

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXIV

FASCÍCULO 244



A. D. 2018

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - www.uca.edu.ar/sapientia

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez
(Universidad Santo Tomás, Chile)

† Leo J. Elders, S.V.D.
(Gustav-Siewerth- Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)

Yves Floucat
(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Francisco Leocata
(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas
(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón
(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

† Gustavo E. Ponferrada
(Seminario Mayor de La Plata, Argentina)

Vittorio Possenti
(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguineti
(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

† María C. Donadio Maggi de Gandolfi
(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

MARTÍN SUSNIK

Universidad Católica de La Plata
Remedios de Escalada – Buenos Aires
martinsusnik@hotmail.com

Arendt y Santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión

Recibido: 2/9/2019 - Aceptado: 12/9/2019

Resumen: El propósito de nuestro artículo es describir la tesis de la “banalidad del mal” de Hannah Arendt, que ella planteara tras el juicio a Adolf Eichmann, y compararla con la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la causalidad del mal moral, especialmente desde el punto de vista antropológico-psicológico, tal como este la trata en la *Suma Teológica*. Tras exponer las tesis centrales de ambos pensadores, se señalan algunos posibles puntos de contacto, sus diferencias y los aspectos en que pudieran ser dos planteos mutuamente enriquecedores, especialmente para la cultura contemporánea.

Palabras clave: Arendt – Santo Tomás – banalidad – mal – ignorancia

Arendt & Santo Tomás: Evil, Ignorance and Thoughtlessness

Abstract: This article aims to describe the Hannah Arendt’s thesis of “banality of evil”, that she proposed after Adolf Eichmann’s trial, and compare it with the doctrine of Saint Thomas Aquinas about the causality of moral evil –especially from an anthropologic-psychologic point of view–, as he develops it in *Summa Theologiae*. After exposing the main

thesis of both authors, we seek to mark some common grounds, their differences and the possible mutual enrichment between them.

Key words: Arendt – Saint Thomas – banality – evil – ignorance

1. Hannah Arendt: la banalidad del mal

1. a. El Eichmann de Arendt

En 1961 la filósofa de ascendencia judía y origen alemán, Hannah Arendt, por entonces emigrada en Estados Unidos, fue comisionada por *The New Yorker* para cubrir el juicio contra el teniente coronel retirado de las SS Adolf Eichmann, encargado de la logística y el transporte en la denominada “Solución Final” llevada a cabo por el nazismo con el fin de exterminar al pueblo judío. Su trabajo fue publicado en dicha revista y recopilado en el libro *Eichmann en Jerusalén* en 1963. A lo largo de sus páginas la autora desarrolla una minuciosa tarea en la cual analiza el procedimiento judicial, el rol de sus principales protagonistas, las polémicas de tipo jurídico y político que se suscitaron por el rapto del acusado, su traslado a Jerusalén, los cargos acusatorios, la condena, etc.¹ El objetivo central de

¹ Eichmann había huido a la Argentina en 1950 bajo el nombre de Ricardo Klement. El 11 de mayo de 1960 fue capturado por agentes israelíes y trasladado en secreto nueve días después a Israel. Compareció ante el tribunal de Jerusalén el 11 de abril de 1961 acusado de quince delitos que incluían crímenes de guerra, crímenes contra el pueblo judío y contra la humanidad. La sentencia fue dictada el 11 de diciembre y cuatro días más tarde fue condenado a muerte. El

Arendt fue realizar un reporte del juicio y un estudio del acusado y su conciencia. Es en referencia a esto último que la filósofa llega a una de sus tesis más populares: la de la *banalidad del mal*.

Los crímenes de los que Eichmann fue acusado son, sin duda, de un carácter monstruoso. No obstante, en sus observaciones del acusado, Arendt describe que no se trataba de un “monstruo”, como uno podría esperar. Eichmann no tenía un especial odio a los judíos, incluso manifestó que no le faltaban razones “de orden privado” para no odiarlos (razones probablemente relacionadas con la familia de su madrastra). Según señala la filósofa, no se trataba de un fanático antisemita, ni tampoco de un fanático de cualquier otra doctrina. No era tampoco un débil mental (los psiquiatras, al menos hasta el final del juicio, habían certificado que era un hombre “normal”, cuya relación con sus familiares era incluso “ejemplar”).² Su discurso se servía frecuentemente de clichés –característica que a Arendt le resultará esencial– pero no manifestaba enajenación ni cinismo. Puede que se tratara de una persona habituada a mentir (y Arendt certifica, comparando documentos y testimonios propios del oficial nazi de diferentes épocas, que tenía mala memoria) y a fanfarronear.³ Pero este responsable del proceso por el cual se procuró llevar a cabo la exterminación física del pueblo judío todo, se mostraba a su vez como un sujeto incapaz de matar que testificaba jamás haber asesinado a ningún judío ni a ningún otro ser humano.⁴

fallo quedó confirmado el 29 de mayo de 1962 y dos días después Eichmann fue llevado a la horca.

