

# La controversia del mal: reflexión a la luz de san Agustín y Hannah Arendt

*Gloria Silvana Elías*

Resumen: El escrito pretende poner en diálogo la posición sobre qué sea el mal sostenida por san Agustín y lo que actualmente Hannah Arendt ha dado en llamar “la banalidad del mal” como un nuevo fenómeno de conducta normal del ser humano del siglo XX. Se busca marcar la relación que cabe entre el mal como aquello que no es una esencia y la idea de banalidad como algo que no tiene raíz, sino que es superficial. A partir de este diálogo, nos adentraremos en los aspectos dilemáticos que tiene inclusive hoy, qué cosa sea el mal y cuál es su origen.

Palabras clave: San Agustín, Hannah Arendt, Eichmann, banalidad, mal.

Abstract: This work sets out to establish a discussion between St. Augustine’s notion of evil and what Hannah Arendt has come to call “the banality of evil” as a normal behavior of the man of the 20th century. It further tries to highlight the connection between evil seen as that which is not an essence and the idea of banality as something not rooted but superficial. The discussion will be the starting point from which we will delve into the controversial aspects of the nature of evil and its origins.

Keywords: Saint Augustine, Hannah Arendt, Eichmann, banality, evil.

## 1. Introducción

He decidido utilizar el nominativo “controversia” para referirme al problema del mal con el propósito de hacer explícito que tal asunto no se resolvió ni en el medioevo ni se resuelve actualmente, sino que sigue despertando cierto desasosiego a la reflexión humana.

En nuestra historia humana universal encontramos acciones de muerte y humillación de un grupo humano hacia otro. Ese “otro” no siempre fue atacado por extraño o diferente; baste con recordar el relato bíblico en el que Caín mata a su hermano Abel. Las razones que tradicionalmente se esgrimen para explicar el origen del mal en la humanidad son la envidia, los celos, la avaricia. Las guerras, las invasiones, el hecho de denigrar al otro hasta convencerlo de su no condición humana han sido una de las formas más eficaces de aniquilamiento. El holocausto da cuenta de ello. La maldad se disipó entre los ciudadanos alemanes que expulsaron de su propio seno a

aquellos con los que habían convivido y compartido una misma ciudad, los mismos espacios de una sociedad “civilizada”.

El mayor genocidio perpetrado en el siglo XX, las invasiones bélicas de las que actualmente somos testigos, nos conducen nuevamente a la pregunta latente, incómoda, hostil: ¿de dónde el mal? Para abordar esta compleja pregunta, iniciaremos el recorrido desde la postura agustiniana, y la vincularemos con la explicación arendtiana a la luz de los acontecimientos de terror perpetrados en el siglo XX.

## 2. Agustín y su concepción del mal

Como es sabido, uno de los abordajes más célebres sobre qué sea el mal en la filosofía es el que ha elaborado san Agustín en todo el periplo que recorrió desde el maniqueísmo, atravesando el escepticismo y neoplatonismo, hasta lograr argüir su posición personal. Sabemos que Agustín, en su afán por conocer la verdad y en ello, el origen del mal, ingresa a la secta maniquea en Cartago y permanece allí desde el 374 al 383. Tal secta sostenía una explicación racional del mal, asentada en la aceptación de un dualismo eterno y absoluto de dos principios metafísicos opuestos, que anteceden la existencia del universo y del hombre. Estos principios son irreductibles entre sí, y de algún modo, inconmensurables. Tales principios son el Bien y el Mal, también denominados Luz y Tinieblas, el Día y la Noche. A partir de una serie de relatos míticos sobre tales principios ingénitos, el maniqueísmo explica el origen del universo y del hombre, y es por ello que el mal se encuentra presente en el hombre y en sus conductas morales. En el interior del ser humano luchan partículas del bien y del mal y según cuál principio venza físicamente, será el tipo de acción moral triunfante en el hombre.

