podría prevenirlo. Pensar significa actualizar la diferencia del ‘dos-en-uno’ y resulta preventivo porque al conocer esta diferencia inserta en nuestra Unicidad, buscamos ser coherentes con nosotros mismos. La coherencia se traduce en conducta moral. Quienes evitan la incoherencia entre pensamiento y acción tienen sus propias opiniones y límites sobre lo que “no pueden” hacer. Quienes no juzgan por ellos mismos, no conocen sus límites ni reflexionan sobre sus propios actos, y esto potencia la posibilidad de realizar el mal sin siquiera comprenderlo.

La banalidad del mal

En su informe sobre el juicio de Adolf Eichmann, Arendt concluye refiriéndose al momento en el que el acusado se encontraba en el patíbulo: “Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes (...)” (2011, p. 268). Lara (2009) señala que la autora no fue comprendida por el uso del término ‘banal’, cuyo nuevo significado apuntaba a la carencia de carácter moral. En el *Post Scriptum* de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt (2011) reconoce que esta expresión pudo ser controversial, pero insiste en que fue referida al caso particular de Eichmann, en quien resultó *evidente*.

Coincido con Lara en que esta narración, pese a dar cuenta de un caso concreto, es de carácter ejemplar: “En la narrativa de Arendt, Eichmann se convierte en el ejemplar de un ser humano vacío y ‘(...) en el juicio (son) sus actos, no el sufrimiento de los judíos, no el pueblo alemán o la humanidad, ni siquiera el antisemitismo o el racismo, los que se ven expuestos (...)” (2009, p. 94).

La banalidad del mal no fue una teoría que Arendt desarrollara como un universal bajo el cual subsumir particulares. La autora aclara que con esta *expresión* no aludía a una teoría o doctrina (Arendt, 2002). No obstante, siguiendo a Di Pego, aunque Arendt utilizó la expresión para referirse al fenómeno de Eichmann, la validez de esta noción supera la particularidad del fenómeno en el que se originó:

(...) las afirmaciones respecto de la banalidad del mal surgen en relación con el caso Eichmann y pretenden describir lo que ella veía en el propio Eichmann. Por tanto, esta tesis no pretende dar cuenta de las motivaciones de todos los jerarcas nazis, en general, aunque esto tampoco implica que su validez se restrinja a Eichmann, puesto que, como procuraremos poner de manifiesto, encierra un diagnóstico y una crítica de la época moderna (Di Pego, 2007, p. 6).

Di Pego sostiene que la noción de banalidad no se limita al caso de Eichmann, sino que además encierra una crítica a la modernidad y requiere este contexto para comprenderse: el totalitarismo fue posible gracias a una de las condiciones que trajo la modernidad: el desinterés por los asuntos públicos y el desplazamiento hacia lo privado. La modernidad da lugar al burgués, que separa sus funciones privadas y públicas a tal punto que ya no encuentra conexión entre ambas “Y es capaz de aceptar como trabajo el hecho de cometer crímenes sin sentirse un asesino (...)” (p. 12). Además, para que se logre la desvinculación entre la acción y la responsabilidad, la época moderna brinda otra condición: “(...) desarrolla mecanismos de matanza en serie y despersonalizada, en el que el hombre-masa puede insertarse manteniendo a resguardo su conciencia de la responsabilidad por los crímenes cometidos (p. 12).

Comparto con Di Pego que la validez de la noción no se restringe a Eichmann, así como la plausibilidad de comprender esta noción desde una crítica a la modernidad. Arendt (2002) parece hacer una invitación al uso de nuestras facultades mentales –todas aquellas que se encuentran relacionadas con la actividad del pensamiento y el juicio– e insiste en que no son prerrogativa de unos pocos. Me parece que la relación entre el mal y

la ausencia de estas facultades –cuyo ejercicio podría exigirse a cualquiera que esté en sano juicio (Arendt, 2007)– justifica que el alcance de esta noción esté limitado al caso de Eichmann. Me parece que al enfatizar en la normalidad del “modelo” de banalidad del mal Arendt hace “(...) un llamado de atención hacia la importancia del uso de nuestras facultades mentales, dado que resalta la posibilidad de cometer crímenes horribles por pura irreflexividad” (Sanabria, 2017, p. 34).

Bernstein advierte que “Arendt claramente *no* pensaba que había un Eichmann en cada uno de nosotros (...)” (2007, p. 61); esto implicaría tener una predisposición al mal y “Cuando Arendt niega que el mal pueda ser radical, quiere decir que carece de profundidad, o sea, de un fundamento positivo en el sujeto (...)” (Marrades, 2002, p. 101). Pero tener una predisposición a hacer el mal no es lo mismo que tener la posibilidad de realizarlo, y ese es el punto que podría generalizarse. Todos, incluso sin tener motivos ni intenciones, podemos hacer el mal.

