


## El pensar y el mal banal en Arendt: hacia una nueva interpretación

**Diego Fernando Barrios Andrade**Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja ✉ **Liliana B. Irizar**Universidad Sergio Arboleda ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.94065>

Recibido: 26/01/2024 • Aceptado: 30/07/2024

**Resumen:** Este artículo controvierte la noción de mal banal entendida como irreflexión o incapacidad para pensar. Las razones son varias. Arendt no aclara cómo puede llegarse al estado lamentable de irreflexividad. También subsisten algunas interpretaciones confusas en torno al mal banal. Pero, más todavía, la definición de mal banal halla una suerte de tesis contradictoria: la de que el mal proviene no de la inhabilidad para pensar, sino de un no saber pensar con rectitud moral al que se le oculta el mal. Las causas del pensar moral erróneo están en santo Tomás. Son la pasión, el vicio y la ignorancia. Desde este acercamiento al mal banal es que pueden articularse en armonía Arendt y santo Tomás. En último lugar se intentan fundamentar algunas vías que conecten entre sí el mal radical y el mal banal. Cabe resaltar que el artículo pone de manifiesto cuán vivo sigue el debate sobre el significado del mal banal.

**Palabras clave:** Arendt; santo Tomás; mal banal; pensar.

## ENG Thinking and Banal Evil in Arendt: Towards a New Interpretation

**Abstract :** This article disputes the notion of banal evil, understood as thoughtlessness or inability to think. The reasons are manifold. Arendt does not clarify how one arrives at the unfortunate state of thoughtlessness. There are also some confusing interpretations of banal evil. But more than that, the definition of banal evil contains a kind of contradictory thesis: that evil does not result from an inability to think, but from a failure to think morally correctly, in which the evil is hidden. According to St. Thomas, the causes of wrong moral thinking are passion, vice and ignorance. It is from this approach to banal evil that Arendt and St. Thomas can be articulated in harmony. Finally, an attempt is made to establish some of the paths that connect radical evil and banal evil. It is worth noting that the article shows how much the debate about the meaning of banal evil is still alive.

**Key words:** Arendt, saint Thomas, evil banal, thinking.

**Sumario:** Introducción. 1. El pensar a juicio. 2. Algunas exégesis sobre el pensar y el mal banal. 3. ¿Una ausencia total del pensar en Eichmann? 4. Lo que destruye el pensar moral. 5. Mal radical y mal banal. Conclusión.

**Cómo citar:** Barrios Andrade, D. F. y Irizar, L. B. (2026). El pensar y el mal banal en Arendt: hacia una nueva interpretación. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (1), 109-120.

### Introducción

Como se sabe, el tema de la banalidad del mal, tal y como lo ha acuñado y hecho célebre Hannah Arendt, ha sido objeto de incontables análisis y discusiones. Bajo este aspecto, se podría pensar que probablemente quede poco que añadir a lo dicho hasta ahora. Este artículo analiza la noción de mal banal y propone algunos giros en su conceptualización. Comienza con un repaso de los lugares en que Arendt define el

mal banal. Ello tiene el propósito de recordar que la filósofa alemana asocia el mal banal con la incapacidad para pensar o irreflexión. Luego examina las interpretaciones de algunos autores acerca del mal banal. Con esto se trata de evidenciar las limitaciones teóricas que se contienen en aquellas interpretaciones. Especial atención y crítica se hace del argumento de la obediencia razonada como sinónimo de la banalidad del mal.

En seguida se cuestiona la tesis arendtiana de que el mal de Eichmann deriva de su incapacidad para pensar o ausencia de pensamiento. La manera en que esto se hace es aportando algunos pasajes de *Eichmann en Jerusalén* en los que se muestra que la participación de Eichmann en el Holocausto se debió no a su no pensar, sino al pensar basado en razones espurias tras las que vino a ocultársele la maldad de sus actos. Posteriormente, se abordan las causas que mantienen velado el mal al pensar: la pasión, el vicio y la ignorancia. Por este camino se llega a establecer un vínculo entre Arendt y Tomás de Aquino. El planteamiento que subyace en el fondo de todo esto es el de que se puede pensar para o desde el mal, dirigiéndose errónea e inconscientemente hacia el mal en virtud de la misma razón. Esta es otra manera de descifrar el mal de Eichmann. Por último, se consideran las relaciones conceptuales entre el mal radical y el mal banal. Aquí surgen dos cuestiones mutuamente implicadas. La primera es la de saber si Arendt, como se cree a veces, renuncia al mal radical. La segunda hace alusión a la manera como podrían articularse el mal radical y el mal banal en la obra de Arendt.

## 1. El pensar a juicio

Arendt empleó por primera vez la noción de banalidad del mal en *Eichmann en Jerusalén*. La única mención que allí hizo de este término se encuentra en la última oración con la que cierra el capítulo que precede al Epílogo de *Eichmann en Jerusalén*<sup>1</sup>. Más tarde, Arendt añadirá una nueva sección a su libro: el *Post scriptum*<sup>2</sup>. En ella aclara lo que entiende por la banalidad del mal. Arendt asocia el mal banal con la irreflexión o incapacidad para pensar. Ve una “interdependencia entre la irreflexión y la maldad”<sup>3</sup>. Pero este acercamiento al mal banal contrasta con uno de los temas más tratados en *Eichmann en Jerusalén*: la conciencia del acusado. Arendt tuvo un especial interés por la conciencia de Eichmann, tal como se observa al comienzo del capítulo séptimo de *Eichmann en Jerusalén*: “Hasta el momento, mi estudio de la conciencia de Eichmann se ha basado en pruebas que el propio Eichmann había olvidado”<sup>4</sup>. Las referencias a la conciencia de Eichmann son abundantes en *Eichmann en Jerusalén*.

Arendt tuvo ocasión de asimilar el mal banal a una conciencia errónea, pero no lo hizo. Su decisión por la irreflexión o incapacidad para pensar como sinónimo del mal banal se mantuvo intacta hasta en sus últimos escritos, aquellos que estaba preparando para sus *Gifford Lectures*. En *El pensar y las reflexiones morales*, Arendt sostiene la misma tesis acerca del mal banal:

Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en

su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar<sup>5</sup>.

Lo mismo hace en la introducción a *La vida del espíritu*:

Lo que me impresionó del acusado [Eichmann] era su manifiesta superficialidad... 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 pensar*. Esa total ausencia de pensamiento –tan común en nuestra vida cotidiana, en la que apenas tenemos el tiempo, y menos aún la disposición, para detenernos y *pensar*– fue lo que atrajo mi atención<sup>6</sup>.

Esta es la definición más común acerca de la banalidad del mal, aquella que lo equipara con la incapacidad para pensar. Arendt, como se dijo, la mantuvo con firmeza en sus escritos posteriores a *Eichmann en Jerusalén*. Las razones para adherirse a aquella tesis están presentes en la misma Arendt, según salta a la vista. La interpretación más inmediata de esta aproximación arendtiana a la banalidad del mal señala que el mal de Eichmann fue el resultado de su superficialidad e incapacidad para pensar. El impresionante mal salido de las manos de Eichmann, ese del que no se sentía culpable en lo más mínimo, ha sido consecuencia de su falta de pensamiento o de su evasión del pensar. La explicación de Arendt al fenómeno de los actos criminales de Eichmann se mueve en este sentido. También lo hacen, por supuesto, no pocos de los estudiosos de su obra.

Ante esta perspectiva podría uno preguntarse si Eichmann eludió las cuestiones morales que le planteaban no solo las funciones administrativas de su cargo, sino también la *Solución Final*. Este interrogante no es inútil, pues no tiene una respuesta obvia, como pudiera creerse, incluso a la luz de la consabida definición del mal banal. Está justificado, además, porque las lecturas sobre Eichmann –entre la que cabe contarse la de Arendt– no son del todo coherentes. Aunque hay que decir que estas lecturas se siguen como conclusiones lógicas de las especulaciones de Arendt sobre el mal banal.

El lugar que ocupó Eichmann en el Holocausto no fue menos que trascendental. Aunque no fue el cerebro detrás de la *Solución Final*, como lo sostuvo el fiscal del juicio, Eichmann fue uno de los hombres sin cuya colaboración este macabro plan no habría tenido éxito. Él era el encargado de organizar y poner en marcha el transporte masivo de los judíos hacia los campos de concentración a donde se los enviaba como parte de una planeación de exterminio total. Eichmann estuvo al corriente de la *Solución Final*

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2020), 368.

<sup>2</sup> La primera versión de *Eichmann en Jerusalén* se publicó en 1963; la siguiente, que trae la sección del *Post scriptum*, en 1965.

<sup>3</sup> Arendt, 419.