Insatisfecho por el tipo de explicación maniquea y sufriendo por ello una profunda decepción, Agustín se aparta de la secta. Su razonamiento fue que, si ambos principios co-existiesen eternamente, ello iría en contra de la Bondad y la Omnipotencia del Creador de todos los entes. Su argumento rondará en la idea de que, o las tinieblas le pueden hacer algún daño a Dios, y entonces no le cabe a Dios la incorruptibilidad, o no le pueden hacer absolutamente nada, y en ese caso la lucha es inútil<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. C. CARDONA SÁNCHEZ, *Agustinismo en 20 lecciones*, Bogotá, Kimpres, 2003, p. 81.

Alrededor del 380, Agustín accede a las traducciones de Mario Victorino de las *Enéadas*<sup>2</sup>, y luego los sermones de Ambrosio en Milán le permiten conocer un neoplatonismo cristianizado. En términos generales, la posición neoplatónica entiende que el mal no es algo, sino una privación o corrupción del bien. Sólo el bien existe y el mal es la negación o privación del bien que correspondiere. Para Plotino, la privación o corrupción del bien se da en el orden material, esto es, en el orden de las cosas compuestas, que es la esfera más alejada de lo Uno-Bien. En esta perspectiva, la materia es sin forma, pura pasividad, puro relativo. En algún sentido es un no-ser, y compara Plotino a la materia con imágenes reflejadas en un espejo, con una sombra (III, 6, 7). La materia es prácticamente ininteligible para el intelecto humano por carecer de forma; sería más bien el sustrato residual que queda si suprimiésemos mentalmente a aquélla del compuesto. Como indica Plotino, la materia es concebida como un mal (I, 8,3) en tanto no posee nada positivo que venga de sí; es privación (I, 8, 5). Así, Agustín identifica –siguiendo la línea platónica y neoplatónica– el ser con el bien. Dios es el sumo Ser y el sumo Bien, y de Él no procede nada malo. Sólo las cosas creadas están sujetas al cambio y la mutación.

En su obra *De la naturaleza del bien. Contra los maniqueos*<sup>3</sup>, Agustín afirma que cada naturaleza posee su modo, belleza y orden según su grado de ser (cap. III). Donde no hay ser, no hay ni orden ni belleza, y de suyo, no hay bien. Por tanto, Agustín puede afirmar que el mal es la corrupción del modo, de la belleza y del orden natural que le corresponde a una cosa (cap. IV). Modo, belleza y orden, son tres bondades que se encuentran en los entes. Dice Agustín en *Confesiones*:

“Cualesquiera que ellas sean, son buenas, y el mal cuyo origen buscaba no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien, y esto había de ser o sustancia incorruptible –gran bien ciertamente– o sustancia corruptible, la cual, si no fuese buena, no podría corromperse”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> PLOTINO, *Enéadas*, I-II (introducción, traducción y notas de J. Igal, Madrid, Gredos, 1992).

<sup>3</sup> S. AGUSTÍN, *De la naturaleza del bien. Contra los maniqueos* (versión, introducción y notas de los padres Victorino Capanaga, Evaristo Seijas *et al.*, en *Obras completas*, t. III, Madrid, B.A.C., 1947, pp. 770-822).

<sup>4</sup> S. AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, caps. 12, 18 (estudio preliminar, traducción directa y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 192).

En suma, por el solo hecho de ser, las cosas son buenas; no hay nada completamente malo, pues si así lo fuere, no sería nada.

Como indica Agustín, cada cosa ocupa el lugar que le corresponde en el orden metafísico en el que Dios les ha designado un fin. Este orden se rige por la ley eterna que hace que cada cosa siga el designio divino expresado en el orden que ocupa propiamente, plasmándose así en la ley natural. Por ello, para Agustín es un mal aquello que se sale del orden dado por Dios. Concretamente ello es posible en el orden moral dado que el ser humano posee libre albedrío. El mismo Agustín se pregunta si es Dios entonces el culpable del mal al otorgar esta capacidad al hombre<sup>5</sup>, a lo que resolverá responder que no, ya que justamente es por esta facultad, y la composición ontológica que lo caracteriza, que el hombre puede elegir el bien y obrar en consecuencia. Él describe tres tipos de bienes: las virtudes, los cuerpos, las potencias del alma (éstos llamados bienes intermedios, sin los cuales no se puede vivir rectamente)<sup>6</sup>. El libre albedrío es un tipo de bien intermedio. Cuando el hombre elige desconociendo el orden de bienes establecido por Dios, obra mal, porque falta al orden instituido<sup>7</sup>.