Arendt usa tres términos para referirse al mal: el mal absoluto, el mal radical y la banalidad del mal. El siguiente fragmento de *Los orígenes del totalitarismo* es interesante debido a que en él Arendt se refiere al mal absoluto con una de las características de la banalidad –es decir, la ausencia de motivos o intenciones–, que encuentra como un elemento para comprender la radicalidad del mal: “Y si es verdad que en las etapas finales del totalitarismo aparece un mal absoluto (absoluto porque no puede ser ya deducido de motivos humanamente comprensibles), es también verdad que sin él podríamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del Mal” (Bernstein, 2007, p. 49).

Siguiendo a Leiva, el mal radical sería el mismo mal absoluto, por lo que podríamos concluir del anterior fragmento que no hay un cambio de opinión definitivo entre la concepción arendtiana de mal absoluto o radical, y la banalidad del mal. En palabras de Leiva:

Según el análisis de Arendt, este mal absoluto o radical se caracteriza por tres rasgos fundamentales: es *incomprensible*, *incastigable* e *imperdonable*. ‘Incomprensible’ porque no puede ser deducido o explicado a la luz de las motivaciones malvadas clásicas, pasiones perversas o causas pecaminosas humanamente inteligibles, como el egoísmo, el poder, la cobardía, el interés propio, etc. ‘Incastigable’ porque sus crímenes “no están contemplados en los Diez Mandamientos”, así como las prohibiciones morales tradicionales no son adecuadas para condenarlos y van más allá de lo previsto y legislado por cualquier categoría jurídica. E ‘imperdonable’ porque trasciende la esfera

de los asuntos humanos y porque, como expone en *La condición humana*, ningún ser humano es capaz de perdonar aquello que no puede castigar. Es un mal que, “hablando estrictamente, no es castigable ni perdonable, porque el castigo y el perdón presuponen aquello que el mal radical intenta erradicar, es decir, la acción humana” (2019, p. 65).

La primera de estas características del mal absoluto permanecerá en la caracterización de la banalidad del mal:

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente (...) era totalmente corriente, común, ni demoniaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar* (Arendt, 2002, p. 30).

De aquí podemos considerar que Arendt siempre tuvo presente la posibilidad de realizar el mal sin motivos e intenciones. Lo que parecería haber cambiado, luego del juicio de Eichmann, es un énfasis en la ausencia de *status ontológico* del mal referido al agente. En *La vida del espíritu*, Arendt afirma: “Los malvados, se nos dice, actúan movidos por la envidia (...) También puede guiarles la debilidad (...) O, al contrario, el poderoso odio que experimenta la maldad ante la pura bondad (...) o la codicia (...)” (p. 30). Y en el *Post scriptum* de *Eichmann en Jerusalén* encontramos:

Eichmann no era un Yago ni un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que “resultar un villano”, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria dirigencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal dirigencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann *sencillamente, no supo jamás lo que se hacía* (...) sabía muy bien cuáles eran los problemas de fondo con los que se enfrentaba, y en sus declaraciones postreras ante el tribunal habló de “la nueva escala de valores prescrita por el gobierno (nazi)”. No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión (...) fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo (...) Una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana (2011, pp. 417-418).

Después del caso de Eichmann parecería que el interés de Arendt estuviera puesto en insistir en la ausencia de este *status* ontológico de maldad. No son los malvados los que hacen el mal, no hay que *ser* malo para convertirse en un criminal, esta es una posibilidad que se abre cuando dejamos de relacionarnos con nosotros mismos, cuando no pensamos. Arendt hace la siguiente aclaración a G. Scholem:

Tienes mucha razón: he cambiado de opinión y no hablo ya de ‘mal radical’. (...) Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca ‘radical’, que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un ‘desafío al pensamiento’, como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la ‘banalidad’ (Leiva, 2019, p. 75)².

Aunque en este fragmento –referido al cambio de opinión– Arendt destaca el carácter de superfluo, Bernstein propone que “Hay un cambio relevante. La noción central de los primeros análisis del mal radical es lo superfluo. Después de presenciar el juicio de Eichmann desplaza su atención hacia la idea de irreflexividad (...)” (1996, p. 253). Coincido con su interpretación puesto que la “característica destacable” que encontró Arendt en Eichmann fue la incapacidad para pensar, y me parece que este es el punto más importante del cambio de opinión, tanto en lo referente al diagnóstico como a la prescripción.

La expresión ‘banalidad del mal’, al señalar el carácter de irreflexividad en quien realiza el mal y al resaltar, por tanto, la ausencia de un *status* ontológico de la maldad, pone de manifiesto que cualquiera está en riesgo de actuar mal sin sentirse responsable y sin comprender el significado de sus actos: “Esta es la lección principal de la banalidad del mal. Uno no tiene que ser un monstruo, un sádico o una persona viciosa para cometer actos terribles y malvados (...)” (Bernstein, 2007, p. 13). De ahí que esta concepción de mal se traduzca en una invitación a pensar.

