

Arendt, Bernstein y santo Tomás: reflexiones sobre el mal banal

Arendt, Bernstein and saint Thomas: reflections on banal evil

DIEGO FERNANDO BARRIOS ANDRADE
diego.barrios@usantoto.edu.co
Universidad Santo Tomás, Colombia

Resumen: El mal banal es una noción central en el pensamiento de Arendt, no exenta de interpretaciones contradictorias. Bernstein afirma en un artículo temprano que Arendt tomó tal noción de Jaspers y, al hacerlo, da lugar a que sus lectores caigan en el equívoco de volver intercambiables el mal banal y el mal radical. El mal banal suele comprenderse como aquel mal derivado de la incapacidad de pensar. Sin embargo, designa también una conciencia deformada. La incapacidad de pensar influye en la deformación de la conciencia, lo cual tiene como causas la pasión y el vicio, según señala santo Tomás.

Palabras clave: Arendt, Bernstein, santo Tomás, mal banal.

Abstract: *Banal evil is a central notion in Arendt's thought, not without contradictory interpretations. Bernstein states in an early article that Arendt took such a notion from Jaspers and, in doing so, leads her readers to fall into the misunderstanding of making banal evil and radical evil interchangeable. Banal evil is usually understood as evil derived from the inability to think. However, it also designates a deformed conscience. The incapacity to think influences the deformation of conscience, which is caused by passion and vice, as saint Thomas points out.*

Keywords: *Arendt, Bernstein, Saint Thomas, banal evil.*

Artículo recibido el 3 de julio de 2023 y aceptado para su publicación el 31 de octubre de 2023.

I. Los equívocos en torno al mal radical y al mal banal

Richard J. Bernstein conoció de primera mano las controversias suscitadas alrededor de las nociones de *mal radical* y *banalidad del mal* de Arendt. En un artículo del año 1996, argumentaba: “Aunque es notorio que Arendt empleó la frase ‘la banalidad del mal’ y que presumiblemente abandonó su idea temprana de un ‘mal radical’, ha habido *una confusión enorme* sobre el sentido de estas expresiones”¹. Tiempo después, en su libro *El mal radical: una indagación filosófica*, continúa manteniendo esta misma tesis: “Antes de adentrarme en un examen de lo que ella entiende por mal radical, y en la mucho más célebre (y *mal comprendida*) idea de la banalidad del mal...”².

Bernstein achaca el problema de estas controversias a la misma Arendt, pues anota que ella cambió de posición con respecto al mal radical. En efecto, Arendt utilizó en principio el término *mal radical* para designar las atrocidades del totalitarismo nazi, pero luego cambió de perspectiva; dejó de hablar del mal radical: “El mayor mal no es radical, no tiene raíces, y al no tenerlas no tiene límites, puede llegar a extremos inconcebibles y arrasarse el mundo entero”³.

Ahora bien, la postura que Bernstein muestra en sus escritos también es cambiante. En su artículo declara: “En este ensayo quiero acompañar a Arendt –y *ocasionalmente oponerme* a ella– en el diálogo que mantiene consigo misma (y con otros) sobre el significado del mal”⁴. Sin embargo, no hay ninguna expresión similar en *El mal radical*, como tampoco en otros de sus textos que tratan temas análogos⁵. ¿A qué se opone Bernstein? ¿Qué piensa sobre el mal radical y la banalidad del mal?

¹ R. J. BERNSTEIN, “¿Cambió Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, 236. Las cursivas son propias. Esta es la versión en español del artículo que recoge BIRULÉS, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*.

² R. J. BERNSTEIN, *El mal radical: una indagación filosófica*, 287. Las cursivas son propias. Este libro fue publicado en inglés en 2002. Véase también BERNSTEIN, “Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant”, 18, “Are Arendt’s on Evil Still Relevant?”, 302, “Is Evil Banal? A Misleading Question”, 132, “How Not to Think about Evil”, 93. Estos son otros lugares en los que el autor expresa un juicio afín sobre el mal banal.

³ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 111.

⁴ R. J. BERNSTEIN, “¿Cambió Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, 235. Las cursivas son propias.

⁵ R. J. BERNSTEIN, “Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant”, “Are Arendt’s Reflections on Evil Still Relevant?”, “Is Evil Banal? A Misleading Question”, “How Not to Think about Evil”, ¿*Por qué leer a Hannah Arendt hoy?*, *Encuentros pragmáticos*.

La perspectiva de Bernstein está basada fundamentalmente en la correspondencia epistolar que Arendt sostiene con algunos de sus amigos: Scholem y Jaspers. Así, Bernstein dice en su artículo:

Volvamos con la respuesta de Arendt a Scholem. Ella comenta lo siguiente en tono casual: “Por cierto, no entiendo por qué califica usted de eslogan mi término ‘banalidad del mal’. Por lo que yo sé, nadie lo ha usado antes que yo. Pero eso no es importante”. Arendt se equivoca de nuevo. La expresión “banalidad del mal” ha sido usada anteriormente, en un contexto muy significativo que Arendt parece haber olvidado⁶.

El contexto al que alude Bernstein, y que Arendt, según sus propias palabras, “parece haber olvidado”, es un intercambio de cartas entre ella y Jaspers. Este es el trozo de la respuesta de Jaspers a Arendt que más importancia tiene en orden a comprender la perspectiva de Bernstein: “Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total banalidad, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente. Las bacterias pueden causar epidemias que devasten naciones enteras, pero siguen siendo simples bacterias”⁷.

Los fenómenos que Jaspers tiene acá en mente son los crímenes nazi y, como se ve, él utiliza el término banalidad para describirlos. En otras palabras, el mal cometido a instancias del nazismo es, en opinión de Jaspers, un mal banal o trivial. Jaspers define, entonces, el mal cometido por el régimen nazi –mal al que Arendt llama *radical*– como un mal banal. Esta identificación, posible de efectuar siguiendo a Jaspers, entre el mal del nazismo y el mal banal, no es posible de realizar en Arendt, aunque Bernstein se esfuerza por demostrar lo contrario.

Bernstein señala que Arendt sigue el mismo planteamiento de Jaspers cuando ella escribe a Scholem: “Estas son las palabras que usa Jaspers en 1946, pero podrían ser muy bien las palabras que usa Arendt en su réplica a Scholem”⁸. Incluso llega a decir:

⁶ R. J. BERNSTEIN, “¿Cambió Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, 249.

⁷ Cf. *Ibidem*, 249. Esta y las demás citas que figuran en este manuscrito de las cartas de Arendt y Scholem y Arendt y Jaspers han sido entresacadas del artículo de Bernstein.

⁸ Cf. *Ibidem*, 250.

Hay incluso un eco increíble de la comparación que hace Jaspers con las bacterias en la comparación que hace Arendt entre la expansión del mal y un hongo: “el mal no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca. Puede extenderse sobre el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es como un hongo que invade las superficies”⁹.