En suma, respecto del orden ontológico, aquello que parece malo al hombre –dirá lamentablemente Agustín– se debe a que no puede contemplar en su totalidad la armonía del universo. En cambio, en el orden moral, el mal es producto de la acción libre humana, que por su voluntad, elige desordenadamente<sup>8</sup>.

### 3. Una modalidad inédita del mal

Este modo de entender el mal en el mundo ha tratado de dar explicaciones –desde la perspectiva cristiana– de que el bien es y el mal no tiene entidad. Es producto de la inversión del orden instituido naturalmente por Dios. Por la inteligencia cada ser humano entiende el orden del mundo, y el orden de los bienes en él, y obra rectamente cuando elige conforme a este orden natural que es visible a su conciencia.

---

<sup>5</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *Sobre el libre albedrío*, II, caps. 2, 4, (en *Obras Filosóficas*, t. III, versión, introducción y notas de V. Capánaga, E. Seijas *et al.*, Madrid, B.A.C., 1968, pp. 190-405).

<sup>6</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *Sobre el libre albedrío*, II, caps. 19, 50.

<sup>7</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *De la naturaleza del bien*, cap. 33.

<sup>8</sup> En su debate contra el pelagianismo, san Agustín entiende que la gracia es necesaria para sanar el pecado original y restablecer la relación con la ley divina, pues la gracia restituye al libre albedrío el poder de hacer el bien.

Con todo, las preguntas que pueden formularse son: en términos generales, ¿toda conciencia humana puede entender el orden de lo existente? ¿Cómo sabe el ser humano que su acción sigue el bien y se aparta del mal? ¿Hay una comprensión universal de qué es el mal en la humanidad? ¿Qué tipo de relación cabe entre la conciencia humana y el bien?

A propósito del juicio que se llevó a cabo en la ciudad de Jerusalén en 1961, contra Adolf Eichmann al servicio del nazismo y del genocidio perpetrado contra el pueblo judío por los alemanes y sus aliados durante los años '30 y parte de los '40, Hannah Arendt –filósofa de ascendencia judía cuya tesis doctoral fue sobre el concepto de amor en Agustín– fue enviada como reportera en nombre del *The New Yorker*, diario estadounidense. Como es sabido, el juicio duró varios meses, y el tribunal que estuvo a cargo se conformó íntegramente por jueces israelitas. David Ben Gurión, primer ministro de Israel aquel año, es quien da la orden de raptó de Eichmann, que se encontraba oculto en Argentina; fue raptado por agentes israelíes y enjuiciado por su participación en la “Solución Final del problema judío”, denominación que se dio al exterminio judío por parte de la SS. El motivo del juicio fue la actuación y responsabilidad de Eichmann, y no el dolor del pueblo judío, ni la actuación del pueblo alemán, ni el crimen producido contra el género humano (sin antecedentes en el derecho hasta ese momento). No obstante, el fiscal a cargo utilizó sobre todo alegatos referidos al dolor del pueblo judío, y no a la responsabilidad de Eichmann a tal efecto.

Lo que Arendt describe y sostiene es que Eichmann no era ni un depravado, ni un sádico. El mal no habitaba el corazón de este asesino, ni tampoco tenía alguna discapacidad mental o psíquica que le hubiere llevado a perpetrar tales crímenes. Eichmann era normal. Tampoco se pone en duda su sinceridad cuando, a la pregunta de si no sentía ningún cargo de conciencia por lo que había hecho, respondió que “hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido las órdenes recibidas, las órdenes de llevar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad”. Como es difícil de admitir que una persona normal –en el sentido del tribunal, es decir, alguien que no sea débil mental, sádico, fanático o cosas por el estilo– reconozca esto sinceramente, resultaba bastante lógico concluir, como hizo el tribunal, que sólo podía tratarse de un mentiroso. Sin embargo, Arendt entiende que la acción del acusado estaba respaldada en una razón de Estado, amparada en ley. El Tercer Reich era un Estado criminal, es decir, el asesinato en masa fue posible por la total complicidad de los funcionarios, organismos e instituciones alemanes; precisamente en este

estado de cosas, desobedecer lo instituido era un delito. No sólo el estado criminal alemán había llevado adelante el genocidio, sino que también los consejos judíos habían allanado el camino para que ello funcionara.