<sup>4</sup> Arendt, 165.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio* (Barcelona: Editorial Paidós, 2007), 161.

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (Barcelona: Editorial Paidós, 2002), 30-31.

desde su mismo comienzo. Pero nunca se apartó de sus deberes criminales. Este hombre normal, cuerdo, no doctrinario, ni proclive a la crueldad o la violencia, no renunció a su tarea de transportar a los judíos a las fábricas de la muerte, ni siquiera en el momento mismo en que las líneas ferroviarias dejaron de ser seguras para la deportación. En su lugar, Eichmann organizó las marchas a pie de los judíos en su afán por continuar cumpliendo la ley y las órdenes del Führer.

La labor encomendada a Eichmann tuvo que enfrentarlo a las cuestiones morales que suponía el hacerse partícipe de las matanzas masivas. Sin embargo, Eichmann permaneció al frente de sus ocupaciones, no las rehuyó, pese a todo lo que implicaban. ¿Por qué Eichmann no abandonó su trabajo, sino que se prestó a colaborar en el asesinato de millones de judíos? Esta pregunta se la hicieron los jueces a Eichmann, y Arendt, que estuvo presente en el juicio de Jerusalén, configuró su propia respuesta contradiciendo lo que el acusado refería, así como lo que concibieron los jueces. Esta pregunta estaba implicada por necesidad en el juicio, ya que los jueces tenían que determinar cuál había sido el tipo de responsabilidad del acusado en el Holocausto. La respuesta de Arendt se concreta en su definición del mal banal. Arendt responde diciendo que Eichmann fue un hombre irreflexivo. En su opinión, Eichmann habría hecho caso omiso a las cuestiones morales que su cargo de jefe de las deportaciones le granjeaban. Esto significa, en consecuencia, que Eichmann evitó pensar o esquivó el diálogo consigo mismo. Eichmann no pensó, fue un individuo incapaz de valerse de su pensamiento. Así es como halla soporte el concepto de la banalidad del mal de Arendt.

La respuesta de Arendt no es desdeñable desde ningún punto de vista. Pero ha conducido a ciertos equívocos y, lo que es más, deja de lado otra consideración del pensar. El pensar puede hacerse para el mal. El hombre puede dirigirse con su pensamiento hacia el mal. Esta faceta del pensar es la que se pasa por alto en la explicación que Arendt da del caso Eichmann. Uno podría aventurarse a formular la hipótesis de que Eichmann cometió el mal banal no porque no pensó, tal como asiente Arendt, sino porque pensó en vista del mal. No obstante, aun cuando pueda fundamentarse una comprensión del pensar con miras al mal, surge el problema de saber si Eichmann empleó efectivamente su pensamiento de este modo. Aunque sea justa esta inquietud, no es del todo fácil de dirimir desde el Eichmann de Arendt. Antes de ensayar un remedio al problema de si Eichmann utilizó su pensamiento para el mal, estará bien mostrar los límites del pensar en Arendt tal como lo entendió a partir de este oficial nazi. Estos límites son también notables en algunos tratamientos sobre la banalidad del mal.

## 2. Algunas exégesis sobre el pensar y el mal banal

En una de las más recientes publicaciones sobre el mal banal se ponen en evidencia estas limitaciones interpretativas en torno al pensar o, por mejor decir, el no pensar de Eichmann. Di Pego comprende el mal banal como un subproducto de la obediencia

razonada de Eichmann<sup>7</sup>. Di Pego sitúa su análisis sobre la banalidad del mal en el contexto de *Los orígenes del Totalitarismo* y afirma que ya en esta obra arendtiana hay un germen de algunos de los planteos teóricos que luego constituirían el mal banal. Para Di Pego es clave el concepto de hombre masa, pues esta clase de hombre es la que posibilita la dominación totalitaria. El totalitarismo necesita del hombre masa tanto para abrirse paso, como para lograr un control absoluto de la sociedad. La característica principal de este hombre masa, que Di Pego descubre en sintonía con Arendt, es la obediencia.

Eichmann usó en su defensa el argumento de la obediencia a las órdenes superiores como un motivo para atenuar sus responsabilidades en el genocidio. Pero ni los jueces ni la misma Arendt le dieron crédito a esta razón con la que Eichmann buscaba flexibilizar sus delitos. Arendt la rechaza, y Di Pego hace lo mismo, porque no creía en la teoría del engranaje desde la que los individuos singulares de la gigantesca maquinaria del régimen totalitario, destinada a matar, intentaban zafarse de sus culpas. Pero Di Pego no abandona la idea de obediencia y para salvarla la aplica a Eichmann con el calificativo de razonada en su examen del mal banal. La obediencia razonada implica un acatamiento de las órdenes superiores con iniciativa propia y diligencia eficaz<sup>8</sup>. Que sea razonada significa que Eichmann ejercía un pensar lógico o deductivo<sup>9</sup> con el que superaba los obstáculos que le apartaban de su misión y venía a hacerse más solícito en el cumplimiento de la *Solución Final*. Esta obediencia razonada deja de lado el pensamiento moral, aquel con el que se pone una barrera al mal banal.

Di Pego diferencia entre la obediencia razonada de Eichmann y la obediencia ciega del ciudadano de a pie u hombre corriente<sup>10</sup>. En realidad, ambas nociones podrían igualarse. La distinción tal vez más notoria entre estas categorías de la obediencia es la del puesto que se ocupa dentro del aparato burocrático del Estado totalitario. La obediencia de Eichmann es razonada por cuanto su trabajo dentro de la burocracia estatal le impone realizar unas obligaciones delictivas. La obediencia ciega del hombre masa es pasiva por cuanto desempeña un papel de apoyo o adhesión puramente numérica al totalitarismo. Si bien nada de esto es un desacierto, Di Pego omite tratar los dilemas morales que generaba el nacionalsocialismo y reclamaban una toma de posición moral, especialmente en el caso de Eichmann, quien no era un doctrinario ni un convencido de los ideales del nazismo. La obediencia razonada de Eichmann parece como si él, ante la orden de enviar a los judíos a una muerte segura en los campos de concentración, no hubiera más que asentido sin plantearse ninguna inquietud moral. Si esto es así, la obediencia de Eichmann sería también ciega como la del hombre masa, ciega bajo un criterio ético. Suponer que Eichmann obedecía las órdenes recibidas sin interrogarse por su contenido ético conlleva negar que

<sup>7</sup> Anabella Di Pego, "El problema del mal contemporáneo y el papel de la obediencia. Reconsideraciones sobre la banalidad del mal", *Revista de Filosofía* 48, núm. 1 (2023): 237-253.

<sup>8</sup> Di Pego, 248.

<sup>9</sup> Di Pego, 247.

<sup>10</sup> Di Pego, 242.

en todo hombre existe un sentido moral innato. La obediencia razonada es un planteamiento consecuente con la irreflexión o incapacidad para pensar. Si Eichmann era un individuo irreflexivo o no pensante, su actitud puede explicarse mediante la obediencia. Ciertamente, Eichmann debió ajustarse a una posición moral y esto le llevó a tener que pensar, más que a no pensar, como sugiere Arendt, al menos de un modo poco acertado en relación con las circunstancias que se le presentaban a su alrededor.

La obediencia razonada figura en Bauman bajo la apariencia de la razón instrumental. Bauman sigue la premisa básica de Arendt sobre Eichmann, la de que era un hombre irreflexivo<sup>11</sup>. Pero le asigna otro tipo de racionalidad, en la que cree que sobresalía: la razón instrumental<sup>12</sup>. Eichmann era, al juicio de Bauman, un burócrata hábil y competente para tener a punto sus deberes, que acostumbraba a desenvolverse en sus funciones adecuando con imaginación los medios convenientes al objetivo de la *Solución Final*. Eichmann es, para Bauman, un ejecutivo de esos que es invaluable para una organización cualquiera<sup>13</sup>. Su racionalidad instrumental le permitía esa obediencia activa que le ganaba el beneplácito de sus superiores. La obediencia en Eichmann estaba hecha de racionalidad instrumental. La obediencia razonada y la razón instrumental son como las dos caras de una misma moneda. Eichmann era un funcionario obediente, dotado de una perspicaz razón instrumental, con la que efectuaba a cabalidad sus compromisos en la empresa del genocidio. La obediencia razonada deriva de la razón instrumental.