Con esto queda claro que Bernstein sugiere que Arendt asocia, de alguna manera, el mal radical con el mal banal. No obstante, conviene insistir, ello no ocurre realmente en Arendt, como se verá más adelante. Aunque también hay que aclarar que Bernstein sigue la definición tradicional que da Arendt¹⁰ de la banalidad del mal: un mal derivado de la incapacidad de pensar y motivaciones superficiales¹¹.

Que Bernstein confunde en su artículo el mal radical con el mal banal al interpretar a Arendt¹² o, al menos, da pie para que el lector caiga en este equívoco, se advierte todavía más en lo siguiente:

Por esta razón estoy de acuerdo con Margaret Canovan cuando dice que Arendt “nunca pensó en términos de ‘monstruos y demonios’, sino que realmente ‘banalidad’ es una manera mucho más precisa de describir el abandono a las fuerzas inhumanas y la degradación de los seres humanos al nivel de una especie animal que lleva a cabo el totalitarismo”¹³.

En este fragmento de Canovan, con el que Bernstein está de acuerdo, el término *banalidad* se usa para hablar de las “fuerzas inhumanas” y la “degradación de los seres humanos”, es decir, está vinculado con la crueldad que padecieron en carne propia los prisioneros de los campos de concentración. Pero precisamente esto mismo es el mal radical. Por ende, el mal radical y el

⁹ Cf. *Ibidem*, 250. Como se colige, Bernstein parece estar indicando en su artículo que Arendt tomó la noción de banalidad del mal de Jaspers. Posteriormente, él precisa su postura diciendo que el germen de las reflexiones de Arendt sobre el mal radical y el mal banal está contenido en este cruce de cartas entre Arendt y Jaspers. Véase R. J. BERNSTEIN, “How Not to Think about Evil”, 92, *Encuentros pragmáticos*, 211.

¹⁰ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 30, *Eichmann en Jerusalén*, 418.

¹¹ R. J. BERNSTEIN, “Are Arendt’s on Evil Still Relevant?”, “Is Evil Banal? A Misleading Question”, *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?*

¹² Una posición idéntica a esta es la de S. CANO CABILDO, “Sentido arendtiano de la ‘banalidad del mal’”, 116. El texto de Bernstein en el que se apoya Cano Cabildo para cimentar su postura es el mismo que se utiliza en este apartado y que recopila BIRULÉS, *Ibidem*.

¹³ R. J. BERNSTEIN, “¿Cambió Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, 246. Las cursivas son propias.

mal banal vendrían a ser nociones coincidentes en Arendt, tal como puede inferirse de lo que plantea Bernstein cuando cita a Canovan. Lo que así se está afirmando implícitamente es que, en definitiva, el mal radical –el horror de los crímenes nazi– es banal o trivial porque de ningún modo puede darse algún sentido a lo sucedido en los campos de concentración.

Bernstein concreta esta definición del mal radical:

Sin embargo, es en su análisis de los campos de concentración en la sección “dominación total” cuando trata de forma más explícita el fenómeno de lo superfluo. Es ahí donde habla directamente de un mal radical. Arendt analiza de forma conmovedora los tres pasos sucesivos de la dominación total. “El primer paso esencial en el camino a la dominación total es matar a las personas jurídicas de los hombres”. “El siguiente paso decisivo en la preparación de cadáveres vivientes es el asesinato de la persona moral de los hombres. Esto se consigue principalmente haciendo que la condición de mártires sea imposible por primera vez en la historia...”. Por fin, tiene lugar la destrucción sistemática de la individualidad¹⁴.

Por tanto, Bernstein consiente que el mal radical se asemeja en alguna medida al mal banal o, dicho de otra forma, el mal radical sería también un mal banal. Ello le obliga a oponerse al posterior rechazo que hace Arendt del mal radical, es decir, a su afirmación de que el mal no tiene raíces. Contrariamente a lo que dirá en *El mal radical*, Bernstein no concluye aquí que el mal radical tenga como origen o causa de su existencia la incapacidad de pensar, esto es, la banalidad del mal.

La asimilación del mal radical al mal banal, o viceversa, suele ser común. Un conocido discípulo de habla castellana de Arendt ha dicho:

Estamos pues ante una concepción unitaria y simultánea del mal que, según Arendt, posee dos dimensiones, la del mal radical y la del banal. Éste último es la expresión cotidiana, funcional, mecánica –la aplicación racionalizada y burocrática de lo irracional– que mana directamente de una maldad radical. *Entre ambos hay, a lo sumo, un cambio de acento...*

¹⁴ Cf. *Ibidem*, 244.

La producción industrial de la muerte y la racionalización (en el sentido de productividad maximizada) de la desolación y la inhumanidad *eran también lo que banalizaba el mal*¹⁵.

Más recientemente, otro autor también compara el mal banal con la producción masiva de la muerte organizada bajo el régimen nazi:

El oficial nazi [Eichmann] se consideraba un mero engranaje de una gran maquinaria impersonal a la que debía obediencia, sin entrar en consideraciones morales que parecen fútiles: matar de manera industrializada era un problema logístico, y en cuanto al resto de aspectos bastante trivial. Por otro lado, *aparte de este caso, la autora [Arendt] entiende que hay otro factor que contribuye a banalizar*: el hecho de que las intenciones no siempre se corresponden con las consecuencias de los actos, ...¹⁶.

¿Cuál es la razón por la que se han vuelto intercambiables los términos de mal radical y mal banal? Quizá la respuesta esté en que la atención de algunos intérpretes del pensamiento de Arendt ha estado centrada en la grandilocuencia del mal tal como aconteció en los campos de concentración. El espectáculo del mal allí desvelado –un mal incalculable e inimaginable hasta entonces– atrae con más facilidad el interés de la inteligencia por tratar de razonarlo. Ha sido el increíble sufrimiento de las víctimas del nazismo lo que ha hecho pensar que el enorme mal de mediados del siglo pasado es algo banal o trivial. Es a la vista del grandioso horror de los campos de concentración que aquellos autores están comprendiendo el mal como un hecho banal, esto es, como una cuestión a todas luces irracional o absurda. Es el sinsentido de los campos de concentración lo que ha posibilitado hacer una equivalencia entre mal radical y mal banal. Ciertamente, el impresionante mal que dejó a su paso el nacionalsocialismo continúa siendo en sí mismo irracional e inverosímil. Sin embargo, según la manera en que Arendt concibe el mal banal, no es posible realizar sin más aquella equivalencia.

Por otro lado, Bernstein expone algunos aportes divergentes en *El mal radical* que contrastan con los que venían presentándose de su artículo. Ahora ya no asimila el mal radical al mal banal. Pero tampoco nada dice

¹⁵ S. GINER, “Hannah Arendt: la primacía moral de la política”, 7-8. Las cursivas son propias.