El ‘dos-en-uno’

La relación entre el mal y la irreflexividad se sostiene en la noción de ‘dos-en-uno’, que Arendt propone desde su interpretación de la concepción socrática del pensamiento. En el *Gorgias*, Arendt (2002) encuentra dos

² Referencia original: (Arendt, 2005, pp. 149-150; 2009, p. 575).

afirmaciones socráticas desde las que explica tanto su concepción del ‘dos-en-uno’, como la relación entre el pensamiento y la posibilidad de prevenir el mal.

Las dos afirmaciones, sostiene Arendt, están conectadas entre sí. La primera –que es consecuencia de la segunda– reza: “Cometer la injusticia es peor que recibirla”. La segunda afirmación sostiene: “Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” (Arendt, 2002, p. 203)³.

Arendt agrega que fue la experiencia del pensamiento lo que condujo a Sócrates a hacer estas afirmaciones. En la introducción a *La vida del espíritu*, la autora se pregunta si hay algo en el pensamiento, una propiedad inseparable de la actividad misma, que nos condicione frente al mal (2002). A partir de estas afirmaciones, encontramos aquí la respuesta: la conciencia de sí. La segunda afirmación refiere a la posibilidad de entrar en contradicción consigo mismo, aunque sea uno solo. Arendt advierte que la clave está ahí:

(...) 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 tono 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 mi misma, soy tal y como aparezco a los demás. Llamamos *conciencia de sí* (*consciousness*) (...) 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 (pp. 205-206).

La diferencia entre los dos que constituyen mi Unicidad se manifiesta durante el pensamiento; el diálogo interior del yo consigo mismo. Aparezco ante mí, soy consciente de mí misma en el momento en el que hago preguntas que yo misma respondo. Esta concepción de pensamiento, junto con su concepción del ‘dos-en-uno’ (que podría entenderse como una fenomenología del yo), se relacionan con la posibilidad de prevenir el mal.

³ Referencia original Platón, *Gorgias*, 474b, 483a. Cursivas de Arendt.

El hábito del pensamiento implica la relación del yo consigo mismo. Quien reflexiona se acostumbra a aparecer ante sí, a evaluar lo que dice y lo que hace, y a formarse sus propias opiniones. En el caso de cometer injusticia, se convertiría entonces en un malhechor y no querría convivir consigo. Perdería la armonía entre el ‘dos-en-uno’ y evitaría pensar para *no recordar* que transgredió sus propios límites: “El único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, el ser coherente con uno mismo (...)” (p. 208).

La segunda afirmación hace referencia a la pretensión de armonía entre el ‘dos-en-uno’ desde el criterio de la no contradicción, y por esta razón es condición para la primera. Quien quiere mantenerse en armonía consigo mismo, porque es autoconsciente, evitará realizar el mal, preferirá sufrir la injusticia que cometerla. Quien, por el contrario, nunca se forma sus propias opiniones y no reflexiona sobre sus actos y palabras, quien no es consciente de sí mismo, puede cometer crímenes horribles sin sentirse responsable ni autodesaprobarse, como sucedió con Eichmann.

La conducta moral

La concepción de conducta moral arendtiana implica la participación de la facultad de pensamiento, juicio, memoria, imaginación y voluntad⁴. Detenernos en cada una de estas facultades excedería el propósito de este artículo. Para nuestro interés, me limitaré a presentar dicha conducta como la coherencia entre el yo (*self*) y el yo pensante, y como una conducta condicionada por la autoconciencia.

La conducta moral en la filosofía arendtiana significa coherencia entre lo que pensamos y lo que hacemos. Como vimos, la coherencia o la incoherencia son posibles porque en nuestra Unicidad se inserta una diferencia. Quienes quieren mantener a su ‘dos-en-uno’ en armonía, procuran no transgredir los límites *negativos* que advierte su conciencia.

A diferencia de la voz de Dios en nosotros o del *lumen naturale*, esta conciencia no nos da prescripciones positivas (incluso el *daimon* socrático, su voz divina, le dice solo lo que *no* debe hacer). En palabras de Shakespeare “(...) obstruye al hombre por doquier con obstáculos. Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando sólo *si* y cuando vuelve a casa” (Arendt, 2002, p. 213).

⁴ El desarrollo de esta idea puede consultarse en Sanabria (2018).

La conciencia moral arendtiana se manifiesta en el mundo de las apariencias mediante prescripciones negativas. Aquellos que piensan, que juzgan por sí mismos y reflexionan sobre sus actos, conocen los límites que *no pueden* transgredir si quieren seguir manteniendo una relación armónica consigo mismos. En palabras de Arendt:

La moral tiene que ver con el individuo en su singularidad. El criterio de lo que está bien y lo que está mal, la respuesta a la pregunta “¿Qué debo hacer?”, no depende en última instancia de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean, ni de un mandamiento de origen divino o humano, sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir conmigo mismo. Ese vivir conmigo mismo es algo más que conciencia, más que la conciencia de mí mismo que me acompaña en todo lo que hago y en cualquier estado que me halle. Estar conmigo mismo y juzgar por mí mismo es algo que se articula y se actualiza en los procesos de pensamiento, y cada proceso es una actividad en la que hablo conmigo mismo acerca de todo aquello que me afecta (2007, p. 113).