Bauman concibe a Eichmann a la manera de Arendt, como un individuo ajeno al pensamiento, pero dotado de una aguda razón instrumental. Tampoco intuye que el pensamiento pueda abocarse al mal, o al menos no lo declara así en Eichmann. Es que Arendt lo había configurado con un rasgo distintivo de positividad<sup>14</sup>. El pensar es solo para el bien, nunca para el mal<sup>15</sup>. Quien piensa no cae en el mal. Como Eichmann fue incapaz de pensar, acabó convirtiéndose en uno de los peores criminales de la historia. De esta manera, la única racionalidad que puede descubrirse en él no es más que una de corte instrumental. Esta limitación impuesta a la inteligencia de Eichmann no permite reparar en el uso malévolo que puede hacerse del pensamiento. La razón instrumental puede ejercerse desde el pensar para el mal, puede ejecutarse gracias a este. La destreza que la razón instrumental tiene en Eichmann se debe

a que pensaba moviéndose hacia el mal, un mal ignorado o desconocido, que le era imposible reconocerlo. El mal se acepta desde dentro de sí mismo, desde el diálogo íntimo consigo mismo, en palabras de Arendt, y viene a hacerse imperceptible debido a esta aceptación racionalizada. Hay también un pensar moral para el mal, pese a que pueda haber en su base razones o motivaciones superficiales. La razón instrumental no está emancipada del pensar moral, pero en Bauman no hay una advertencia al respecto.

La obediencia razonada se asemeja a un automatismo del comportamiento. Pero esto no puede ser el mal banal. Una sucinta anotación en la línea del automatismo la propone Susnik:

Su raíz [del mal], al menos en el caso de Eichmann (del Eichmann de Arendt), se halla en la superficialidad de una persona que carece de profundas convicciones, que estima por sobre todo llevar a cabo lo que se le ha ordenado *sin pensar por sí mismo en la moralidad de tales imperativos*<sup>16</sup>.

Esta actitud que se le atribuye a Eichmann, procedente de su incapacidad para pensar, lo asimila a un autómatas y no a un agente moral<sup>17</sup>. Tal es una de las conclusiones que pueden deducirse falsamente de las especulaciones de Arendt. Sin embargo, no es posible que Eichmann no hubiese pensado en algún momento en la moralidad de las órdenes que le venían de arriba. La muerte de millones de víctimas, por obra suya, alguna suerte de reflexión moral tuvo que haberle acarreado. La misma Arendt indujo a estos equívocos.

La lectura de Susnik sobre el mal banal es audaz. Susnik lo identifica con la ignorancia<sup>18</sup>. El fragmento del que se vale es uno corto de *Eichmann en Jerusalén*: "Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, *no supo jamás lo que hacía*"<sup>19</sup>. Susnik aclara que Eichmann estaba al tanto del paradero de los judíos deportados a los campos de concentración, ya que él debió visitar algunos, al igual que enterarse de primera mano de los planes de la *Solución Final*. Así que no es esta la ignorancia o desconocimiento que Susnik tiene en mente con relación a Eichmann. El no saber al que se refiere Susnik es uno por el que Eichmann desconoce lo inmoral de sus actos<sup>20</sup>. Susnik sigue en esto a Arendt, tal como él mismo lo declara, pues sitúa el no saber de Eichmann en su irreflexión. La ignorancia de Eichmann o el desconocimiento de que sus actos estaban mal fue lo que le llevó a no arrepentirse nunca y colaborar en la extensión de un

<sup>11</sup> Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida* (Barcelona: Editorial Paidós, 2017), 38.

<sup>12</sup> Arne Johan Vetlesen, "Hannah Arendt on conscience and evil", *Philosophy and Social Criticism* 27, núm. 5 (2001): 9.

<sup>13</sup> Bauman y Donskis, 38. Zafranski se localiza en esta misma línea al describir a Eichmann como un burócrata hábil y obediente, que tenía una conciencia limpia al saberse parte de una empresa industrial orquestada para matar y someterse sin más a las órdenes de sus superiores. Rüdiger Zafranski, *El mal o El drama de la libertad* (Barcelona: Tusquets Editores, 2002), 242.

<sup>14</sup> Esto puede verse en que Arendt toma como modelo del pensar a Sócrates.

<sup>15</sup> Vetlesen, 9; Arendt, *Responsabilidad y juicio*, 71, 110-111. Véase, especialmente, el capítulo "El pensar y las reflexiones morales". Arendt identifica a Sócrates como el modelo paradigmático del pensar moral.

<sup>16</sup> Martín Susnik, "Arendt y santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión", *Sapientia* 74, núm. 244: 58-59. Las cursivas no están en el texto, son propias.

<sup>17</sup> Villa previene contra los peligros de comprender de esta forma el comportamiento de Eichmann. Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* (New Jersey: Princeton University Press, 1999), 46.

<sup>18</sup> Susnik, 60.

<sup>19</sup> Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 418. Las cursivas son de Susnik, no están en Arendt. Susnik propone esta traducción al texto de *Eichmann en Jerusalén*. La traducción en boga de Penguin Random House Grupo Editorial dice: "... no supo jamás lo que se hacía".

<sup>20</sup> Susnik, 71.



mal que parecía ser ilimitado. La banalidad del mal se entiende ahora como resultado de la ignorancia.

El desconocimiento moral implicado en el mal banal, según advierte Susnik, impide que se sepa qué está bien y qué mal cuando se actúa. La causa de esto está en la incapacidad para pensar. La propuesta de Susnik es más amplia, pues intenta una relectura de Arendt sobre la base de algunas enseñanzas de Tomás de Aquino. En aquella propuesta subsisten algunas cuestiones que merecen retomarse más adelante. Por lo pronto, reforcemos una idea ya comentada antes para tomar distancia de Susnik: la ignorancia de Eichmann no se debe a su no pensar, sino a su no pensar bien. Pensar apoyándose en el mal hace que este no sea conocido como lo que es tardía o tempranamente. El asesinato es evidentemente un mal. Eichmann lo sabía, no podía ignorarlo, pero su pensar falaz le hizo encubrirlo y engañarse. Eichmann sabía que estaba cooperando al genocidio judío. El hombre puede alejarse de la verdad de sus actos por medio de un pensar moral equivocado. Este pensar es lo que le conduce a la ignorancia del mal. El hombre puede desistir de su conocimiento del mal, olvidarse de lo que es el mal y no tener más como malo lo que antes ponderaba de esa manera. Esto es lo que le sucedió a Eichmann. Señal cierta fue su adaptación simplista a la moral del nazismo y la manera cómplice como juzgaba sus actuaciones.

Otro elemento que se señala como parte de la banalidad del mal, y en concordancia con la incapacidad para pensar, es el de los motivos o intenciones triviales. Arendt así lo subraya repetidamente<sup>21</sup>, lo cual ha hecho que se ponga también énfasis en este aspecto en la comprensión del mal banal. Eichmann carecía de intenciones malignas o perversas. Él no era un monstruo o villano ni un sádico o insano mental. Tampoco le movía la ambición, el odio, el antisemitismo o el ansia de riqueza y poder. Las motivaciones más típicas que mueven al crimen, aquellas con las que se llega hasta su raíz, no originaron las actuaciones de Eichmann. Antes bien, las motivaciones de Eichmann eran de lo más banales: agradar a sus superiores, ascender en rango militar, realizar su trabajo con diligencia y exactitud. Arendt creía separarse con esto de la tradición de pensamiento occidental sobre el mal. El mal ya no proviene solo de un deseo deliberado o una voluntad inclinada al egoísmo; también surge de individuos corrientes en los que no es posible entrever síntomas de malicia.

Conway otorga igualmente un papel central a la ausencia de motivos sólidos en el tratamiento que hace del mal banal en *Banality, Again*<sup>22</sup>. Allí afirma que los motivos fútiles son apenas un reflejo de la irreflexión. Porque no se piensa, no se cuenta sino con motivaciones espurias como guía de los actos. Los motivos banales –dice Conway– no son más que fruto de la irreflexividad<sup>23</sup> y, a la vez, constituyen la causa

más inmediata del mal<sup>24</sup>. La posición de Conway es ciertamente válida y está en estrecha relación con las observaciones de Arendt sobre la banalidad del mal. Pero podría también sostenerse la afirmación de que el pensar puede apoyarse en motivos superficiales. La conducta de Eichmann puede interpretarse bajo esta luz. Sus motivaciones irrisorias influenciaron su pensamiento induciéndolo al mal banal. La perspectiva que de este modo quiere enfatizarse es la de que el mal procede de una razón incapaz de pensar correctamente. Esto establece un giro en la conceptualización del mal banal, pero no es no armonizable en sus rasgos generales con lo que propone Arendt, según saldrá a relucir más abajo.