¹⁶ L. ESPINOSA RUBIO, “Otras banalizaciones del mal: desigualdad creciente y crisis ambiental”, 152. Las cursivas son propias.

acerca de que la noción de mal banal haya sido creación de Jaspers, pese a que en una parte del capítulo destinado al tratamiento de ambos conceptos trae a colación las conversaciones epistolares entre Arendt y Jaspers. También es llamativo que Bernstein haya suprimido en *El mal radical* una corta frase de una carta de Scholem en la que este criticaba a Arendt por no entender que todo mal es banal: “En aquel momento usted [Arendt] por lo visto no había descubierto que el mal era algo banal”¹⁷. Por el contrario, en su artículo registra esta misma frase ubicada dentro de una cita más extensa¹⁸. Las razones que tuvo Bernstein para tomar estas decisiones son desconocidas, pero con esto ha acertado, pues Scholem no apunta en la misma dirección de Arendt. Scholem está utilizando el término banalidad del mal en el mismo sentido en que lo hace Jaspers, es decir, para referirse con él a la magnitud del horror nazi. Por eso, Arendt le pudo decir con justicia a Scholem: “Por cierto, no entiendo por qué califica usted de eslogan mi término ‘banalidad del mal’. Por lo que yo sé, nadie lo ha usado antes que yo”¹⁹. El mal radical no es un equivalente del mal banal, según lo que piensa Arendt.

II. Eichmann y la banalidad del mal

Arendt concibió a Eichmann como un representante singular del mal banal. En una de sus cartas a Scholem, en la que responde a las críticas de este sobre su noción de mal banal, Arendt dirá: “Eichmann podrá ser muy bien el modelo concreto de lo que quiero decir”²⁰. ¿Qué es el mal banal que tan característicamente simboliza Eichmann? Quizá lo más sobresaliente de la personalidad de Eichmann –que Arendt describió con agudeza– sea su superficialidad e incapacidad de pensar. Así ella lo hace constar en la introducción a *La vida del espíritu*:

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 mons-

¹⁷ R. J. BERNSTEIN, *Ibidem*, 237.

¹⁸ Hay que apuntar que Bernstein tampoco vuelve a utilizar este pasaje de la carta de Scholem a Arendt en otros de sus trabajos, pese a que también en estos hace referencia a los reparos de Scholem al mal banal. Véase especialmente Bernstein, “How Not to Think about Evil”, *Encuentros pragmáticos*.

¹⁹ R. J. BERNSTEIN, *ibidem*, 237.

²⁰ Cf. *Ibidem*, 237.

truosos, pero el agente [...] era totalmente corriente, común, ni demoniaco ni monstruoso. No representaba 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 pensar²¹.

La superficialidad de Eichmann se observan en que las motivaciones de sus actos fueron triviales. Bernstein las sintetiza diciendo:

Según Arendt, ni el antisemitismo ciego, ni el odio sádico, y ni siquiera profundas convicciones ideológicas lo motivaban, sino el móvil trivial y de lo más mundano de ascender en su carrera profesional, complacer a sus superiores, demostrar que podía hacer el trabajo en forma correcta y eficiente. En este sentido, sus motivos eran a la vez banales y demasiado humanos²².

Eichmann no era ni un monstruo ni un desequilibrado o sádico del que con certeza hubiera podido esperarse la comisión de crímenes deplorables. Él no podía satisfacerse con el sufrimiento de sus víctimas; antes bien, sentía una natural repugnancia a la vista de los excesos y los vejámenes que otros –los millones de judíos que envió a los campos de concentración– pudieran estar padeciendo. Tampoco actuaba movido a impulso de la ideología nazi ni el antisemitismo generalizado en el Tercer Reich, puesto que no albergaba en su interior ningún odio hacia los judíos. En Eichmann no había siquiera tendencia alguna por la violencia que lo hubiera hecho proclive a la crueldad. Además, no tuvo interés en las armas o la milicia, pues, como él mismo relata, el tiempo que pasó en el adiestramiento militar le pareció aburrido, y no disponía de cualidades especiales para esas actividades. Todo lo contrario, Eichmann no solo era un hombre normal, sino ejemplar, como comenta Arendt fundándose en el juicio unánime de los psiquiatras que le vieron: “los rasgos psicológicos de Eichmann, su actitud hacia su esposa, hijos, padre y madre, hermanos, hermanas y amigos, era ‘no solo normal, sino ejemplar’”²³. Ha sido esta aparente normalidad de Eichmann, mezclada con sus motivaciones triviales al obrar, lo que condujo a Arendt a pensar en un nuevo tipo de maldad humana.

²¹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 30.

²² R. J. BERNSTEIN, *El mal radical. Una indagación filosófica*, 308.

²³ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 46.

Sin duda, Arendt no cree que pueda haber motivaciones suficientes para llevar a cabo un crimen; pero sí piensa que los crímenes suelen tener en su base motivaciones comunes o “humanamente comprensibles”, como prefiere denominarlas²⁴. Esas motivaciones, de sobra conocidas, son, entre otras, la soberbia, la envidia, la codicia, el afán de poder, el odio, el egoísmo²⁵. Ellas forman parte de lo que el pensamiento tradicional –literario, filosófico y teológico–, como subraya Arendt, ha explicado sobre el mal²⁶. En virtud de estas motivaciones, el mal tiene no solo una causa plenamente identificable en su origen, sino una justificación “humanamente comprensible” de eliminación del otro. En cambio, Eichmann no buscaba la aniquilación en cuanto tal del pueblo judío y, aunque fue consciente de que colaboró en esto, sus motivaciones no eran las corrientes, aquellas que acostumbraba a tener un doctrinario nazi. Sus motivaciones fueron más bien triviales y, por eso, su mal es de otra especie: es un mal banal.

La superficialidad de Eichmann queda también reflejada en su incapacidad de pensar. Arendt concibe la incapacidad de pensar de Eichmann a partir de tres aspectos. En primer lugar, está su ineptitud para adoptar la posición del hablante: “Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona”²⁷. Así, por ejemplo, Eichmann no se daba cuenta de que al contar sus infortunios al capitán judío-alemán que lo interrogaba –es decir, sus nulas posibilidades de continuar ascendiendo como oficial–, “en el tono de alguien que está seguro de encontrar una simpatía ‘normal, humana’, ante una historia desdichada”²⁸, no podía en absoluto despertar en él ningún sentimiento de conmiseración. El capitán Less no podía de ningún modo compadecerse de la historia de Eichmann porque los suyos –millones de judíos– habían muerto a manos de él; pero Eichmann, como se infiere de lo que asevera Arendt, parecía no entender lo evidente, es decir, que el capitán Less jamás se habría apiadado de lo que él consideraba como su mala suerte.

En segundo lugar, Eichmann no sabía más que comunicarse ante los jueces con frases cliché: “repetía palabra por palabra las mismas frases hechas

²⁴ H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, 27.

²⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 30.

²⁶ Cf. *Ibidem*, 30.

²⁷ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 79.

²⁸ Cf. *Ibidem*, 80.

y los mismos cliché de su invención (cuando lograba construir una frase propia, la repetía hasta convertirla en una frase cliché) cada vez que refería algún incidente o acontecimiento importante para él²⁹. En tal sentido, Arendt observa que Eichmann no aportó nada nuevo en el juicio, pues sus declaraciones concordaban exactamente con lo que ya había escrito en sus memorias de Argentina³⁰. Las frases cliché no proporcionan una justificación verdadera a lo que se hace, ya que suelen ser lugares comunes entre la gente y, por consiguiente, revelan no solo una ausencia de pensamiento original, sino, peor aún, un pensamiento adecuado al de la masa. Eichmann claramente acomodó sus decisiones de encargado de la deportación judía al repertorio que poseía de frases cliché, frases que –como hace notar Arendt– estaban al uso entre el pueblo alemán como consecuencia de la propaganda engañosa extendida durante los años del nazismo. Además, las frases cliché producían en Eichmann una “sensación de satisfacción”³¹, como si al emplearlas consiguiera deshacerse, o al menos aligerar para sus adentros, el peso de sus malas acciones.

Por último, la incapacidad de pensar de Eichmann se observa en su memoria deficiente. Eichmann no recordaba nada relevante sobre los hechos que habían dado lugar al genocidio y en los cuales había tenido parte activa. Por ejemplo, no recordaba con exactitud, como anota Arendt, las fechas de ciertos acontecimientos de la guerra –que tanto los espectadores como los participantes de aquel entonces hubieran podido recordar–, como la de su mismo comienzo y la de la invasión alemana a Rusia. “La memoria de Eichmann solo funcionaba con respecto a cosas que hubieran tenido relación directa con su carrera”³², cosas que únicamente contribuían a magnificar su personalidad. Arendt establece un vínculo directo entre la actividad de pensar y la memoria como se colige de esta aseveración suya: “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”³³. Por ende, Eichmann no podía recordar nada al ser interrogado por los jueces porque antes no había pensado o reflexionado sobre sus acciones. La memoria solo se preserva o conserva

²⁹ Cf. *Ibidem*, 79.

³⁰ Cf. *Ibidem*, 79.

³¹ Cf. *Ibidem*, 84.

³² Cf. *Ibidem*, 95.

³³ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 110.

siempre que aprenda alguna lección del pasado, pero ello no es posible sin que el pensamiento deba detenerse a considerar con cuidado lo que ha sido hecho. Eichmann no tenía una buena memoria porque no poseía el hábito de pensar sobre sí mismo o sus acciones.

Estas cualidades mentales –la superficialidad y la incapacidad de pensar– hicieron, además, a Eichmann lejano al arrepentimiento. Según Arendt, Eichmann nunca sintió pesar o remordimiento por lo que hizo; ni siquiera en el momento mismo en que iba a la horca. A Eichmann le bastaba con recordar que su conducta había estado conforme con el sistema de reglas imperante en el Tercer Reich para no sentirse culpable de nada. Poco le importaba que ese sistema hubiera desaparecido en Alemania luego de la guerra; lo más importante para él era que hubiese tenido vigencia, con lo cual pudo ajustarse a la política nazi sin sentir ninguna pena. La seguridad subjetiva de Eichmann en estas circunstancias es la de un hombre convencido de no haber actuado mal, o cuando menos de no haber obrado en contra de lo que percibía como verdadero; pero, en este caso, esa seguridad obstinada es un completo error.

Sin embargo, no puede pensarse que Eichmann sea un ejemplo único de irreflexión. Ciertamente, Eichmann reúne determinadas condiciones que lo ponen en el centro del mal banal: fue un oficial nazi, tuvo parte en los crímenes contra el pueblo judío y, más todavía, demostró ser un individuo superficial e incapaz de pensar por sí mismo. Pero Arendt no vincula de modo exclusivo el mal banal con Eichmann. Este uso limitado de la banalidad del mal debe evitarse. Antes bien, hay que prestar más atención a la insistencia de Arendt de que el nazismo puso en evidencia el fracaso moral de una sociedad, que comenzó a arruinarse desde su capa más alta: “fueron precisamente los miembros de la sociedad respetable, que no se habían visto afectados por la agitación intelectual y moral de las primeras fases del periodo nazi, quienes primero se entregaron. Simplemente, cambiaron un sistema de valores por otro”³⁴. Incluso ese derrumbe moral de la sociedad alemana supuso para Arendt la pérdida de algunos de sus amigos.

El nacionalsocialismo probó que una sociedad puede adherirse sin problemas a un nuevo sistema moral, a la manera como también puede adecuarse a un nuevo sistema de comportamientos en la mesa:

³⁴ Cf. *Ibidem*, 70.

... y fue como si, de repente, la moral se manifestara en el sentido original de la palabra, como un conjunto de mores, costumbres y maneras, susceptible de ser sustituido por otro conjunto análogo con no mucha mayor dificultad que la que plantearía cambiar los hábitos de comportamiento en la mesa de un individuo o un pueblo³⁵.

Arendt vio con asombro que en la Alemania nazi ocurrió un cambio en este sentido y con palabras crudas sostiene que allí hubo un salto del evidente *no matarás* al absurdo *matarás* como principio nuevo de moralidad. Le sorprendía no solo que en la sociedad alemana se hubiese establecido un nuevo orden moral legal, sino, más aún, que este se hubiese afincado bajo la connivencia casi generalizada de los alemanes. A Arendt le aterraba que lo que hasta antes del arribo de Hitler al poder aparecía a todas luces como bueno y malo fuera poco a poco abandonado en Alemania con la instauración progresiva del régimen totalitario. Lo que atrajo su atención en este cambio de moralidad fue que se hizo sin graves sobresaltos, al modo en que un pueblo puede adoptar para sí un nuevo código de modales en la mesa, sin que nadie tenga que ruborizarse por eso.

A la vista de estos acontecimientos, Arendt fue consciente de que “el pensar no está entre las actividades más frecuentes y comunes de los hombres”³⁶. La superficialidad y la incapacidad de pensar –o, en definitiva, el mal banal– pueden ser actitudes más universales y, contrariamente, la capacidad de pensar puede no ser algo corriente entre los ciudadanos. De hecho, Sócrates, a quien Arendt recurre como ejemplo contrapuesto a Eichmann, no observó como cualidad característica entre sus conciudadanos la capacidad de pensar, pese a que estos se tenían a sí mismos como más cultos que sus vecinos de otras polis³⁷. Así pues, Arendt amplía de cierto modo la aplicación del concepto de mal banal a la sociedad alemana, y las señales para rastrearlo siguen siendo las de atender a los rasgos psicológicos más prominentes de Eichmann: su superficialidad e incapacidad de pensar.