Estos fragmentos expresan tres elementos de la conducta moral, que cabe resaltar dentro de nuestros propósitos. Primero, la conducta moral depende de la coherencia entre lo que opinamos y lo que hacemos; por eso aquel que piensa evitará transgredir sus propios límites. Segundo, la actualización de nuestro criterio sobre lo que está bien o mal ocurre durante el diálogo del yo consigo mismo. Tercero, el pensamiento también es un tipo de autoevaluación en la que el yo se juzga a sí mismo. Al volver a “casa” el *testigo* da cuenta de los actos del yo (*self*), da su *testimonio* y esta actividad está condicionada por la memoria. Pero este testimonio solo es posible porque, al ser alguien acostumbrado a evaluarse a sí mismo, ha sido consciente de sus propios actos y palabras. De ahí que la conducta moral esté condicionada por la autoconciencia.

El pensamiento discursivo

El pensamiento, siguiendo a Arendt, es una actividad en la que el yo mantiene un diálogo consigo mismo, de ahí que esté condicionado por la autoconciencia:

La conciencia de sí no es lo mismo que el pensamiento; los actos de la conciencia de sí comparten con la experiencia sensible el ser “intencionales” y, por tanto, actos *cognitivos*, mientras que el yo pensante no piensa algo, sino *sobre* algo, y este acto es dialéctico: se desarrolla bajo la forma de un

diálogo silencioso. Sin la conciencia, en el sentido de autoconciencia, el pensamiento no sería posible. Lo que el pensar actualiza en su interminable proceso es la diferencia, dada a la conciencia como un hecho puro y duro (*factum brutum*); sólo en esta forma humanizada de la conciencia puede convertirse en la característica externa de alguien que es un hombre y no un dios o un animal (2002, p. 210).

Si nos preguntamos sobre qué pensamos, qué sería ese *algo* sobre el cuál discurre el pensamiento, podríamos responder “cualquier cosa”. Sabemos que para Arendt (2002) es la experiencia sensible la que dota al pensamiento de objetos sobre los cuales operar y que es la imaginación o representación la facultad que permite el pensamiento al *desensorizar* los objetos. Cualquier fenómeno del mundo de las apariencias, cualquier experiencia podría ser entonces objeto de pensamiento.

Pero no todas las experiencias se convierten en objetos de pensamiento; como reconoce Arendt (2002) “(...) la ausencia de pensamiento es un factor poderoso en los asuntos humanos (...)” (p. 93). Es más frecuente que nos basemos en prejuicios a que estemos reflexionando acerca de todo lo que acontece. De ahí que Arendt (2002) se pregunte qué nos hace pensar. Tras exponer las distintas respuestas, concluye en la necesidad de búsqueda de sentido. Así, el pensamiento es entendido como la búsqueda de sentido o significado. Ahora bien, esta actividad está condicionada por el lenguaje y, como afirma Arendt, es de carácter discursivo:

Llamo conocimiento a un discurso que la mente sostiene consigo misma acerca de cualquier tema de consideración. Te lo explicaré aunque yo mismo no estoy demasiado seguro al respecto. Tengo la impresión de que no es nada más que *dialégesthai*, hablar de una cosa a fondo, sólo que la mente se plantea a sí misma preguntas y se las responde, diciéndose *sí* o *no* a sí misma. Luego llega al límite donde hay que decidir cosas, cuando ambos lados dicen lo mismo y ya no hay incertidumbre, y nosotros establecemos eso como la opinión de la mente. Hacerse una idea y formarse una opinión es lo que llamo discurso, y esa misma opinión la llamo enunciado hablado, proferido no ante otros sino ante uno mismo, en silencio (2007, p. 108).

Este fragmento que Arendt cita del *Teeteto* ejemplifica lo que sería, según su interpretación, la concepción socrática del pensamiento. A continuación nos acercaremos a la relación entre pensamiento y lenguaje y, partiendo de ésta, a una breve caracterización de la actividad de pensar. De esta manera concluiremos si es el discurso la forma lingüística mediante la cual el pensamiento busca el sentido.

Dialegesthai

Siguiendo a Arendt, las actividades mentales se manifiestan a través del lenguaje, por lo que la búsqueda de significado está implícita en el impulso de hablar. Sobre la función del pensamiento afirma la filósofa:

(...) consiste en *dar cuenta, logon didonai*, como la denominaban los griegos con gran precisión, de todo lo que puede existir o puede haber acontecido (...) El mero dar nombre a las cosas, la creación de palabras, es la manera humana de apropiarse y, por decirlo así, de “desalienar” el mundo (...) (2002, p. 122).