En términos amplios, subsiste, como predominante, una definición del mal banal por la que se lo iguala con la incapacidad para pensar. Esta definición, lejos de ser unívoca, ha dado paso a variadas exégesis sobre el mal banal, las cuales tienen su punto de partida en la irreflexión. La sombra de Arendt alrededor de este manejo del mal banal está fuera de duda. Sus postulados, pese a las duras críticas, persisten como el eje de los estudios del mal banal. Aunque los análisis antes citados tienen su parte de verdad, por fundarse en la incapacidad para pensar, señalada por Arendt, desatienden otra funcionalidad que es característica del pensar: su uso para el mal. Este uso del pensar es también fundamental para el discernimiento de lo que es el mal banal.

### 3. ¿Una ausencia total del pensar en Eichmann?

Arendt asombra a sus lectores cuando dice que la moral se reveló en la Alemania de Hitler en su significado original, como un acervo de costumbres o 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 pueblo”<sup>25</sup>. Arendt transmite en *Eichmann en Jerusalén* la impresión de que todo el horror de la guerra y del Holocausto no fueron más que expresión de un talante irreflexivo imperante entre la gente. Esa facilidad con que los individuos vinieron a la nueva moralidad se patentiza en Eichmann. Nada de esto es de poca importancia. Pero promueve la idea –no del todo exacta– de que la asunción de unos nuevos valores por parte del hombre se hace sin el ejercicio del pensar. El hombre, como ser racional, no puede no pensar o dejar de pensar, pero puede hacerlo erróneamente y no darse cuenta de lo que concibe por su inteligencia. Esto es lo que se echa en falta en las reflexiones de Arendt sobre el pensar. Toda actuación humana suele ampararse bajo algún pensamiento, bueno o malo, implícito o explícito.

¿Qué es el pensar para Arendt?<sup>26</sup> Es un diálogo o discurso que el yo mantiene consigo mismo en la ausencia de las palabras habladas. El hombre puede volver dentro de sí y examinar sus experiencias o las ajenas para dotarlas de significación. Para esto es el

<sup>21</sup> Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 417-418; Arendt, *La vida del espíritu*, 30.

<sup>22</sup> En la misma línea de Conway se sitúa un juicioso trabajo de Bernstein. Richard J. Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica* (Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2002), 297-397.

<sup>23</sup> Daniel Conway, “Banality, Again”, en *The trial that never ends: Hannah Arendt's “Eichmann in Jerusalem” in retrospect*, ed. Richard J. Golsan y Sarah Misemer (Toronto: University of Toronto Press, 2017), 77.

<sup>24</sup> Conway, 72.

<sup>25</sup> Arendt, 76.

<sup>26</sup> Para no sobrecargar el texto con pie de páginas, se referencian los lugares de las obras donde Arendt habla del pensar. Arendt, *Responsabilidad y juicio*, 161-184; Arendt, *La vida del espíritu*, 189-215.

pensar. Ese yo con el que se entra en contacto dentro de sí mismo le habla al hombre, le amonesta por lo que hace de malo. El diálogo con el yo se da en la soledad, es decir, en el encuentro consigo mismo y en el alejamiento del activismo y el mundo de las apariencias. El pensar actualiza la diferencia que hay en cada hombre, el dos-en-uno que habita en él, como le gustaba decir a Arendt. El pensar hace al hombre autoconsciente y de la armonía interna con su yo es que dimana la conciencia moral. El pensar, además, engendra la memoria. El hombre pensante, al hablar consigo mismo, mantiene vivas para sí las lecciones del pasado extraídas de las experiencias reflexionadas. La condición para que haya diálogo es que el individuo pueda ser amigo de sí mismo. Toda esta aproximación de Arendt al pensar está calcada de Sócrates.

El pensar tiene un efecto destructivo, derriba ídolos, doctrinas, prejuicios, clichés que obstaculizan entender la realidad humana propia y circundante. El pensar no tiene fin, mientras que el conocer sí lo tiene. Pues siempre pueden someterse al pensamiento las circunstancias y hechos cambiantes en busca de su sentido. En cambio, el conocer concluye su operatividad cuando se llega a la posesión de eso por lo que se indagaba. El pensar purga de toda opinión vana, que lo impide realizarse. En continuidad con Sócrates, Arendt expresa que el yo espera al hombre pensante en la soledad para reprocharle o advertirle sobre la maldad de sus actos. Este yo hace que el hombre no pueda convivir consigo mismo mientras sea un malhechor. El hombre que piensa no puede llevar una vida en contradicción con su yo. Sin embargo, existe el peligro o tentación de que alguien rehuya el diálogo consigo mismo. Pero quien abandona el diálogo íntimo con su yo se despersonaliza. Arendt ubica en esta armonía interior del hombre el principio moral por excelencia. La congruencia del hombre con su yo es una señal de que piensa. Todo esto es una invitación al cultivo de la interioridad humana.

Lo único que le basta al hombre para evitar el diálogo consigo mismo es no volver nunca la mirada hacia su interioridad, decidirse a instalarse en nada más que la exterioridad mundanal. Así se escapa, por comodidad, de las advertencias o luchas con el yo. También de esta manera alguien oculta para sí mismo sus crímenes o maldades y no tiene nada de lo que pueda remorderse. El no pensar lleva al rápido olvido del mal cometido. De ahí se sigue la desmemoria: "Nadie puede recordar lo que no ha pensado a fondo mediante la conversación consigo mismo al respecto"<sup>27</sup>. El hombre no recuerda nada en tanto no lo haya pensado. El pensamiento detiene el mal; el no pensar lo desata en una secuencialidad infinita. "Los mayores malhechores son aquellos que no recuerdan porque no han pensado nunca en el asunto, y sin memoria no hay nada que pueda contenerlos"<sup>28</sup>. He aquí la esencia del mal banal: la renuncia a la reflexión. El hombre permanece un desconocido para sí mismo cuando huye del pensar.

Las palabras de Arendt sobre el pensar son sugestivas. Refuerzan la relación del mal banal con la irreflexión o incapacidad para pensar. Supuesta esta se desencadenaría aquel, como ilustra Arendt apelando

al ejemplo de Eichmann. Arendt asegura de que el efecto de la incapacidad para pensar es el mal banal. Pero esta premisa sobre el mal banal merece problematizarse, ya que halla una suerte de argumento contradictorio: el de que el mal procede no de la carencia de pensamiento, sino de su misma manifestación<sup>29</sup>. El mal viene también del pensar o diálogo consigo mismo en el que su presencia puede hacerse velada. El mal puede justificarse de modo racional sin que uno sea consciente de lo que está haciendo.

Si es cierto que el pensamiento descongela los conceptos abstractos y los pasa a juicio, lo es también que los crea. Es decir, el mal necesita de una justificación. Uno puede verla en los discursos políticos proclamados abiertamente, sin asomo de vergüenza, para dar rienda suelta a una guerra injusta e infame. O también en las apologías que construye un gobierno dictatorial para aferrarse al poder y dispensarse de sus fechorías. Uno no puede menos de preguntarse si lo que anuncian al público con tanta pompa y cargado de mentiras en verdad se lo creen o si debajo de lo que dicen subyacen más bien otras intencionalidades, como tantas veces se ventila. Lo cierto es que puede haber convicciones ancladas en ideaciones nada verdaderas, pero que pueden tomarse como tal. Esos discursos del mal, que tantas veces se organizan en las ideologías, tienen su raíz en el pensamiento humano. Lo que públicamente se dice, se acepta antes en diálogo consigo mismo. Lo mismo acontece con cualquier otra obra mala, sin que importe su misma gravedad. A Eichmann no cabe atribuirle la grandilocuencia de los discursos públicos, que nunca los tuvo, pero sí la de un diálogo íntimo con el que abraza el mal hasta hacerse inconsciente de él en sentido moral.

Aunque Arendt pone énfasis en la incapacidad para pensar de Eichmann, provee también pruebas de que él tuvo que enfrentarse a los dilemas morales que traía consigo la *Solución Final*. En esta batalla con la nueva situación, Eichmann se debatía en conflictos internos que le reclamaban pensar y acertar una decisión. Como secretario de la Conferencia de Wannsee, en la que iba a tratarse de la *Solución Final* y en la que Heidrych, su artífice, esperaba tropezarse con serios obstáculos para ponerla en marcha, Eichmann se vio sorprendido por el entusiasmo con que los más respetables miembros de la burocracia estatal accedían sin molestias a la propuesta del genocidio judío<sup>30</sup>. Lo que relata Arendt al respecto muestra que Eichmann empleó un razonamiento erróneo o hizo un diálogo falaz consigo mismo para exceptuarse de la culpa y responsabilidad del Holocausto. Eichmann dijo en el juicio sobre la Conferencia de Wannsee: "En aquel momento, sentí algo parecido a lo que debió sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa"<sup>31</sup>. A renglón seguido Arendt añade lo que pudo pensar Eichmann de sí mismo ante la *Solución Final*: "¿Quién era él para juzgar? ¿Quién era él para tener sus propias opiniones

<sup>27</sup> Arendt, *Responsabilidad y juicio*, 110.