III. El pensar y el obscurecimiento de la conciencia

Lo dicho hasta ahora suscita algunos interrogantes que se conectan entre sí. Uno primero es saber por qué Eichmann acabó siendo un hombre

³⁵ Cf. *Ibidem*, 76.

³⁶ Cf. *Ibidem*, 109.

³⁷ *Apología*, 29d-32b.

superficial e incapaz de pensar. Otro tiene que ver con la suplantación de los principios morales en una sociedad, o entender qué es lo que hace que un pueblo asuma un nuevo sistema de valores que está en abierta contradicción con el de antes. Y, finalmente, importa determinar cuál es el origen de la confusión en torno al bien moral.

Todas estas inquietudes encuentran una misma raíz de solución en la banalidad del mal o, lo que es igual, la incapacidad de pensar o irreflexión. Como ya está claro en qué consiste esta incapacidad, ahora –también de acuerdo con Arendt– debe entenderse su opuesto, o sea, qué es la capacidad de pensar o pensamiento. Por esta vía podrá verse que el rechazo de la actividad de pensar predispone para el mal banal. Los textos de Arendt manifiestan que el pensar es una categoría emparentada con la conciencia, por lo cual la clave de respuesta a aquellos interrogantes está relacionada con la deformación que puede sufrir la conciencia. Lo que viene es, entonces, un intento por mostrar que el mal banal, el mal que puede crecer ilimitadamente, puede también igualarse a una conciencia moralmente deformada. Ello facilitará contextualizar la visión de Arendt dentro de algunas aportaciones de Tomás de Aquino que pueden proveer luz sobre la banalidad del mal.

El pensar es un diálogo del hombre consigo mismo acerca de sus propias acciones o las de los demás, a partir de lo cual él deduce lo que debe o no hacer ante las circunstancias en las que tiene que tomar alguna decisión. En este diálogo el hombre vuelve sobre sí, sobre lo que ha hecho u otros han hecho, para percatarse del valor moral de sus actos ya realizados o por realizar. El hombre decide su carácter moral a través de este diálogo, que también le previene de convertirse en un malhechor. El pensar es un diálogo íntimo del hombre con su propio yo. Arendt propone lo siguiente como una de las definiciones del pensar:

... aun cuando yo soy uno, no soy simplemente uno, tengo un yo y me relaciono con dicho yo como algo propio. Este yo no es en absoluto una ilusión; se hace oír hablándome –yo me hablo a mí mismo, no solo soy consciente de mí mismo– y, en este sentido, aunque yo soy uno, soy dos-en-uno y puede haber armonía o desarmonía con el yo³⁸.

³⁸ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 107.

El pensar evidencia que el hombre habita en sí mismo con otro, un otro que le invita a entrar dentro de sí y a vivir en armonía consigo mismo. El hombre es un *dos-en-uno*, como le gustaba decir a Arendt. El pensar o el diálogo del hombre con su yo opera como un discurso que la inteligencia lleva a cabo consigo en el silencio, o en ausencia de la voz o las palabras³⁹. A la vez, el pensar solo se ejercita en *solitud*, a condición de que el hombre se aleje del mundo de las apariencias y la agitación del activismo⁴⁰. El pensamiento interrumpe el absorbente decurso de los sucesos cotidianos, aunque al mismo tiempo estos sucesos frenan la actividad del pensar.

Asimismo, Arendt asigna al pensamiento la función de *destrucción* de los conceptos o el saber previamente adquirido, lo cual significa que puede cuestionar lo que los individuos hayan admitido como cierto⁴¹. El pensar puede poner en duda sus propias ideas, convicciones, doctrinas, valores, concepciones sobre el bien y el mal, etc. Esta característica del pensar tiene la ventaja de que hace consciente al hombre de la legitimidad de las reglas morales a las que ajustaba su conducta. El pensar hace reflexivo al hombre y le permite purgarse de las opiniones o prejuicios que lo masifican. La razón de ello es que el pensar está naturalmente en búsqueda del sentido de lo que *debe ser* el hombre.

Esta función del pensamiento hace saltar a la vista la crucial labor que juega en el campo de la política. Arendt afirma con insistencia que la incapacidad de pensar hace que el individuo se adecúe sin luchas interiores al código moral de turno en la sociedad. La transición de un código a otro puede efectuarse sin dificultades porque la ausencia de pensamiento acarrea que los hombres no tengan interés por someter a examen los principios de la moralidad. En ambos casos, tanto en el régimen moral precedente como en el nuevo, la incapacidad de pensar conlleva que no exista una internalización o vivencia del todo consiente de los valores. Así, alguien puede alternar de valores sin remordimiento, según las circunstancias sociales del momento, porque no está habituado a pensar. El *no pensar* no produce en los individuos dilemas o indecisiones, ni en el estado de cosas pasado, ni en el nuevo. El apego irreflexivo a la norma moral, por el que no se pondera

³⁹ Esta aproximación de Arendt, *Op. cit.*, 108, al pensar está fundamentada en los diálogos socráticos del *Teeteto* (189e) y el *Sofista* (263e). El pensar, tal como lo concibieron Arendt y Sócrates, promueve el cultivo de la vida interior.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 113.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, 174.

su legitimidad, ocasiona que cuando se la sustituya, la adhesión a la nueva norma se haga sin dubitaciones. Lo decisivo para que haya este tránsito es la aprobación social de las nuevas reglas morales. Los que no se rinden ante los nuevos valores –como sustenta Arendt– son aquellos que piensan o reflexionan.

La primacía política del pensar, como intuía Arendt, sobresale en sociedades en las que sus cimientos morales están echándose abajo. Así valora Arendt el papel político del pensar: “El elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayéutica socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas, y por lo tanto las destruye –valores, doctrinas, teorías, incluso convicciones–, es implícitamente político”⁴². Por el contrario, la incapacidad de pensar, ese vivir irreflexivo que dispone al mal banal, tiene repercusiones negativas para la sociedad. Pero ¿qué es lo que posibilita su aparición? Quizá lo mejor sea más bien preguntarse, volviendo a Eichmann, cómo es que él adquirió esas cualidades mentales, tan marcadas en su temperamento, de superficialidad e incapacidad de pensar, que lo hicieron uno de los criminales más populares de la historia reciente. La respuesta, entresacada de Arendt, radica en la mediocridad o poco esfuerzo de Eichmann para el bien y el engañarse o mentirse a sí mismo.