El doctor Servatius, abogado del acusado, intentó basar su defensa en la tesis de un determinismo histórico que marcaba el destino del pueblo judío, bañado en sangre, desde su inicio. Sostuvo también que su defendido había ejecutado “actos de Estado”, por lo que trataba de explicar que Eichmann no podía ser juzgado por otro Estado que no fuera el alemán, por un lado, y que no había obrado fuera de la ley. Es decir, lo que Arendt hace notar es que los actos del acusado son considerados delictuosos retrospectivamente<sup>9</sup>, pues en ese momento, el Estado instituido no se asentaba en el mandamiento “No matarás”, sino por el contrario en el mandamiento “deberás matar”. Es decir, la ley del Führer configuró el orden positivo de ese momento en Alemania, y en consecuencia, el orden moral. Ahora bien, ¿cómo puede explicarse que se invierta el orden de lo que es bueno y de lo que es malo, sin que produjera resistencia en la misma condición humana de aquellos que la siguieron? Como señala Arendt:

“según la acusación, Eichmann no sólo había actuado consciente y voluntariamente, lo cual él no negó, sino impulsado por motivos innobles, y con pleno conocimiento de la naturaleza criminal de sus actos. En cuanto a los motivos innobles, Eichmann tenía certeza de que él no era un canalla en lo más profundo de su corazón; y en cuanto al problema de conciencia, Eichmann recordaba que hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido las órdenes recibidas, la orden de llevar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños”<sup>10</sup>.

Es decir, Eichmann ¿no pudo distinguir el bien del mal? Arendt, propone otra explicación: puesto que Eichmann no era un estúpido, ni un monstruo, ni un doctrinario, y en conjunto su testimonio podía considerarse veraz, su conclusión es que fue “la pura y simple irreflexión” la que le hizo “totalmente incapaz de distinguir el bien del mal” y le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Es decir, en las circunstancias imperantes

---

<sup>9</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*. Un estudio sobre la banalidad del mal (traducción de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 2003<sup>4</sup>, p. 20).

<sup>10</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 20.

en el Tercer Reich, tan sólo los seres excepcionales podían reaccionar normalmente. Eichmann era normal, no era una excepción en el régimen nazi<sup>11</sup>. Ello lleva a plantearnos el siguiente dilema: ¿cómo se configura la conciencia moral? ¿Qué dispone la idea de mal? Si hubiere una ley natural de lo que es el mal, ¿hubiera existido una organización estatal que opere aniquilando a una nación sin que ello suponga un problema de conciencia?

El acusado había dedicado su carrera a encontrar una solución a la cuestión judía que tuviere que ver con la emigración a las demás naciones; pero como a su vez las demás naciones también querían erradicar a los judíos, la solución política dio paso a la solución final de corte físico, el exterminio.

La clave adecuada para entender el tipo de incapacidad de que se trata se halla en una teoría del juicio que Arendt elaboró a partir del análisis del gusto desarrollado por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Kant había sostenido ahí que el juicio estético no se basa en algún concepto o regla que nos permite deducir si un objeto es bello o feo, sino en un sentido común (*gemeine Menschenverstand*) que se orienta hacia la objetividad en tanto en cuanto adopta la máxima intersubjetiva de tomar en cuenta los puntos de vista de los demás. Yendo más allá de Kant, Arendt extiende esta función reflexiva de la facultad de juzgar al juicio moral y al juicio político. En su opinión, el juicio moral sobre la bondad o maldad de una acción particular no descansa en la posibilidad de subsumirla bajo alguna norma general. De este modo, la formación del juicio moral y del juicio político es concebida por Arendt como un proceso de pensamiento genuinamente discursivo basado en lo que Kant llamaba una “mentalidad amplia”, que Arendt entiende como la capacidad de considerar un asunto desde diversos puntos de vista, teniendo en cuenta los criterios de los que están ausentes, no para adoptarlos, sino tratando “de ser y de pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy”. El nuevo sistema instituido por Hitler pudo imponerse como lo hizo, en la medida en que una amplia masa de gente se había orientado hasta entonces en su comportamiento moral por el seguimiento ciego de las costumbres y pautas establecidas. Carentes de un pensamiento independiente en asuntos morales y políticos, esas personas pudieron adoptar el nuevo sistema sin mayores conflictos, pues con ello no hacían más que seguir refugándose en las normas aceptadas. Como señala Fátima Lobo:

---

<sup>11</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 21.

“No es falta de inteligencia lo que Arendt advierte en Eichmann, tampoco se trata de carencia de principios morales, sino de una negativa suya a pensar, la cual, sostenida en el tiempo, deviene hábito, una resolución a no pensar y a no necesitarlo que, inevitablemente, reporta efectos configuradores para el ser del agente”<sup>12</sup>.

Ciertamente, hasta entonces lo normal había sido no matar judíos, pero quienes habían observado esta máxima *irreflexivamente* podían ver ahora como normal el matar judíos. Así, sucumbieron a la nueva norma de anteponer la particularidad alemana –el interés de la nación alemana, de su cultura, de su raza– a cualquier otra consideración. Lobo explica que Arendt en parte puede encontrar un modo de denominar esta modalidad del mal a partir de las reflexiones que sobre ello hacía con su esposo Blücher<sup>13</sup>. Éste dijo a su vez haber leído un pasaje de Bertol Brecht que ponía en palabras la banalidad del mal. El mismo reza:

“...si las clases dirigentes permiten que un pequeño canalla se convierta en un gran canalla, éste no tiene derecho a una posición privilegiada en nuestra visión de la historia. Es decir, el hecho de que se convierta en una gran canalla y de que lo que hace tenga grandes consecuencias no añade nada a su estatura”<sup>14</sup>.

Eichmann declara la descompostura que le causó ver cómo en Lublin envenenaban a judíos y luego los tiraban en trincheras anti-tanques, y que de hecho le parecía monstruoso<sup>15</sup> y que como él no era capaz de ver una herida abierta, se explicaba de ese modo su imposibilidad de haber estudiado medicina. Él expresa su hartazgo en la misión que le habían dado, porque no toleraba ver lo que estaba sucediendo, y es por eso que se vuelve a Berlín, sin que su jefe hiciera caso de lo que él solicitaba y por ello es vuelto a enviar a controlar algunos campos de concentración del Este. La pregunta que hace Arendt, y que ella no responde es: ¿la matanza de judíos era contraria a la

---

<sup>12</sup> Fátima LOBO, “A cincuenta años del Eichmann en Jerusalén de Hannah Arendt”, en *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas* 5 (2013) 52.

<sup>13</sup> Cf. F. LOBO, “A cincuenta años del Eichmann...”, p. 53.

<sup>14</sup> B. BRECHT, *El irresistible ascenso de Arturo Ui*, citado por H. Arendt, “Bertol Brecht 1898-1956”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 258.

<sup>15</sup> Cf. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 55.