<sup>28</sup> Arendt, 111.

<sup>29</sup> Arendt, 174. Esta idea no es ajena a nuestra filósofa. Pero tampoco se encuentran en ella mayores aclaraciones. Ello da pie a que se busquen las causas que desvirtúan el pensar, tal como se hace en el siguiente apartado.

<sup>30</sup> Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 166-167.

<sup>31</sup> Arendt, 168.

en el asunto?”<sup>32</sup>. Eichmann justificaba sus actos basándose en el consentimiento general que la “buena sociedad”<sup>33</sup>, como la llamaba Arendt, ponía en la *Solución Final*. Eichmann tenía razones –poco realistas, en absoluto– para estar tranquilo, que le venían de no saber pensar moralmente.

La Solución Final no fue algo, como cuenta Arendt, con lo que Eichmann simpatizara sin más: “aún abrigaba algunas dudas” a este respecto, las cuales “quedaron disipadas” tras la Conferencia<sup>34</sup>. Eichmann había cargado con esas dudas desde el momento mismo en que Heydrich le comunicara la orden del Führer del exterminio físico de los judíos, es decir, cuatro meses antes de celebrarse la Conferencia en enero de 1942. Eichmann tuvo que lidiar con sus dudas que debieron sumirle no solo en un estado anímico angustioso<sup>35</sup>, sino también en la profundidad del pensamiento, como naturalmente hacen ellas. Las vicisitudes de la guerra en la que estaba inmerso indudablemente lastraron su pensamiento ante las cuestiones morales surgidas de la Solución Final. No fue apatía o indiferencia, su no pensar, lo que atrajo a Eichmann del lado del genocidio, sino el pensar en que podía justificarse porque los miembros más respetables de la sociedad habían aprobado la Solución Final. Arendt no presta atención a estos elementos que ella misma detalla en *Eichmann en Jerusalén*. Además, poco se conocía del verdadero Eichmann al momento del juicio.

Arendt fue cautivada por la autopresentación astuta que Eichmann hizo de sí mismo en la corte de Jerusalén. Eichmann se presentaba ante el tribunal de un modo velado y tenía a su favor la suerte de que en aquel entonces mucho era lo que se ignoraba sobre su pasado de teniente coronel de las SS. Con esto, buscaba descargarse de sus responsabilidades y aligerar su condena. El argumento que le servía a tal fin era el de considerarse un agente subordinado a las órdenes del Estado. Esta impresión que Eichmann causó en Arendt es la que está en la base de su entendimiento del mal banal como irreflexividad<sup>36</sup>. Pero hoy se sabe que Eichmann era un fanático acérrimo del nacionalsocialismo. El Eichmann de Arendt no es el auténtico, aunque esta comprobación no hace menos valiosas sus especulaciones sobre el mal banal, como tampoco está en contravía de lo que viene arguyéndose acerca de un pensar tendiente al mal. Al contrario, más bien lo refuerzan. Las ideologías sesgan la inteligencia y el razonamiento práctico moral. Sin embargo, teniendo en cuenta la observación arendtiana de que Eichmann no era un adepto del nacionalsocialismo, puede decirse que su pensar para el mal no se fundaba en convicciones ideológicas, sino en motivaciones triviales y un carácter moral débil.

#### 4. Lo que destruye el pensar moral

Si el pensar puede enfocarse hacia el mal, ¿qué lo encausa por este camino? Pero antes: ¿qué es pensar para o desde el mal? y ¿qué relación puede tener esto con una relectura sobre la banalidad del mal? Arendt no tiene nada dicho acerca de estas cuestiones, al menos no de una forma directa o explícita, ya que se salen de los temas que trata en *Eichmann en Jerusalén* y en sus textos posteriores. Por tanto, habrá de mirarse hacia otros lugares para bosquejar una respuesta a este interrogante. Quizá lo más correcto sea dirigirse a Tomás de Aquino y a su consistente filosofía moral.

El pensar para o desde el mal no alude primariamente a un cálculo mental hecho con vistas a realizarse en una transgresión moral, como lo ejemplifica un asalto fríamente organizado. El pensar para el mal se da a través de un razonamiento en el que lo malo permanece ignoto a su consideración. El mal puede ocultársele al pensamiento no porque necesariamente haya una voluntad a eso decidida, sino porque la inteligencia no alcanza a percatarse de la presencia del mal en sus juicios. La inteligencia que funciona de este modo no percibe o elude la falsedad moral en sus raciocinios. Esta manera de aproximarse al razonamiento moral se acerca más a la banalidad del mal que el mero cálculo premeditado para el mal. ¿Qué hace, entonces, que el hombre yerre en su pensamiento y no esté en condiciones de enterarse de sus faltas morales o de lo que es el verdadero bien en una determinada situación? Arendt no tiene una respuesta ni convincente ni definitiva para este interrogante<sup>37</sup>.

Las vertientes propicias por donde adentrarse desde Tomás de Aquino a los anteriores problemas son tres: la pasión, el vicio y la ignorancia<sup>38</sup>. Por ellas fluye un caudal teórico que sobreabunda en claridad respecto del tema que nos ocupa. La pasión, dice el adagio popular, ciega la razón y así lo cree santo Tomás<sup>39</sup>. La pasión distrae, además, a la inteligencia de lo que conoce moralmente como verdadero y lanza al hombre hacia lo contrario. La viveza de una potencia hace que las otras mengüen en su operatividad y el hombre se vea absorbido por aquella en la que halla más resonancias. La pasión hace que la razón juzgue como bueno algo que no lo es. El hombre tiene cierto conocimiento del bien, uno que es abstracto y universal, pero el ímpetu de la pasión lo lleva a desatenderlo y a no aplicarlo en las circunstancias concretas que envuelven a la acción. El Aquinate ilustra este punto con la incontinencia<sup>40</sup>. El incontinente o inmoderado sabe que hay placeres

<sup>32</sup> Arendt, 168.

<sup>33</sup> Arendt, 185.

<sup>34</sup> Arendt, 168.

<sup>35</sup> Arendt, 53-54.

<sup>36</sup> Serrano de Haro y Bernstein insisten en que el Eichmann que conoció Arendt no fue el real. La apariencia con que Eichmann se presentó a sí mismo en Jerusalén es la que subyace en la noción de mal banal de Arendt. Agustín Serrano de Haro, “Una nueva perspectiva acerca de la banalidad del mal”, *Raíces: revista judía de cultura*, núm 120 (2019), 52-53. Richard Bernstein, ¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy? (Barcelona: Editorial Gedisa, 2019), 67.

<sup>37</sup> Al criticar la noción de mal banal y recurrir a santo Tomás, tenemos en mente la aseveración de Bernstein de que Arendt no aclara en sus textos cómo se relacionan el pensamiento y el mal. Richard J. Bernstein, “The Banality of Evil Reconsidered”, en *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, ed. Craig Calhoun y John McGowan (Minnesota: University of Minnesota Press, 1997), 310.

<sup>38</sup> S. Th. I-II qq. 76-78; *De malo* q. 3 a. 7-13. Estos conceptos son ajenos a *Eichmann en Jerusalén*. Sin embargo, Arendt proporciona algunas líneas fundamentales sobre la personalidad moral de Eichmann que están en sintonía con la pasión y el vicio. Eichmann era un hombre mediocre, mentiroso y sufría de alteraciones frecuentes en su ánimo.

<sup>39</sup> S. Th. I-II q. 77 a. 1.

<sup>40</sup> *De malo* q. 3 a. 9 ad 7.



sensibles de los que debe privarse, pero su falta de dominio le conduce a no poner en práctica lo que conoce como bueno. La pasión hace que la razón juzgue equivocadamente el bien sensible particular.

La pasión implica que las facultades anímicas del hombre no se sometan a la racionalidad. Cuando eso pasa es que la razón se halla debilitada para imperar el orden en las facultades humanas. La pasión influye en el acto y en el oscurecimiento de la razón de manera precedente y consecuente. Lo primero ocurre cuando la pasión suscita la inclinación de la voluntad a querer algo y, en consecuencia, el juicio recto de la razón se ve trastocado. Lo segundo, cuando la pasión es libremente despertada para que acompañe el acto y, en este caso, lo hace más grave. La pasión interviene en el dictamen de la razón pervirtiéndolo o no dejándolo sopesar con claridad el hecho moral. La pasión hace que el hombre razone de un modo equivocado y para el mal. Pero, dice santo Tomás, la pasión tiene la característica de ser fugaz, no duradera. Una vez, entonces, se vea agotada, el hombre recupera su objetividad o mirada racional para juzgar sus actos.