El lenguaje es el vehículo del pensamiento⁵, pero ¿de qué manera se expresa el pensamiento? Arendt toma el concepto platónico de *dialegesthai*, como vimos, para referirse a la actividad de pensar. Volveremos sobre algunos fragmentos para aproximarnos a su concepción del término:

En la Carta VII Platón nos explica brevemente cómo puede darse esa doble transformación, cómo es posible que se pueda *hablar* de la percepción sensible y cómo esta conversación (*dialegesthai*) se transforma de inmediato en una imagen visible solo para el alma. A la verdad basada en la evidencia, elaborada por el principio de las cosas captadas por nuestra visión corporal, se puede llegar mediante la guía (*diagōgē*) de las palabras en el *dialegesthai*, la cadena de pensamiento discursivo entre el discípulo y el maestro (p. 140).

“El *dialegesthai* posee en sí mismo una tendencia hacia un *noein*, una visión (...)” (p. 141). Estos tres fragmentos, además de la referencia inicial del *Teeteto* en la que Sócrates llamaba *dialegesthai* a hablar de una cosa a fondo, nos permiten definir dos características: primero, este tipo de pensamiento se daría en la forma de diálogo, de ahí que la autoconciencia sea condición de la actividad de pensar; segundo, parecería que la actividad de pensar tuviera una función reveladora de lo que quizá sería el “sentido” o “significado”, pero éste no se revelaría en palabras, sino como una imagen⁶. No obstante, aquello que se revela no tendría el carácter de verdad, sino de *doxa*, y con esto podríamos agregar la función mayéutica del pensamiento:

Las preguntas revelan que la intención socrática no es educar a los ciudadanos o gobernarles en función de una verdad absoluta ya poseída, sino ser un ‘tábano’ capaz de aguijonear a sus amigos, esto es, capaz de sacar a la luz,

⁵ Al menos en las culturas occidentales estamos condicionados por las palabras, no por las imágenes, para pensar (Arendt, 2002).

⁶ Esta podría ser la forma en la que el pensamiento concluye en el ejemplo, no pudiendo llegar a definiciones acabadas pero reconociendo, en una imagen, aquello sobre lo que se reflexiona.

mediante la mayéutica (el arte de la partera), la verdad presente en su *doxa*. En la medida que nadie conoce de modo inmediato la verdad inherente a su propia opinión, se hace precisa la auténtica *dialegethai* para que tal verdad vaya apareciendo ante uno mismo (Gibu, 2011, pp. 65-66).

Mediante el pensamiento descubrimos, por decirlo así, nuestras propias opiniones. En ese sentido tiene una función obstetricia, pero no se sigue de ello que la opinión a la que llegamos tenga un carácter absoluto. Birulés (2007) advierte que el pensamiento como actividad discursiva no es afásico, sino que es *logos* y que su criterio no es la verdad o la falsedad, sino el significado. ¿Qué significa preguntarse por el significado?

La búsqueda de significado podría entenderse como la búsqueda de un *dokei moi*, un ‘me parece’. Propongo entenderlo aquí en un sentido amplio, que en términos de Arendt (2002) sería el “dar cuenta”. El sentido, entonces, no se limitaría a una imagen, tampoco a una opinión o a una definición provisional, pero podría ser cualquiera de estas. Buscar el significado de un fenómeno sería intentar comprenderlo.

Comesaña y Cure de Montiel (2006) destacan también la amplitud del alcance del pensamiento, haciendo énfasis en la cercanía entre las concepciones arendtianas de pensamiento y comprensión: “En este sentido, nos interesa destacar, que desde la perspectiva arendtiana, el pensar, que básicamente podemos identificar con la reflexión filosófica, no puede, para nuestros efectos, separarse de lo que es la facultad de juzgar y de la comprensión, concepto que consideramos incluido en lo que más adelante llamará facultad de pensar (...)” (p. 17).

La pregunta por el significado de *la búsqueda* de significado se dirige a la actividad misma, que no es el resultado. En este podemos encontrar la imagen, la *doxa* o la comprensión, pero la actividad del pensamiento es profundización y destrucción. De ahí que Arendt (2002) afirme que en la naturaleza del pensamiento se encuentra el “descongelar” aquello que ha sido congelado en el lenguaje. El pensamiento operaría aquí sobre frases o conceptos, cuestionaría la validez de hábitos o costumbres, sería de carácter destructivo.

Recordemos que Arendt (2002) toma los símiles de Sócrates para caracterizar la experiencia del pensamiento. ‘Tábano’, ‘comadrona’ y ‘torpedo’ dan cuenta de una actividad que comienza aguijoneando, poniendo en cuestión lo dado para llevar a la perplejidad, tras la pérdida de certezas y que, por último, se manifiesta en el juicio: “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo (...)” (p. 215).

Esta concepción del pensar parece proponer un ejercicio de reflexión sobre hábitos, costumbres, clichés; fenómenos externos, más que sobre los propios actos del yo pensante. El pensamiento, entendido de esta forma como una búsqueda de sentido, podría prevenir el mal realizado de manera irreflexiva⁷. No obstante, si la propiedad inseparable del pensar que podría prevenir el mal es la autoconciencia, la forma lingüística del pensamiento que hace efectiva esta autoconciencia sería la narración y no el *dialegesthai*. Es por esto que en el siguiente apartado presento el pensamiento desde una perspectiva autoreflexiva, que podría potenciar su carácter preventivo frente al mal dada su relación directa con la conducta moral.