² Cfr. ARENDT H., *Eichmann en Jerusalén*, España, Debolsillo, 2011, p. 46-47.

³ Cfr. *Ibidem*, p. 50; 75-76.

⁴ “En primer lugar, según él, la acusación de asesinato era injusta: “Ninguna relación tuve con la matanza de judíos. Jamás di muerte a

Incluso manifestó espanto y malestar físico al conocer los primeros homicidios masivos contra los judíos con gas letal.⁵

A su vez se trataba de un hombre sumamente respetuoso y celoso de la “ley” que hubiera llevado a cabo en su conciencia el peso de no cumplir con las órdenes que se le habían dado.⁶ Se trataba de un hombre que tenía a la virtud de la obediencia en su más alta estima, que si bien no se consideraba a sí mismo un asesino, dejaba sentado que hubiera matado a su propio padre si se lo hubiesen ordenado.⁷ Un hombre al parecer necesitado de pertenecer a una organización que le diera instrucciones y reglamentos a los cuales someterse.⁸ Un burócrata, si se quiere, con afán de escalar posiciones jerárquicas en su “oficio”. Un funcionario con aptitudes para lo administrativo y organizativo,⁹ dispuesto a hacer de modo ordenado y eficaz aquello que se correspondía con las órdenes recibidas, pero a la vez llamativamente incoherente en algunas de sus manifestaciones y proceder. “A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un “monstruo”, pero en realidad se hizo difícil no

un judío, ni a persona alguna, judía o no. Jamás he matado a un ser humano. Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente.” Más tarde matizaría esta declaración diciendo: “Sencillamente no tuve que hacerlo.” *Ibidem*, p 41.

⁵ *Cfr. Ibidem*, pp. 129-133.

⁶ “Eichmann tenía la plena certeza de que él no era lo que se llama un *innerer Schweinehund*, es decir, un canalla en lo más profundo de su corazón; y en cuanto al problema de conciencia, Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiera cumplido las órdenes recibidas, las órdenes de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad.” *Ibidem*, p. 46.

⁷ *Cfr. Ibidem*, p. 41; 198-199

⁸ *Cfr. Ibidem*, p. 55.

⁹ *Cfr. Ibidem*, pp. 73, 221 ss.

sospechar que fuera un payaso”, escribe Arendt en sus observaciones.¹⁰

1.b. La banalidad del *malo*

El tribunal no pudo sin más creer en las expresiones de Eichmann y, por ende, terminó considerándolo un embustero. Arendt, en cambio, mayormente no dudó de su honestidad, lo cual le permitió una particular observación del caso. Eichmann no era un sujeto “anormal”; por el contrario, era un hombre que, en cierto sentido, no sobresalía del promedio y en cuyo corazón no se encontraba una particular inclinación al homicidio, al sadismo ni al mal en general. “Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales.”¹¹

Pero entonces, ¿dónde, sino en la malicia o en la perversidad, se encuentra la raíz de los actos criminales de quien tuvo a su cargo la deportación de millones de judíos a los campos de concentración en los que éstos, y él bien lo sabía, iban a ser exterminados? La raíz del mal, en este caso, se halla en la *banalidad*.

La expresión “banalidad del mal”, que la misma autora incluyera en el subtítulo de su libro¹², merece algunas aclaraciones. En primer lugar, resulta indiscutible que Arendt no parece estar considerando como *banal* el mal en cuanto

¹⁰ *Ibidem*, p. 85.

¹¹ *Ibidem*, p. 402.

¹² La primera edición del libro apareció con el título *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York, Viking Press, 1963).

tal y mucho menos los males del holocausto. Hablar de “banalidad del mal”, entonces, no debe invitarnos a pensar que los males mismos sean algo trivial y por ende no induce a restarle a los actos moralmente malos nada de su terribilidad. Esos crímenes fueron, sin duda, terribles y horribles en un sentido profundo. Arendt misma había utilizado, a fin de señalar lo atroz de los actos criminales de los sistemas totalitarios –principalmente, los campos de concentración, destinados a destruir la humanidad de las personas y convertirlas en cosas superfluas– la expresión “mal radical”, de origen kantiano pero utilizada aquí en sentido diverso.¹³ Su atrocidad los hace incluso incomprensibles para la mente humana, decía la autora en *Los orígenes del totalitarismo*. Pero lo que Arendt nota, al analizar el caso de Eichmann, es que esa atrocidad no tiene su raíz en un sujeto profundo, cuyas hondas convicciones y sádica inclinación al mal, lo hubiesen conducido a realizar tales actos, sino todo lo contrario. Su raíz, al menos en el caso de Eichmann (del Eichmann de Arendt¹⁴), se halla en la superficialidad de una persona que carece de profundas convicciones, que estima por sobretodo llevar a cabo lo que se le ha ordenado sin pensar por sí mismo en la moralidad de