El vicio también corrompe la razón, aparte de la voluntad. El vicio inclina al acto malo. Como hábito, dota al hombre de una naturaleza por la que queda orientado al mal. El vicio supone que la voluntad quiera y se deleite en el mal en tanto se halla movida por un hábito que le es perjudicial. El hombre sabe qué es el bien, pero la voluntad se ve empujada por el vicio a elegir el mal o lo contrario a lo que se conoce como bueno<sup>41</sup>. El vicio dispone al hombre a obrar constantemente de forma desordenada<sup>42</sup>. Casi que obliga al individuo a elegir inexorablemente el mal. Santo Tomás reconoce también que la razón se ve ensimismada o coartada por el vicio. A diferencia de la pasión, que es volátil, el vicio carga con la razón de una manera más persistente. El vicio agudiza la razón para que busque los medios más convenientes para satisfacerse en el mal. La razón va perdiendo por el vicio su capacidad para remorderse del mal<sup>43</sup>. El vicio anestesia contra el mal, vuelve difícil el arrepentimiento. Hace que el hombre pierda la percepción de lo que es inmoral y la razón se utilice de un modo decidido e ingenioso para acometer el mal. El hombre que va eligiendo frecuentemente el mal, tarde o temprano, malogra la sensibilidad por él.

La ignorancia tiene una conexión mucho más evidente con el pensar. El Aquinate enseña que la ignorancia es una privación del conocimiento del que necesariamente tendría que estarse en posesión a través de la razón. Comporta cierta desidia o negligencia voluntaria, un descuido de lo que habría de saberse. En consecuencia, la ignorancia moral es el desconocimiento de un determinado mal. La ignorancia causa el acto malo; no lo detiene, lo promueve. Lo hace más grave en tanto que consentida y buscada por sí misma "para pecar más a satisfacción"<sup>44</sup>. La ignorancia hace incontenible el mal al no poder detectárselo y, por tanto, no ponérsele cura<sup>45</sup>. Santo Tomás expone también que la pasión y el vicio ayu-

dan en parte a la ignorancia<sup>46</sup>. Ambos pervierten a la razón, la confunden, para que no logre el discernimiento entre el bien y el mal. Susnik mantiene también esta aserción en correspondencia con el Aquinate. La ignorancia le impide a la inteligencia apercibirse del mal. Su implicación en el pensar es notoria. El pensar o diálogo consigo mismo puede llevarse a cabo erróneamente por intermedio de la ignorancia con la que se desconoce el mal.

Susnik intenta una hermenéutica del mal moral en santo Tomás con base en las causas internas del pecado (pasión, vicio e ignorancia), aunándolas en torno al desconocimiento o ceguera que puede enraizarse en la razón. Susnik afirma que el mal proviene, en última instancia, de una deficiencia en el ver o aprehender de la razón<sup>47</sup>. La razón, lastrada por la pasión, el vicio y la ignorancia, no puede abrirse paso hasta el bien porque está impedida para verlo. La razón pierde fuerza cognoscitiva para el bien toda vez que la voluntad esté alejada de la virtud. Susnik concentra en la razón la fuente principal para el mal, aunque no por eso la trata a ella sola, sino que abarca también a los otros factores que median en el acto malo<sup>48</sup>. La argumentación de Susnik tiene como núcleo vital la función práctica de la razón. Es decir, Susnik otorga la máxima importancia a la razón que es directiva de la acción y que, por eso, le compete un papel crucial en la realización del bien o mal moral. Si la razón tiene una deficiencia en su percepción del bien, es porque no se está habituado a buscarlo y elegirlo, y porque no se consigue separarlo del mal. Una razón inhábil para el discernimiento moral pasará por alto las más de las veces el mal cometido a través de los actos.

El desconocimiento o ignorancia que pueda darse en la razón es principio del razonamiento moral falso. Una razón estrechada en su capacidad cognoscitiva errará en la dirección del acto. Estará también imposibilitada para desenvolverse en su ejercicio de valoración de la conducta moral. Esto la acerca al mal banal. Una razón o pensar así fue lo propio de Eichmann. El pensar de Eichmann era uno sesgado. Pudo no introducirse por ahí, pero el desenlace de su historia muestra que no dejó de hacerlo. Eichmann fue inmunizándose contra la captación del mal. El hombre que desconoce su mal no podrá remediarlo. Persistirá en él, incluso con obstinada firmeza. La pasión, el vicio y la ignorancia voluntaria van cerrando a la razón en el conocimiento del bien y del mal, hacen al hombre inconsciente de su mal. La banalidad del mal va por este lado.

La razón orientadora de la acción tiene puntos concordantes con el pensar arendtiano. Ese volverse hacia sí mismo, al diálogo consigo mismo, es más amplio, pero tiene que ver también con el direccionamiento que puede dársele a la acción. Por otro lado, el cauce por el que la razón práctica encamina la acción con diligencia hacia el bien, no se hace sino por la reflexión. La razón práctica de santo Tomás invita también al hombre al diálogo con su yo. Quizá donde esto salga más a relucir sea en la prudencia y sus partes potenciales<sup>49</sup>. La prudencia impone una

<sup>41</sup> S. Th. I-II q. 78 a 1-3; *De malo* q. 3 a. 12

<sup>42</sup> *De malo* q. 3 a. 13.

<sup>43</sup> *De malo* q. 3 a. 13.

<sup>44</sup> S. Th. I-II q. 76 a. 3.

<sup>45</sup> *Super Sententias* d. 22 q. 2 a. 2 ad 1.

<sup>46</sup> S. Th. I-II q. 76 a. 4 ad 1.

<sup>47</sup> Susnik, 79.

<sup>48</sup> Susnik, 77.

<sup>49</sup> S. Th. II-II q. 48 a. 1.



consideración atenta de las circunstancias de la acción, de las experiencias vividas, de los preceptos morales. La virtud es reflexiva, pensante, si se quiere, en expresión arendtiana. No encierra un automatismo moral. Aunque también el mal, como se ha dicho, puede ser reflexivo o razonado de un modo en que pasa desapercibido. Pese a ubicarse en épocas y orillas filosóficas desiguales, Arendt y santo Tomás tienen ciertas afinidades en sus apreciaciones morales. Pueden tenderse algunos puentes entre estos dos pensadores en varios temas éticos.

El hombre que persiste en el mal, que se complace en lo que le está prohibido, acaba torciendo su conciencia. Al comienzo se dijo que Arendt tuvo una preocupación grande por la conciencia de Eichmann. Esto se debe a que el tribunal de Jerusalén tuvo el mismo interés. Los jueces no entendieron por qué el acusado había aceptado y cumplido las órdenes de sus superiores, las cuales estaban a todas luces en contra de los más elementales principios éticos. Lo que acertaron a argüir fue que Eichmann se había negado a escuchar la voz de su conciencia que le dictaba actuar en contra de lo que le mandaban<sup>50</sup>. Pero Arendt no veía así las cosas. Arendt pensaba que Eichmann sí tenía conciencia y que su conciencia le impulsaba a mantenerse fiel a sus deberes de oficial nazi y la ley del Führer<sup>51</sup>. Arendt desestimaba, y con razón, la explicación de los jueces sobre la conciencia de Eichmann. Al hacerlo tuvo que focalizarse más en el pensar que en la conciencia. La conciencia de Eichmann estaba deformada<sup>52</sup> y ello en virtud de su cerrarse a los llamados al bien que ella le manifestaba. La posición de Arendt sobre la conciencia de Eichmann no es excluyente de la de los jueces. Uno puede negarse a secundar la voz de la conciencia y terminar, poco a poco, por alterarla muy radicalmente. Arendt no abandona el tema de la conciencia, pero la entiende como un subproducto del pensar<sup>53</sup>. La noción del mal banal de Arendt está marcada en *Eichmann en Jerusalén* por las diferencias que sostiene con los jueces en relación con la conciencia de Eichmann.

## 5. Mal radical y mal banal

Las dificultades que acompañan al mal banal se relacionan también con el mal radical. Dichas dificultades podrían resumirse en dos interrogantes. Ambos implican recíprocamente al mal banal y al mal radical. El primero es: ¿abandona Arendt su idea de mal radical para quedarse únicamente con la de mal banal? El segundo dice: ¿cómo encajan entre sí ambas concepciones de Arendt sobre el mal? Estos

interrogantes están justificados desde que parece que Arendt renuncia a su categoría de mal radical y, por tanto, le estaría cerrando el paso a cualquier intento de aunar en un mismo horizonte tanto el mal banal como el mal radical. El mal banal presenta no solo problemas relativos a su definición y validez conceptual. Los tiene también en su articulación con el mal radical. La misma Arendt es quien ha legado estos problemas.