El pensamiento autorreflexivo

La memoria y el pensamiento están relacionados y se condicionan mutuamente: “El recuerdo tiene una afinidad natural con el pensamiento; todo pensar, como dije, es un re-pensar. Las cadenas del pensamiento brotan naturalmente, casi automáticamente, del recuerdo, sin ruptura alguna (...)” (pp. 271-272). No podemos reflexionar sobre algo que no esté en nuestra memoria. Al respecto, Calderón afirma que “(...) para Arendt, la memoria almacena y pone a disposición del recuerdo todo aquello que, tras la retirada, ya no está nunca más, lo dado a los sentidos (...)” (2010, p. 27).

Así como el pensamiento está condicionado por la memoria, ésta también lo está por el pensamiento, pues, en cierto sentido, aquello sobre lo que pensamos se fija en ella. Además de ser un tipo de archivo de recuerdos, la memoria permite convertir nuestras experiencias en relatos cuando nos las narramos a nosotros mismos: “Esta conexión entre pensar y recordar es particularmente importante en nuestro contexto. Nadie puede recordar lo que no ha pensado a fondo mediante la conversación consigo mismo al respecto (...)” (Arendt, 2007, p. 110).

Si la ausencia de pensamiento está condicionada por la memoria, la ausencia de esta última también se relaciona con la banalidad del mal, de ahí que Arendt afirme que “(...) la facultad de la memoria es lo que impide obrar mal (...)” (2007, p. 134). Pero, ¿cómo una facultad que se vuelca hacia el pasado puede ser preventiva, si la prevención dirige su mirada hacia el futuro? Arendt, además de una incapacidad para pensar, reconoció en Eichmann una “memoria deficiente” (2011, p. 79). Camps (2006) sostiene, refiriéndose a Eichmann, que éste no se interrogó a sí mismo sobre lo que iba a hacer y que hombres como él no son capaces de *recordar* y arrepentirse.

⁷ El desarrollo de esta idea puede consultarse en “El carácter preventivo del mal mediante la facultad de pensar y la facultad de juzgar desde la perspectiva de Hannah Arendt (...)” (Sanabria, 2016).

La memoria supera la función de archivo de recuerdos y aparece como una facultad moral. Está relacionada con el pensamiento porque, a través de éste, se fijan los recuerdos. Recordamos aquellos hechos que nos *narramos* a nosotros mismos porque en este ejercicio nuestra experiencia se transforma en relato y adquiere un significado: “(...) el significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia” (Arendt 2002, p. 155).

El significado del acontecimiento –o la experiencia– estaría condicionado por, al menos, dos facultades: el pensamiento y la memoria. La memoria archivaría la experiencia que durante el pensamiento se convertiría en relato para luego fijarse nuevamente en la memoria –con su significado provisional. Teniendo en cuenta esto podemos preguntarnos nuevamente por la relación entre el mal y la incapacidad para pensar.

Arendt (2011) advirtió que Eichmann manifestaba una incapacidad para pensar, que eludió su responsabilidad de juicio y que en su memoria se privilegiaron datos irrelevantes percibidos el mismo día que presencié actos de violencia. También indicó que de haber algo en el pensamiento que pudiera condicionar a los hombres frente al mal, debería ser una propiedad inseparable de la actividad: la autoconciencia (2002).

Esta conciencia es entendida como conciencia de sí y, como vimos, podría condicionarnos frente al mal porque quien está acostumbrado a convivir consigo mismo, a examinar sus propias acciones, es decir, quien es consciente de sí mismo, no querrá convertirse en un malhechor y perder la armonía consigo mismo. Pero la conciencia tiene, además, otras facetas de carácter moral:

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 exterior⁸ (2007, p. 256).

Aunque todos los momentos de la conciencia están relacionados con la conducta moral, mi interpretación es que el testigo sería la autoconciencia, y lo propongo por dos razones⁹. Primero, porque el testigo es quien percibe

⁸ Aclaración hecha por Fina Birulés.

⁹ Estas afirmaciones se siguen de la investigación de Sanabria (2017).

los hechos –es un espectador–, y ser consciente de sí significa ser espectador de sí mismo. Segundo porque el testigo es el que conoce –aunque sea parcialmente– lo ocurrido y puede dar cuenta de ello. Por tanto, el testigo daría testimonio de las acciones del yo (*self*) durante el pensamiento. Su testimonio sería la condición para actualizar la diferencia entre el ‘dos-en-uno’. Si resulta que al recordar lo que hicimos, al narrarnos a nosotros mismos nuestras propias experiencias, no encontramos en ellas alguna acción que transgreda nuestros propios límites, seguiremos estando en armonía con nosotros mismos. Si, por el contrario, recordamos que hicimos lo que *no podíamos* hacer, entonces el diálogo interior se parecerá al de Ricardo III, como señala Arendt:

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

¿Qué temo? ¿A mí mismo? No hay nadie más aquí: Ricardo quiere a Ricardo; esto es, yo soy yo. ¿Hay aquí algún asesino? No; sí, yo lo soy. Entonces, huye. ¿Qué, de mí mismo? Gran razón, ¿por qué? Para que no me venga a mí mismo. Ay, me quiero a mí mismo. ¿Por qué? ¿Por algún bien que me haya hecho a mí mismo? ¡Ah no! ¡Ay, más bien me odio a mí mismo por odiosas acciones cometidas por mí mismo! Soy un rufián: pero miento, no lo soy. Loco, habla bien de ti mismo: loco, no adules¹⁰ (2002, pp. 211-212).