Los años más tempranos de la vida de Eichmann sugieren que aquellos rasgos de su personalidad no asomaron en él solo en su periodo de oficial nazi. Ya en su juventud, Eichmann había renunciado a la actividad de pensar, como se desprende de que no tenía una voluntad férrea para perseverar en el bien. Por ejemplo, Eichmann fue el único de entre sus hermanos –cuatro, en total– que “no pudo terminar el bachillerato superior, ni tampoco obtener el título de mecánico, en la escuela a la que fue después de su primer fracaso”⁴³, lo cual se debía no solo a que no tenía dotes intelectuales, sino a que no era –como él reconoce– un estudiante aplicado⁴⁴. Además, Eichmann estaba poco dispuesto a hacerse pronto cargo de responsabilidades o compromisos. Arendt ilustra esto valiéndose de la tardanza de Eichmann en querer casarse:

Eichmann fue despedido en la primavera de 1933, época en que ya llevaba dos años de noviazgo con Veronika, o Vera, Liebl, con quien después

⁴² Cf. *Ibidem*, 184.

⁴³ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 49.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, 50.

contraería matrimonio. ¿Por qué no se casó con ella mientras tenía un buen empleo? Se casó en marzo de 1935, debido, probablemente, a que en las SS, lo mismo que en la Vacuum Oil Company, los solteros no tenían sus empleos demasiado seguros, y no podían ascender⁴⁵.

De igual manera, Eichmann tenía ya de joven una cierta predisposición a la comodidad que le impedía soportar los cambios repentinos y enfrentarse a las situaciones novedosas. Este talante suyo indica que no tenía un ánimo enérgico ante las contrariedades, cosa que se observa cuando le mudaron su lugar de trabajo de una ciudad a otra: “El trabajo dejó de gustarme, perdí el interés en concertar ventas, en visitar a los clientes”⁴⁶. Esto hizo que, a la larga, y como lo esperaba, perdiera su trabajo. Por todo esto, el juicio de Arendt sobre Eichmann es aún más tajante: lo describe como “un fracasado ante sus iguales sociales, ante su familia y ante sí mismo”⁴⁷. En definitiva, Eichmann estuvo siempre acostumbrado a una vida de medianía.

Arendt no propone un rastreo acerca de la incapacidad de pensar de Eichmann con anterioridad al desempeño que él tuvo como nazi. Lo que más seguramente puede decirse, a partir de Arendt, es que la incapacidad de pensar surge toda vez que el individuo se cierra al diálogo consigo mismo. Pero lo arriba dicho sobre Eichmann, ese vivir suyo sin esfuerzo, también enlaza con la incapacidad de pensar. Esto se esclarece desde Tomás de Aquino:

... lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre. Es, pues, bien del hombre ser según la razón; y mal del hombre es *ser fuera de la razón*, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.* Por donde la virtud humana, *que hace bueno al hombre y sus obras*, en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio, en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón⁴⁸.

Así pues, lo que imposibilita pensar es, según santo Tomás, el vicio. El vivir conforme a la razón, que deriva de la virtud, no es simplemente un vivir en el cual el hombre despliega las potencialidades de su naturaleza perfeccionándose a sí mismo. Vivir según la razón es también obrar cono-

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 50.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, 53.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 57.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 71, a. 2. Las cursivas son propias.

ciendo y amando el bien tal como debe practicarse aquí y ahora. El hombre virtuoso es aquel que logra discernir e identificar el verdadero bien que debe elegirse en cada momento. La virtud se adquiere de un modo reflexivo, pensando en hacer el bien no solo en las circunstancias actuales, sino también en las pasadas o futuras. Contrariamente, el vicio obscurece a la razón, no le permite vislumbrar el bien en las contingencias cotidianas. El crecimiento de un vicio supone que la razón o el pensar, en terminología arendtiana, se incapacite para hallar el bien en el intrincado conjunto de eventos particulares. Eichmann poseía una escasa percepción del bien no porque fuera un doctrinario, un hombre sesgado ideológicamente, como ya se dijo, ni porque fuera un desquiciado o demente. Esa incapacidad de pensar le venía ya de su juventud, de su tendencia a conformarse con lo mínimo, de su pasividad por no procurar sacar lo mejor de sí. Los vicios arraigados desde la juventud bloquearon en Eichmann la capacidad de pensar.

Arendt comenta que el hombre pensante o reflexivo jamás podrá convivir consigo mismo mientras persista en su mal:

El criterio de los no participantes fue, pienso yo, otro: se preguntaron hasta qué punto podrían seguir viviendo en paz consigo mismos... Por decirlo crudamente se negaron a asesinar, ... porque no estaban dispuestos a convivir con un asesino: ellos mismos⁴⁹.

El pensamiento, esa conexión del hombre con su yo más profundo, es lo que le advierte del mal tangible en sus obras, como le reclama remediarlo cuando yerra. Pero Arendt sabía que el hombre puede hacer caso omiso de esas advertencias o amonestaciones de su propio yo, lo cual sucede cuando rechaza oír la voz de su pensamiento. De ahí proviene no solo el mal en su modo banal, sino también el autoengaño o el mentirse a sí mismo: “Por eso [Kant] declaraba repetidamente que la verdadera ‘llaga o mancha’ de la naturaleza humana es la mendacidad o facultad de mentirse a sí mismo”⁵⁰. El autoengaño es una forma superficial de conservar la paz consigo, una manera equivocada de superar la desarmonía entre el hombre y su yo o pensamiento. Para Arendt, el autoengaño debilita el pensamiento hasta el grado de que deja de sancionar las propias faltas y corregir al hombre de su actuar moral injusto. Tanto el vicio como el autoengaño condenan al hombre al *no pensar*.

⁴⁹ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 70-71.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, 86.

De otro lado, Arendt traza en *Eichmann en Jerusalén* distintos pasajes que hablan de la deformación moral de la conciencia de Eichmann⁵¹. Quizá este sea el más claro:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente... *comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad*⁵².

En esta cita sobresale lo que es característico de una conciencia deformada: las nulas posibilidades que tiene para discernir el mal moral a través de los actos porque desconoce en qué consiste el verdadero bien. Esta es la causa por la que Eichmann no razonó que sus acciones eran malas. Para Eichmann, el asesinato había dejado de ser un mal, del cual pudiera arrepentirse, a la vista del código moral que había asimilado, en parte por la influencia de la sociedad respetable de Alemania. El régimen de Hitler promovió una desorientación generalizada en torno al bien y mal moral, la cual vino a reflejarse en la conciencia de buena parte de los ciudadanos. El nacionalsocialismo no solo invirtió la moral que se creía evidente, sino que, además, logró que tal inversión se hiciera en la profundidad de la conciencia de individuos como Eichmann.