El primer interrogante se desprende de una carta que Arendt escribe a Scholem. Allí Arendt comenta con toda claridad:

Para terminar, me referiré al único punto en el que no me ha malinterpretado, pues me alegra ver que lo ha descubierto. Quiero ser muy breve al respecto. Tiene usted toda la razón: *I changed my mind y he dejado de hablar del mal radical*. Hace mucho que no nos hemos visto. En caso de hacerlo, quizá hubiésemos terminado hablando del tema. No veo por qué se refiere usted a la expresión “banalidad del mal” como una “consigna”. Por lo que yo sé, nadie ha utilizado todavía dicha expresión. Pero qué más da. *Hoy en día pienso, efectivamente, que el mal es siempre solo extremo, pero nunca radical*; que no tiene profundidad, ni nada de demoníaco. Puede devastar el mundo, justamente, porque es como un hongo, que prolifera en la superficie. Profundo y radical es siempre sólo el bien. Pero, como queda dicho, no querría seguir hablando de estas cosas, puesto que tengo intención de volver a tratar por extenso este tema en otro contexto. Con todo, el señor Eichmann puede seguir valiendo como modelo concreto de aquello a lo que me refiero<sup>54</sup>.

A partir de este fragmento podría concluirse que Arendt rechaza el mal radical. Así lo dice explícitamente. Arendt está sosteniendo que cambió de perspectiva con relación al mal radical. En este sentido, Bernstein cita a Young-Bruehl, una antigua alumna de Arendt que ha elaborado la más completa biografía sobre la filósofa alemana, como un ejemplo de quien concibe una ruptura en el pensamiento de Arendt a la luz de las aseveraciones contenidas en aquel pasaje<sup>55</sup>. Young-Bruehl se pone del lado de Arendt. Entiende que ella se retracta de su concepto de mal radical. Arendt mantendrá esta misma postura con posterioridad a *Eichmann en Jerusalén*. Dirá sin ambages que el mal no es radical, no tiene raíces, tal como se observa en *Algunas cuestiones de filosofía moral*. A decir verdad, Arendt no construyó unas reflexiones tendentes a enlazar el mal banal y el mal radical, como es cierto que llegó a razonar que el mal no era radical tras su encuentro con Eichmann en la corte de Israel. No obstante, las palabras de Arendt

<sup>50</sup> Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 426.

<sup>51</sup> Arendt, 141.

<sup>52</sup> Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, 45-46. Dana Villa, “Eichmann in Jerusalem: Conscience, Normality, and the ‘Rule of Narrative’”, en *The Trial that Never Ends: Hannah Arendt’s Eichmann in Jerusalem in Retrospect*, ed. Richard J. Golsan y Sara Misemer (Toronto: University of Toronto Press, 2017), 49-56. Christopher Adair-Toteff, “Arendt on conscience”, *Rivista Trimestrale di Scienza dell’Amministrazione*, núm 4 (2022): 2. Danielle Petherbridge, “Between thinking and action: Arendt on conscience and civil disobedience”, *Philosophy and Social Criticism* 42, núm 10 (2016): 972-974. Estos son algunos de los autores que abordan el tema de la conciencia deformada en Eichmann.

<sup>53</sup> Vetlesen, 18-19; Formosa, 94.

<sup>54</sup> Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 36-37. Las cursivas no están en el texto, son propias.

<sup>55</sup> Richard Bernstein, “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, ed. Fina Birulés (Barcelona: Editorial Gedisa, 2000), 238. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt* (Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1993), 469. El libro original de Young-Bruehl se titula: *Hannah Arendt. For Love of the World*.

no deben tomarse al pie de la letra, de tal forma que se desista de los esfuerzos por crear un puente entre el mal banal y el mal radical. Un modelo singular en esta dirección, que vale la pena traer ahora a cuento, lo constituye Bernstein.

Según se sabe, Arendt toma el vocablo de mal radical de Kant y le da una nueva connotación. Para Kant, el mal radical designa cierta propensión que hay en el hombre hacia el mal, por la cual termina asumiendo desde su propia libertad una máxima mala que lo desvía de la ley moral<sup>56</sup>. El hombre viene a engañarse de esta forma acerca del valor real de sus actos. Por supuesto, Arendt sabía lo que Kant mentaba con el mal radical. Pero ella quiso proporcionarle otra significación a la vista de los horrores del totalitarismo. Clarificar qué comprende Arendt por el mal radical es de suma importancia, no solo porque ello contribuye a distinguirlo del mal banal, sino porque ha habido confusiones en torno a estos dos elementos claves en la obra arendtiana. En algunas lecturas, el mal radical y el mal banal tienden a fusionarse equivocadamente. Esto complica, más que facilita, el abordaje que pueda hacerse de Arendt. Quizá el meollo de este asunto consista en que el adjetivo banal se aplica en ocasiones a la muerte de las incontables víctimas de los campos de concentración, como al aparato estatal que organizaba diligentemente a los judíos para su propio exterminio. Aunque todo esto haya sido banal o trivial, en el entendido de que no hay ninguna razón o motivo que pueda explicarlo racionalmente, Arendt utilizó en principio el rótulo de mal radical para referirse a los crímenes y a la violencia del nazismo<sup>57</sup>. Al calificar de banal el genocidio del pueblo judío, puede transmitirse la premisa de que el mal radical y el mal banal son equiparables. Lo que Arendt descubrió en el campo de concentración, la institución paradigmática del totalitarismo alemán, fue el surgimiento del mal radical. Pero al catalogar de banal lo que sucedía allí, los vocablos de mal radical y mal banal llegan a traslaparse indebidamente. Incluso Bernstein, que ha explorado con detalle los trabajos de Arendt, conduce a este equívoco si no se lo lee con cuidado<sup>58</sup>.

Con esto se ha llegado al segundo interrogante arriba esbozado. La posición más correcta es la que mantiene unidos –y no en contraste– al mal radical y al mal banal. Bernstein se sitúa en esta línea argumentativa. Para comprender cómo se integran ambas categorías teóricas, hace falta primero mostrar lo que Arendt dimensiona por mal radical. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt define el mal radical como una empresa orquestada y planeada para

hacer superfluos a los seres humanos<sup>59</sup>. Los hombres ya no cuentan, no valen como lo que son. Se los ha degradado, hecho inútiles, completamente prescindibles. Ni si quiera se los utiliza como un medio o instrumento para algo más, pues esto suponía dejar intacta su condición humana, aunque no se les respetaba en su dignidad. Bernstein describe este proceso de volver superfluos a los hombres siguiendo a Arendt. Tal proceso tiene lugar en los campos de concentración, desemboca en lo que Arendt llama dominación total y deviene a partir de tres pasos diversos. El primero comienza cuando se deja a los hombres por fuera de la ley, sin ningún derecho bajo el que puedan ampararse. No hay ya un sistema jurídico que pueda protegerlos, al que puedan acudir en defensa propia. La ilegalidad manifiesta y reconocida en los campos de concentración es aceptada tanto por los victimarios como por las víctimas. El siguiente paso ocurre cuando se mata el sentido moral que hay en el hombre. “Ello se realiza, en general, haciendo imposible el martirio por primera vez en la historia”<sup>60</sup>. Los reclusos iban perdiendo el deseo de realizar el bien. Además, se los sometía a dilemas morales en los que la elección de una alternativa suponía para ellos hacerse culpables de un crimen. Arendt nombra el caso de una madre griega a la que los nazis le permitieron decidir cuál de sus tres hijos debía morir. El último paso, resultado de los anteriores, consistía en aniquilar la individualidad o espontaneidad de los prisioneros del campo de concentración. De esta manera, se destruye la pluralidad y libertad de los individuos.

¿Cómo se conectan el mal radical y el mal banal? Bernstein asegura que estas nociones son compatibles<sup>61</sup>. El mal radical muestra la crudeza de un plan siniestro por convertir a los hombres en seres superfluos. Pero lo que subyace a esta tentativa es el mal banal. Bernstein se pregunta por los motivos que sustentaron el mal radical y esos motivos, en su parecer, no fueron sino superficiales. Si el mal radical se vivía en el interior de los campos de concentración, alejado de todo eso, ubicado en una oficina estatal, se encontraba el hombre incapaz para pensar que lo posibilitaba: Eichmann. Las motivaciones que tenía Eichmann en su actuar no eran sino banales, dice Bernstein: “ascender en su carrera profesional, complacer a sus superiores, demostrar que podía hacer el trabajo en forma correcta y eficiente”<sup>62</sup>. Así es como Bernstein torna compatibles el mal radical y el mal banal. Él percibe que a la base del mal radical se haya el mal banal. Este sería el soporte de aquel. Arendt había también apelado a la ausencia de motivos humanamente comprensibles para la maldad que cosechó el totalitarismo<sup>63</sup>. Lo que llama la atención en Bernstein es que se mueve en su entendimiento del mal banal desde la incapacidad para pensar hacia la falta de motivos malignos en la comisión de los crímenes del Holocausto. El énfasis que pone en las intenciones triviales está justificado. ¿Qué cosa si no la incapacidad para pensar o irreflexividad lleva a que se cometa el

<sup>56</sup> Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 37-41.