conciencia de Eichmann?<sup>16</sup>; es más, ¿era contraria a la conciencia del pueblo alemán? Incluso aquellos que conspiraron contra Hitler, no lo hicieron en torno a la cuestión judía, sino a que Hitler estaba preparando una guerra que podía terminar en la derrota de Alemania; la crisis de conciencia giraba en torno a la alta traición que iban a acometer contra Hitler, a quien habían jurado lealtad<sup>17</sup>. “Mi honor es mi lealtad” será uno de los slogans que adoptará Eichmann para resolver su problema de conciencia, y que los jueces de Jerusalén entendieron como “banal”<sup>18</sup>. Los asesinos no eran sádicos, ni homicidas por naturaleza –advierte Arendt–; la mayoría de los que formaban parte de la SS poseían títulos universitarios, queriendo decir con ello que llevaban con normalidad el ejercicio de su inteligencia y su conciencia. En lo que la cúpula alemana trabajó no fue en adormecer la conciencia, sino en “extirpar la piedad meramente instintiva que todo hombre padece ante el espectáculo del sufrimiento físico”<sup>19</sup>. Dice Arendt: “¿Cómo pudieron compatibilizar el genocidio con aquél versículo bíblico en el que fueron formados ‘has asesinado y has heredado’? Como responde Eichmann, lo que a él lo tranquilizó es que nunca halló a nadie que se opusiera a la ‘solución final’”<sup>20</sup>. En suma, ¿cómo puede explicarse que toda una sociedad colapsara moralmente? Pues Arendt concibe que éste es el fenómeno político de nuestro siglo: la banalidad del mal:

“El mal, en el Tercer Reich, había perdido la característica por la que generalmente se distingue, la de constituir una tentación. Muchos alemanes y muchos nazis tuvieron la tentación de no matar, de no robar, de no permitir que sus semejantes fueran enviados al exterminio. Pero, bien lo sabe el Señor, los nazis habían aprendido a resistir la tentación”<sup>21</sup>.

El mal se esfuma, se trivializa, hasta si se quiere, no se presenta con claridad a la conciencia. Hasta el hecho de matar pierde su evidencia de maldad. Eichmann carecía de motivos para matar, dice Arendt, ni siquiera odiaba a

---

<sup>16</sup> Cf. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 57.

<sup>17</sup> Cf. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 62.

<sup>18</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 65.

<sup>19</sup> Cf. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 66.

<sup>20</sup> Cf. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 72.

<sup>21</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 92.

los judíos; sencillamente él no supo lo que hacía<sup>22</sup>, no porque fuese un estúpido, sino porque era un irreflexivo. Tal nivel de irreflexión puede “causar más daño que todos los instintos inherentes a la naturaleza humana”. Eichmann consultó la voz de su conciencia, la cual, instituida desde el orden moral imperante, no tuvo razones para desobedecer lo que se le indicó. Dice Arendt:

“Eichmann actuó, en todo momento, dentro de los límites impuestos por sus obligaciones de conciencia: se comportó en armonía con la norma general; examinó las órdenes recibidas para comprobar su ‘manifiesta’ legalidad, o normalidad, y no tuvo que recurrir a la consulta con su ‘conciencia’, ya que no pertenecía al grupo de quienes desconocían las leyes de su país, sino todo lo contrario”<sup>23</sup>.

Su respeto a las órdenes superiores fue su ley. Así, la irreflexividad del actor, su falta de mala intención, la práctica criminal habitual y la normalidad del agente<sup>24</sup> definen una modalidad del mal absolutamente perturbadora como novedosa: su condición de banal.

De allí surge esta pregunta central en la reflexión arendtiana:

“¿Qué pasa con la facultad humana de juicio cuando se enfrenta a casos que representan la quiebra de todas las normas habituales y que carecen, por tanto, de antecedentes en el sentido de que no están previstos en las reglas generales, ni siquiera como excepciones a dichas reglas?”<sup>25</sup>.

Como es sabido, para moldear su concepción del juicio en el terreno político, Arendt realiza una reinterpretación del juicio estético kantiano. Retoma la noción kantiana de “juicio reflexivo” que a diferencia del “juicio determinante” –que subsume lo particular bajo una regla general–, construye la regla a partir de apreciaciones particulares. Como ya se ha indicado anteriormente, sostiene que el juicio depende de la “mentalidad ampliada”,

---

<sup>22</sup> Cf. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 171.

<sup>23</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 174.

<sup>24</sup> Son las características que termina por puntualizar Lobo como lo que ella denomina ecuación, que da como resultado el mal banal. Cf. F. LOBO, “A cincuenta años del Eichmann...”, p. 59.

<sup>25</sup> H. ARENDT, “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 56.

definida por Kant como la “habilidad para ver las cosas no sólo desde el punto de vista personal, sino también según la perspectiva de todos los que están presentes en la escena del juicio”<sup>26</sup>. Esto supone, entonces, su conformación en un ámbito público-político.