En el segundo apartado veíamos una concepción del pensar centrada en la búsqueda de significado. Este tipo de pensamiento cumplía con las características de los símiles de Sócrates –‘tábano’, ‘comadrona’ y ‘torpedo’–, lo que apuntaba a una actividad en la que se cuestionan prejuicios y se abre paso a una nueva comprensión revelada, en el sentido de *doxa*, como un *dokei moi* y no como una verdad.

Esta concepción de pensamiento corresponde con la caracterización que Arendt (2002) toma de los diálogos socráticos de Platón, indicando que son aporéticos y sus argumentos son circulares y están en movimientos. Estos diálogos, como sabemos, persiguen el significado de conceptos como ‘ciencia’, ‘amor’ o ‘amistad’, pero además de esto, también cumplen con las demás características del pensar: son autodestructivos con sus propios resultados, no crean definiciones y, lo más importante, se desarrollan en forma de *dialegesthai*.

Sin embargo, el ejemplo de pensamiento que Arendt toma de la obra de Shakespeare no se parece a los diálogos socráticos de Platón. Ricardo III no se pregunta por el significado de la locura o del temor. Las preguntas que se

¹⁰ Referencia original del segundo fragmento: *Ricardo III*, acto V, escena III, (Shakespeare, 1988, p. 103) (*N. de t.*).

hace a sí mismo son referidas a sus propios actos y a las consecuencias de estos sobre la relación consigo mismo. De esto cabe resaltar que ninguna de estas preguntas tendrían sentido sin ser precedidas por el recuerdo.

Arendt advierte que el temor al testigo podría evitar que transgredamos nuestros propios límites: “Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de un testigo que lo está esperando solo *sí* y cuando vuelve a casa (...)” (2002, p. 213). Si mantenemos una relación con nosotros mismos seremos autoconscientes; tendremos temor de esta autoconsciencia porque sabemos que, durante el pensamiento, ella opera como un testigo y nos recuerda lo que hicimos. Evitamos de esta manera hacer el mal para no auto desaprobarnos, para no tener que convivir con un malhechor. Es por esto que la memoria, siendo una facultad que opera con lo pasado, nos impide obrar mal.

El pensamiento como actividad puede darse a partir de cualquier hecho; está presente cuando yo, tras observar un incidente en la calle o verme implicado en algún acontecimiento, empiezo a reflexionar sobre lo ocurrido, contándomelo a mí mismo como una especie de historia, preparándola de este modo para su ulterior comunicación con los otros, etc. Esto mismo es más verdad aún, por supuesto, si el tema de mi reflexión silenciosa resulta ser algo que he hecho yo mismo (2007, p. 110).

El pensamiento parece referirse aquí no tanto a una búsqueda de significado con las características del *dialegesthai*, como a la actividad de una conciencia narrativa. De ahí que la convivencia con un malhechor solo sea posible si mediante la actualización de la diferencia del ‘dos-en-uno’ me he reconocido como tal, y para eso he tenido que recordar y narrar el mal cometido.

La función moral de la narración refuerza el carácter preventivo de la autoconciencia frente al mal. Un testigo mudo, que no da su testimonio, no tiene poder de prevenir. Es la posibilidad del recuerdo, de tener que convivir con esa narración del mal cometido y protagonizada por mí mismo, aquello que podría evitar que transgreda mis propios límites.

Las narraciones de nuestra conciencia van construyendo nuestra identidad; en palabras de Cruz: “Por decirlo de manera simple: 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* (...)” (2006, p. 99). Para seguir siendo quienes queremos ser o, sobretodo, para no ser quienes no queremos, evitamos las acciones que no queremos que conformen la narrativa sobre nuestra identidad.

Conclusión

La concepción arendtiana del pensamiento es, en todos los casos, un diálogo del yo consigo mismo, por lo que está condicionada por la conciencia: “Sin la conciencia, en el sentido de autoconciencia, el pensamiento no sería posible (...)” (Arendt, 2002, p. 210). No obstante, parecería haber una diferencia entre la búsqueda de sentido y la autorreflexión.