Santo Tomás también comprendía que la conciencia puede deformarse. Las causas que a ello asignaba eran la pasión y el vicio: “algunos pecadores están privados enteramente de la luz de la razón en cuanto a la elección, en el que el error de la razón tiene lugar porque esta es absorbida por alguna

⁵¹ Véase, por ejemplo, H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 45-46, 172, 186, 219-220, 426. Algunos autores que también abordan el tema de la conciencia en Arendt, en relación con el mal banal, son: J. A. VETLESEN, “Hannah Arendt on Conscience and Evil”, D. VILLA, *Politics, Philosophy and Terror*, 39-60, P. FORMOSA, “Thinking, Conscience and Acting in Times of Crises”, C. ADAIR-TOTTEFF, “Arendt on Conscience”. Ya en la introducción a *Responsabilidad y Juicio*, J. KOHN, el editor de esta obra póstuma de Arendt, destaca lo siguiente: “El que la ‘conciencia’ de Eichmann saliera a la luz en el curso del juicio forma parte integrante del significado de la banalidad del mal”, 25.

⁵² Cf. *Ibidem*, 402-403. Las cursivas son propias.

pasión o deprimida por algún hábito”⁵³. Santo Tomás define la conciencia como un acto o juicio de la razón por el que esta aplica la ciencia de la *sindéresis* –los principios innatos de la moralidad– a una acción que va a hacerse o ya ha sido realizada⁵⁴. En el primer caso, la conciencia instiga a obrar o a no hacerlo según que la acción a perpetrar sea buena o no lo sea. En el segundo, la conciencia examina la cualidad moral de la acción ya hecha tratando de establecer si ha sido buena o mala. Sin embargo, la conciencia puede desviarse de su recto juicio sobre el actuar humano. Santo Tomás precisa que la conciencia siempre tendrá en su haber los principios universales de la moralidad, pero puede fallar en el manejo que haga de estos al valorar una acción particular. Los desaciertos de la conciencia proceden del vicio y la pasión que ciegan a la razón impidiéndole analizar con objetividad y juzgar con rigor el bien moral de la acción. Esta postura de santo Tomás amplía la propuesta por Arendt en torno al pensar.

Ciertamente, la conciencia se deforma cuando el hombre renuncia al diálogo consigo mismo o a ejercitarse en el pensar, pues al desoír a menudo la voz de la conciencia él se hace cada vez más indiferente o insensible a sus orientaciones. Pero también es verdad, como expone el Aquinate, que la conciencia puede corromperse en virtud de que las pasiones y los vicios ofuscan a la razón en su intento por dirigir la conducta humana hacia el bien. Aún más, a la luz del Aquinate, podría decirse no que el hombre solo desoye la voz de su conciencia o renuncia al diálogo transparente consigo mismo, como propone Arendt, sino que el vicio y la pasión pervierten el dictamen objetivo de la conciencia sobre el acto. El hombre se aprovisiona, en virtud de la pasión y el vicio, de falsas razones o argumentos para obrar el mal o decidirse por un bien aparente. La pasión y el vicio hacen que el hombre justifique, ante sí mismo y los demás, la acción que es moralmente mala, porque, en tanto que naturalmente inclinado al bien, no puede escoger el mal en sí mismo. La pasión y el vicio no permiten reconocer cuál es el bien que habría que hacer en un momento determinado.

Sin embargo, santo Tomás señala una diferencia fundamental entre la pasión y el vicio como causas del acto malo. La pasión suele ser pasajera,

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 16, a. 3 ad 1. Una explicación pormenorizada acerca del modo como la pasión y el vicio ciegan la razón está en TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 3, a. 9-13, *Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 1-3 y q. 78, a. 1-4.

⁵⁴ Véase al respecto TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 13, *De veritate*, q. 17, a. 1, *Super Sententiis*, lib. 2, d. 24, q. 2 a. 4.

no así el vicio, que es más bien permanente en el hombre al modo de una segunda naturaleza⁵⁵. La pasión obnubila la razón, la ciega, cuando se presenta con un ímpetu desbordante. ¿Cómo, por tanto, podrá la razón dirigir la acción hacia el bien verdadero y la conciencia juzgar con acierto el acto libre? Santo Tomás enseña que el hombre puede ejercer un dominio político sobre la pasión. Pero, aun cuando este dominio no se logre, santo Tomás indica que, al desvanecerse la pasión, el hombre puede recobrar su deseo o propósito por el bien, así como llegar a arrepentirse de la obra mala⁵⁶. La conciencia, por así decirlo, puede operar más libremente después de que la pasión se haya apagado y, de esta manera, puede mostrar la maldad que rodea la acción. En cambio, el vicio no da lugar –al menos, no tan fácilmente– a que se suscite en el hombre el arrepentimiento⁵⁷. La voluntad está dirigida, por el vicio, al mal. El vicio hace que la voluntad quiera y se deleite en el mal. Pero también acá cabe la pregunta sobre qué tanto la conciencia puede extraviarse por causa del vicio.

La afirmación de que el hombre puede elegir el mal en sí mismo es de santo Tomás⁵⁸, y en nada contraría la tesis de que todo lo que el hombre quiere o desea es un bien, sea real o aparente. El hombre que quiere el mal, como aquel que actúa movido por el vicio de la lujuria, no solo desea eso, sino que también lo sabe, o conoce que la lujuria es un pecado o un mal. El hombre conoce de manera universal lo que es el bien y el mal; posee un conocimiento general de los preceptos morales fundamentales gracias a la *sindéresis*⁵⁹. Por tanto, la conciencia no puede dejar de amonestar al hombre que cae en el vicio de la lujuria. Solo que el juicio de la conciencia pasa desapercibido ante el arraigo y firmeza en el ánimo del vicio. Aunque el hombre sabe que los actos derivados de la lujuria son malos, razona no atendiendo a las premisas morales universales que prohíben su comisión, sino siguiendo un silogismo construido a instancias de la concupiscencia: “Todo lo placentero debe disfrutarse. Es así que este acto es placentero, luego este

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 3 a. 12 ad 12, *Summa Theologiae* I-II, q. 78 a. 4.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 78 a. 4.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 3 a. 13 ad 5.

⁵⁸ En *De malo*, q. 3 a. 13, santo Tomás sostiene: “aquel que peca por malicia, tiene su voluntad ordenada a un fin malo, pues tiene el propósito de pecar”. Lo mismo hace en *Summa Theologiae* I-II, q. 78 a. 2: “llamamos pecado de verdadera malicia al realizado por elección del mal”.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 16 a. 1, *Super Sententiis*, lib. 2, d. 24, q. 2 a. 3, *Summa Theologiae* I, q. 79 a. 2.

acto debe hacerse”⁶⁰. Al acceder al placer del acto de la lujuria, el hombre quiere un bien restringido o menor, en comparación con otro mayor, el que viene anejo a la virtud de la castidad. El vicio tiene un efecto más pernicioso sobre la conciencia: la va privando, de manera más prolongada y profunda, del discernimiento que le es necesario para distinguir lo bueno de lo malo dentro de las más diversas situaciones.