En síntesis, para Arendt la facultad humana de juicio consiste en un ejercicio de pensamiento político, sostenido en el intercambio de perspectivas con otros (“mentalidad ampliada”), y que por tanto sólo puede desenvolverse en el espacio público de pluralidad y comunicabilidad. Si el estado imperante posee características totalitarias, pues entonces la facultad de juzgar se debilita en tanto no se alimenta de la pluralidad. Como no es la intención de este escrito hacer un análisis de la capacidad de juicio que entiende Arendt es condición de conducta responsable y correcta, sólo dejo enunciada la debilidad argumentativa que presenta esta tesis arendtiana, ya que suponer que la pluralidad de ideas queda garantizada en una sociedad cuyo estado no es totalitario sino liberal, es al menos, ingenua.

Volvamos al nudo central del juicio a Eichmann. En este contexto, uno de los testigos de la fiscalía trae a colación el caso del sargento Schmid para mostrar que era posible obrar del modo opuesto al que lo hizo el acusado. Schmid, desobedeciendo las reglas imperantes de aquél momento, fue en contra de la práctica reinante en el régimen totalitario consistente en seguir ciegamente las órdenes de los mandos superiores. *Éste fue capaz de comprender que el juicio y el discernimiento autónomo sobre el bien y el mal son posibles, aún en los contextos más extremos de terror. Afirma Arendt que lo que queda expresado es que en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero algunos no se doblegarán...* Desde un punto de vista humano, la lección es que estas actitudes de juicio autónomo se necesitan para que este planeta siga siendo un lugar apto para que lo habiten los seres humanos<sup>27</sup>.

#### 4. Algunas reflexiones finales

Ahora bien, pregunto entonces, ¿la conciencia de lo justo o lo injusto no opera de suyo? ¿Depende del orden moral en el que se conforma la conciencia y el juicio? Aquello que sea malo, ¿no es evidente para cualquier ser humano normal? Si los hombres hemos ingresado en un nuevo fenómeno

---

<sup>26</sup> H. ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 150.

<sup>27</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, pp. 339-340.

moral de evidente superficialidad en relación al mal, ¿también lo somos en relación al bien? Arendt comprende que el agente del mal no tiene motivaciones profundas para obrar cometiendo las atrocidades que realizó. No había motivaciones malignas enraizadas en su corazón o en su conciencia. Eichmann no tiene elaborado un razonamiento que justifique tanta maldad... no hay nada, es sólo superfluo. No es un idiota moral, sino una persona incapaz de pensar por sí mismo.

“Los totalitarismos invierten las normas, y el mundo no se derrumbó”, dice Arendt. El hedor del mal convive con nosotros; el infierno ha sucedido, y puede volver a suceder. Este retorno del infierno en la humanidad se explica por la banalidad del mal; el mal no es radical –advierte Arendt contradiciendo a Kant–; el mal es banal. Kant sostuvo la idea de un mal radical, entendido como esa trágica incapacidad del hombre de erigir sus máximas de conducta en ley universal. En vez de dejarse guiar por la conciencia del deber, subordina su acción al amor propio. Todo ello se desmorona porque como hemos visto, y como el mismo Eichmann sostuvo, él era kantiano, porque no obra por instinto sino por deber, es decir, es el hecho de obrar siguiendo el deber que comete el mal. Justamente, la conciencia del sujeto moderno a-histórico y absoluto condujo de alguna manera a la humanidad, a cometer uno de los delitos más desgarradores de su historia.

En contra de la posición kantiana, Hannah dirá que la radicalidad del mal consiste en su banalidad, en lo superfluo de su relación con el hombre. Sólo el bien es radical, dirá Arendt, tal vez como queriendo aferrarse a la idea agustiniana de que lo que es, es bondad. El genocidio ha calado tanto en la ontología de la humanidad, que lo ha dejado sin ser; la nada atraviesa los huecos que el mal, como privación del bien, ha dejado a la conciencia humana. ¿Cómo podremos reparar tanta maldad?