<sup>57</sup> Bernstein, 238-239.

<sup>58</sup> Acerca de otros autores, además de Bernstein, que las-  
tran este inconveniente ya hemos hablado en otro contex-  
to. Diego Fernando Barrios Andrade, “Arendt, Bernstein  
y santo Tomás: reflexiones sobre el mal banal”, *Espíritu*,  
núm. 166 (2023): 325-326, <https://doi.org/10.63534/2938-3994.166.2023.321-344.barrios>. Cano Cabildo refuerza este  
planteo que se menciona sobre Bernstein. Sisi Cano Cabildo,  
“Sentido arendtiano de la ‘banalidad del mal’”, *Horizonte 3*,  
núm 5 (2004): 116-117.

<sup>59</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alian-  
za Editorial, 2006), 616.

<sup>60</sup> Arendt, 606.

<sup>61</sup> Bernstein, 249.

<sup>62</sup> Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, 308.

<sup>63</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, 29-30.

mal a partir de intenciones fútiles? Si no se piensa, las motivaciones que desencadenan la acción no pueden ser más que espurias. El mal banal tiene como fundamento la incapacidad para pensar. Sin embargo, vale afirmar que lo esencial de la irreflexión es que con ella se va perdiendo el conocimiento de lo que es el bien y el mal moral. Aunque podría también expresarse que es el no saber pensar, el no pensar con rectitud, porque se está bajo la influencia de la pasión, el vicio y la ignorancia, lo que ocasiona que el mal pase inadvertido para la inteligencia y se lo elija sin ningún miramiento. Así se va cayendo en una inconsciencia por el mal y los motivos con los cuales se decide el curso de la acción se convierten también en irrisorios e inadmisibles.

## Conclusión

El mal banal es una noción difícil de asir, que sigue aún generando no pocas controversias. La que acá se ha puesto de relieve tiene que ver con la incapacidad para pensar. ¿Qué quiso decir Arendt cuando sostuvo que Eichmann era incapaz para pensar? Sin duda, esta inquietud no se arregla arguyendo que Eichmann no cultivaba o fomentaba el diálogo consigo mismo, desde que ello representa una tautología. Arendt definió el pensar o la reflexión como un encuentro dialógico que el individuo mantiene en su interioridad y sin palabras habladas con su yo. Así que, si se dice que Eichmann no pensaba porque no tenía ese diálogo secreto consigo mismo, no se está resolviendo con exactitud la pregunta de qué significa que Eichmann no pensaba. Tomar en un sentido literal esta expresión arendtiana ha llevado a errores hermenéuticos, tal como pudo mostrarse arriba. Algunos adeptos de Arendt, de origen anglosajón, han entrevisto aquella dificultad y han esgrimido una solución. Todos concuerdan en entender la incapacidad para pensar de Eichmann como refiriéndose eminentemente a una imposibilidad para adecuarse a la perspectiva de los interlocutores<sup>64</sup>. Eichmann no era capaz de pensar desde el punto de vista de los otros. Esta aserción no está desprovista de razones, pues tiene su asidero en *Eichmann en Jerusalén*<sup>65</sup>. Sin embargo, una comprensión así de la incapacidad para pensar es reduccionista.

La incapacidad para pensar a la que alude Arendt es más amplia y está relacionada con un fenómeno moral grave, según lo han establecido sus intérpretes. Señala la desviación del pensar y el juicio para sacar en limpio lo que es el bien y el mal a través de la acción. Esta es la clave de la irreflexión. Mas Arendt no esclarece este punto. Es decir, la cuestión de cómo alguien se hace incapaz para pensar no tiene un desarrollo en Arendt. No se cuenta con una explicación dada por la filósofa alemana acerca de cómo se oscurece el conocimiento y discernimiento del bien y el mal. Por eso tuvo que recurrirse a santo Tomás. La pasión, el vicio y la ignorancia entorpecen a la inteligencia, no solo en su saber moral, sino

también en su función directiva y de juzgamiento de la acción. Aun más: la pasión y el vicio van causando que la razón se vuelva ignorante e indiferente ante el mal que se hace. A la vez, la destinan para que opere con miras a validar la maldad del acto. La inteligencia delibera y ve como más viable una de las alternativas del actuar, basándose en raciocinios que legitiman el mal del acto por hacer o ya hecho. Eichmann justificó su conducta delictiva a la vista de la adhesión unánime que realizaron los miembros de la sociedad respetable al plan de exterminio masivo de los judíos. De ahí la importancia del pensar y el juicio para Arendt, pues son los que atajan el crecimiento indefinido del mal en una sociedad.

## Referencias

- Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Barcelona: Editorial Paidós, 2002.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Arendt, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Editorial Paidós, 2007.
- Arendt, Hannah. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2020.
- Adair-Toteff, Christopher. "Arendt on conscience". *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione*, núm 4 (2022): 1-22.
- Bauman, Zygmunt y Donskis, Leonidas. *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Barcelona: Editorial Paidós, 2017.
- Barrios Andrade, Diego Fernando. "Arendt, Bernstein y santo Tomás: reflexiones sobre el mal banal". *Espíritu*, núm. 166 (2023): 321-344.
- Berkowitz, Roger. "Did Eichmann Think?". Reseña de *Eichmann Before Jerusalem: the Unexamined Life of a Mass Murdered*, de Bettina Stangneth. *The Good Society* 23, núm. 2 (2024): 193-205.
- Bernstein, Richard J. "The Banality of Evil Reconsidered". En *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, editado por Craig Calhoun y John McGowan, 297-322. Minnesota: University of Minnesota Press, 1997.
- Bernstein, Richard J. "¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal". En *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, editado por Fina Birulés, 235-257. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.
- Bernstein, Richard J. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2002.
- Bernstein, Richard J. *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?* Barcelona: Editorial Gedisa, 2019.
- Cano Cabildo, Sisi. "Sentido arendtiano de la 'banalidad del mal'". *Horizonte* 3, núm. 5 (2004): 101-130.
- Conway, Daniel. "Banality, Again". En *The trial that never ends: Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem" in retrospect*, editado por Richard J. Golsan y Sarah Misemer, 67-91. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- Di Pego, Anabella. "El problema del mal contemporáneo y el papel de la obediencia. Reconsideraciones sobre la banalidad del mal". *Revista de Filosofía* 48, núm. 1 (2023): 237-253.

<sup>64</sup> En concreto, tenemos en mente a Berkowitz, Villa y Bernstein. Roger Berkowitz, "Did Eichmann Think?", reseña de *Eichmann Before Jerusalem: the Unexamined Life of a Mass Murdered*, de Bettina Stangneth, *The Good Society* 23, núm. 2 (2014): 200-201. Dana Villa, *Arendt* (New York: Routledge, 2021), 314. Bernstein, *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?*, 66.

<sup>65</sup> Arendt, 79.



- Formosa, Paul. "Thinking, conscience and acting in times of crises". En *Power, judgment and political evil: In conversation with Hannah Arendt*, editado por Danielle Celermajer, Andrew Schaap y Vrasidas Karalis, 89-103. New York: Taylor & Francis Group, 2010.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Editorial Alianza, 1981.
- Petherbridge, Danielle. "Between thinking and action: Arendt on conscience and civil disobedience". *Social Criticism* 42, núm. 10 (2016): 971-981.
- Serrano de Haro, Agustín. "Una nueva perspectiva acerca de la banalidad del mal". *Raíces: revista judía de cultura*, núm 120 (2019): 51-58.
- Susnik, Martín. "Arendt y santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión". *Sapientia* 74, núm. 244: 53-111.
- Vetlesen, Arne Johan. "Hannah Arendt on conscience and evil". *Philosophy and Social Criticism* 27, núm. 5 (2001): 1-33.
- Villa, Dana R. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Villa, Dana. "Eichmann in Jerusalem: Conscience, Normality, and the 'Rule of Narrative'". En *The trial that never ends: Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem" in retrospect*, editado por Richard J. Golsan y Sarah Misemer, 43-66. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- Villa, Dana. *Arendt*. New York: Routledge, 2021.
- Tomás de Aquino. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Pamplona: EUNSA, 2015.
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: EUNSA, 2015.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1993.
- Rüdiger, Zafranski. *El mal o El drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets Editores, 2002.