Cuando Arendt (2002) hace referencia a la búsqueda de significado, toma las características del pensar que se siguen de los diálogos socráticos de Platón y de los símiles de Sócrates. El término que usa para referirse al pensamiento es *dialegesthai*. En este sentido, el pensamiento se caracteriza por ser una actividad autodestructiva y de argumentación circular, en la que se ponen en cuestión los prejuicios. También vimos que el pensamiento busca “dar cuenta” y que de esta manera quien piensa se “apropia” de la realidad. Propuse que en la amplitud del “dar cuenta” podríamos encontrar la comprensión, una visión (*noein*) reveladora de sentido, o un juicio o *doxa* expresado como un *dokei moi*.

La banalidad del mal puede explicarse a partir de la ausencia de pensamiento y de juicio, entendiéndola como el mal que es capaz de cometer alguien que no reflexiona ni se forma sus propias opiniones y que, por tanto, no llega a sentirse responsable ni a comprender el significado de sus actos. En este sentido, el pensamiento como *dialegesthai* podría ser de carácter preventivo frente al mal en tanto nos permite cuestionar hábitos, costumbres, prejuicios, etc.

No obstante, vimos que para Arendt (2002) “Si hay algo en el pensamiento que puede prevenir a los hombres de hacer el mal, debe ser una propiedad inseparable de la actividad misma (...) (pp. 202-203). Propuse que esta actividad es la autoconciencia por ser la condición del pensamiento como un diálogo del ‘dos-en-uno’ pero, además, porque aparece como un testigo que permite la autorreflexión al ser espectador en el mundo de las apariencias y al dar su testimonio durante el pensar.

Desde esta perspectiva, el pensamiento parecería ser más una actividad en la que el yo se evalúa a sí mismo, y no tanto una actividad que cuestiona y busca sentido. El pensamiento como autorreflexión reivindica la importancia de la memoria como facultad moral y resalta la actividad de la conciencia narrativa.

Ambas perspectivas del pensamiento constituyen una misma actividad que solo varía en su objeto y en su forma de expresarse mediante el lenguaje. El pensamiento discursivo, el *dialegethai*, es la búsqueda de significado que toma por objeto cualquier fenómeno para profundizar en éste. El pensamiento como autorreflexión se caracteriza por la narración que brinda la conciencia desde la faceta de testigo; su objeto es la propia experiencia. Gracias a esta narración es posible evaluar la coherencia o incoherencia entre el ‘dos-en-uno’, y el yo logra mantener una narrativa sobre sí mismo, manteniendo la armonía, en tanto no tenga que recordar –narrándose a sí mismo– que ha hecho lo que *no podía* hacer.

Referencias

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio* (M. Candel y F. Birulés, Trads.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2009). *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2011). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.
- Arendt, H. (2015). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. R. Beiner (Ed.), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (pp. 157-270). Barcelona: Paidós.
- Bernstein, R. J. (1996). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. F. Birulés. (Ed.), *Hannah Arendt: El orgullo del pensar* (pp. 235-257). Barcelona: Gedisa.
- Bernstein, R. (2007). ¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?, *Revista Al Margen*, 21-22, pp. 49-63.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder.

- Calderón, C. (2011). El sentido común en Hannah Arendt: La fuente del sentido de realidad. *Saga – Revista de Estudiantes de Filosofía*, 12 (22), pp. 25-36. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/saga/article/view/18095>
- Camps, V. (2006). La moral como integridad. M. Cruz (Ed.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 63-86). Barcelona: Paidós.
- Comesaña Santalices, G. y Cure de Montiel, M. (2006). El pensamiento como actividad según Hannah Arendt. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 11 (35), pp. 11-30. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903502>
- Cruz, M. (2006). Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Hannah Arendt), *El siglo de Hannah Arendt* (M. Cruz, Ed.). Barcelona: Paidós.
- Di Pego, A. (2007). Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt: Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía. *Al Margen*, 21-22, pp. 1-15. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8413/pr.8413.pdf
- Gibu Shimabukuro, R. (2011). La defensa de la doxa en la obra de Hannah Arendt. *Veritas*, 25, pp. 57-74. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732011000200004>
- Lara, M. P. (2009). *Narrar el Mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.
- Leiva Bustos, J. (2019). Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt. *Bajo Palabra*, 22, pp. 57-80. <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>
- Marrades, J. (2002). La radicalidad del mal banal. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 35, pp. 79-103. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0202110079A>
- Sanabria, Cucalón, M. C. (2016). El carácter preventivo del mal mediante la facultad de pensar y la facultad de juzgar desde la perspectiva de Hannah Arendt. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 68, pp. 101-114. <https://doi.org/10.6018/daimon/212861>
- Sanabria, Cucalón, M. C. (2017). El testigo como condición de la conducta moral, a partir de la filosofía de Hannah Arendt [Tesis de Maestría]. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. <http://hdl.handle.net/20.500.11912/7546>

Sanabria, Cucalón, M. C. (2018). Constitución de la conducta moral en la filosofía de Hannah Arendt: el testigo en el pensamiento y en el mundo de las apariencias. *Perseitas*, 6 (1), pp. 23-47. <https://doi.org/10.21501/23461780.2681>

Shakespeare, W. (1988). *Ricardo III*. Barcelona: Planeta.