Claro es que santo Tomás realiza un acercamiento distinto al problema del mal, desde una doble perspectiva: la metafísica y la moral. En sentido metafísico, el mal se entiende como la carencia de una perfección propia de la que un ente debiera estar dotado conforme a su naturaleza. En sentido moral, el mal proviene de la libertad humana cuando el hombre no elige o actúa de acuerdo con la *recta ratio*. El mal metafísico y moral están emparentados en el hombre. Si el primero denota la ausencia de una perfección o bien conveniente a la naturaleza del ente, el segundo comporta esta misma ausencia de un bien en tanto que referido a la naturaleza humana. Por ende, lo que es contrario a la razón, de donde se toma la naturaleza humana, es un mal moral. El mal moral supone un ir en contra de la naturaleza racional del hombre. El hombre, para gozar de una integridad moral, habrá de vivir según su razón, la facultad que está llamada a armonizar las otras facultades, en especial la del apetito sensible. Esto trae a la mente el énfasis de Arendt por la capacidad de pensar. En sintonía con santo Tomás, puede afirmarse que el hombre bueno, aquel que pretende alejarse del mal, ha de convertirse en un razonador práctico virtuoso.

En síntesis, el mal banal también procede de una conciencia moral deformada. La incapacidad de pensar se explica por un descuido de la reflexión o del diálogo íntimo entre el hombre y su pensamiento. Aunque, desde el punto de vista de santo Tomás, la razón y la conciencia disminuyen su perspicacia por la influencia negativa del vicio y la pasión. Sin este detenerse a pensar, el hombre termina desconociendo el mal presente en sus obras, pervirtiendo su conciencia, autoengañándose y cayendo en el mal banal. He aquí las trágicas consecuencias de rehuir el pensamiento. Puesto que el pensar no es una actitud común entre los ciudadanos, como opinaba Sócrates y Arendt, la transición que una sociedad lleva a cabo de un sistema moral a otro tiene su razón de ser precisamente en la incapacidad de pensar.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 3 a. 9 ad. 7.

Esta ausencia de pensamiento degenera en una complicada confusión sobre el bien y el mal.

IV. Conclusión

Llama la atención que Arendt sostenga, aunque sea de pasada, que la incapacidad de pensar constituye un alejamiento de la realidad: "... 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..."⁶¹. Desde luego, Arendt tiene en mente a Eichmann cuando escribe estas palabras. Pero ella ya había declarado que él no era un demente o loco. ¿Qué es lo que quiere decir Arendt cuando habla del "alejamiento de la realidad"? Quizá lo más acertado sea indicar que Arendt está acá aludiendo a la realidad moral y que esta misma realidad –esa insalvable separación entre el bien y el mal– había perdido toda nitidez para Eichmann como resultado de su honda incapacidad de pensar.

Vive fuera de la realidad, aquella del deber moral, quien hace el mal creyendo que hacía un bien o quien no elige el bien porque lo considera como un mal. Más todavía, está alejado de la realidad el que está convencido erróneamente de que su obrar es justo y no encuentra en él ningún mal o halla uno que le parece de insignificante relevancia. Aquel que no consigue divisar ningún mal en sus obras está equivocado, lleva una vida sin examen o reflexión. Alguien puede creer, y errar por ello, que es muy bueno porque carece de agudeza para captar el mal que hay en sus actos. Este alejamiento del verdadero bien moral es un síntoma patente de una conciencia deformada, al que cabe asociarlo con la ingenuidad. La ingenuidad hace que el hombre realice el mal sin saberlo o desearlo en cuanto tal; como también le nubla su inteligencia para precaverse del mal porque su conocimiento moral se halla viciado. Por eso, Arendt pudo asegurar: "Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía"⁶². Todo esto contrasta con la máxima aristotélico-tomista de que el hombre virtuoso conoce la realidad tal como

⁶¹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 418.

⁶² Esta es la traducción que propone en una nota a pie de página M. SUSNIK, "Arendt y santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión", 59. La traducción en boga suele decir: "Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía". Sin embargo, esta última no es correcta por dos razones. En primer lugar, Eichmann sí sabía o conocía lo que estaba ocurriendo en los campos de concentración. En segundo lugar, la traducción de Susnik está en consonancia con la idea de banalidad del mal de Arendt. Eichmann actuaba según una conciencia moral deformada, no apta para separar el bien del mal o viceversa. El mal

ella es en sí misma: "... el virtuoso juzga rectamente de cada caso que concierne a las operaciones humanas y en cada caso particular le parece bien lo que es verdaderamente un bien..."⁶³.

Referencias bibliográficas

ADAIR-TOTTEFF, C. (2022). Arendt on Conscience. *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione* 4, 1-22.

ARENDR, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

—(2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

—(2015). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

—(2016). *Eichmann en Jerusalén*. Bogotá: Debolsillo.

BERNSTEIN, R. J. (2000). ¿Cambió Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. En F. BIRULÉS (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 235-257.

—(2002). Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 85, 1/2, 17-30.

—(2004). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

—(2010a). Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant? En S. BENHABIB (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 293-304

—(2010b). Is Evil Banal? A Misleading Question. En R. BERKOWITZ, J. KATZ y TH. KEENAN (eds.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. New York: Fordham University Press, 131-136.

—(2013). How Not to Think about Evil. *Issues In Psychoanalytic Psychology* 35, 88-100.

—(2019). *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?* Barcelona: Gedisa.

—(2021). *Encuentros pragmáticos*. Barcelona: Editorial Gedisa.

CANO CABILDO, S. (2004). Sentido arendtiano de la "banalidad del mal". *Horizonte* 3, 5, 101-130.

puede hacerse sin pleno conocimiento de lo que sea en sí mismo, pues una conciencia desposeída de su rectitud moral no puede menos que juzgar erróneamente la acción libre.

⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Ethicorum*, lib. 3, l. 10, n. 7.

GINER, S. (2006). Hannah Arendt: la primacía moral de la política. *Claves de Razón Práctica* 168, 14-21.

ESPINOSA RUBIO, L. (2022). Otras banalizaciones del mal: desigualdad creciente y crisis ambiental. *Araucaria. Revista de Filosofía Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 49, 149-169.

FORMOSA, P. (2010). Thinking, Conscience and Acting in Times of Crises. En A. SCHAAP, D. CELERMAJER y V. KARALIS (eds.), *Power, Judgement and Political Evil: In Conversation with Hannah Arendt*. New York: Routledge, 89-103.

PLATÓN (1985). *Diálogos I*. Madrid: Gredos.

—(2021). *Diálogos V*. Madrid: Gredos.

SUSNIK, M. (2018). Arendt y santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión. *Sapientia* 74, 244, 53-111.

TOMÁS DE AQUINO (1989). *Suma de Teología II*. Biblioteca de Autores Cristianos.

—(2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.

—(2015a). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Pamplona: Eunsa.

—(2015b) *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: Eunsa.

—(2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Pamplona: Eunsa.

VETLESEN, J. A. (2001). Hannah Arendt on Conscience and Evil. *Philosophy and Social Criticism* 27, 5, 1-33.

VILLA, D. (2000). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.