¹³ Cfr. MARRADES J. “La radicalidad del mal banal” en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 35, 2002, pp. 79-103. El mérito principal del artículo, de todas maneras, es señalar que, más allá de las diferencias entre lo que ambos pensadores entienden por “mal radical”, hay afinidades entre el “mal radical” de Kant y la “banalidad del mal” de Arendt.

¹⁴ Numerosas objeciones han surgido al análisis que Arendt realiza de Eichmann. Un trabajo de este tipo, monumentalmente documentado, puede leerse en STANGNETH B., *Adolf Eichmann: historia de un asesino de masas*, Buenos Aires, Edhasa, 2014, cuyo título original *Eichmann vor Jerusalem* (Eichmann antes de Jerusalén) deja en claro que la investigación tiene en cuenta información que Arendt no.

tales imperativos. No se trata de la banalidad del mal que alguien obra, sino de la banalidad del que obra mal y que, en virtud de su misma banalidad, no reflexiona para ser crítico con las órdenes recibidas y tener una real dimensión de los actos que comete.¹⁵ Se trata más bien, si se nos permite, de la banalidad del “malo”; banalidad, en definitiva, de los reales intereses desde los cuales esa persona lleva a cabo sus acciones. Lo banal fue Eichmann, no el genocidio, si bien lo segundo tuvo su explicación en lo primero.

Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que “resultar un villano”, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, *sencillamente, no supo jamás lo que se hacía*.¹⁶

¹⁵ Sobre la mutua relación entre las nociones de “mal radical” y “banalidad del mal” en Arendt, puede consultarse el artículo de BOTERO A. J. Y GRANOBLES Y. L. “El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt” en *Universitas Philosophica* 60, año 30, Bogotá, 2013: “el “mal radical” pone de manifiesto, en primera instancia, una cara del proceso de deshumanización de los totalitarismos: la aniquilación de la condición humana de las víctimas, mientras la “banalidad del mal” revela, en segunda instancia, a partir del caso concreto de Eichmann, el envés de dicho proceso de deshumanización que ejerce el totalitarismo en los ciudadanos al pervertir sus capacidades para pensar y juzgar. Por todas estas razones, tanto el “mal radical” como la “banalidad del mal”, constituyen las dos caras del horror de los regímenes totalitarios.” (p. 124-125)

¹⁶ *Eichmann en Jerusalén*, pp. 417-418. En cursiva en el original. La traducción es objetable y sería preferible “no sabía lo que él hacía” (“*He merely, to put the matter colloquially, never realised what he was doing*”, en el original inglés).

En este “no supo” (o “no se dio cuenta”) resume Arendt el núcleo de la banalidad a la que se refiere. Al parecer se trata, entonces, de una banalidad en primer lugar de tipo cognitivo, si bien esto en modo alguno excluye lo afectivo. Desde luego, este “no saber” que Arendt apunta como conclusión de su diagnóstico, no puede interpretarse como un “no estar al tanto de lo que está ocurriendo”. Lo de Eichmann no es falta de información o carencia de datos. Eichmann estaba claramente informado desde el mismo momento en que la “Solución Final” empezó a tomar forma (fue secretario durante la “Conferencia de Wansee”) y a lo largo de todo su proceso.

Arendt hace hincapié en que lo de Eichmann no era *estupidez*. Sabía que su capacidad organizativa estaba al servicio de la muerte de millones de personas y que a ello conducían las órdenes que tan celosamente obedecía.

No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión –que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez – fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como “banalidad”, e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común.¹⁷

1.c. “Pensar” y “conocer”

En el sugerente párrafo anterior, correspondiente a las páginas finales de su informe, Arendt resume sus observaciones centrales sobre la psicología del acusado e invita a la reflexión continuada del lector. Algunos de los

¹⁷ *Ibidem*, p. 418. El término original que Arendt utiliza es *thoughtlessness*, es decir: falta de pensamiento.

interrogantes que surgen son ¿cuál es la diferencia entre la estupidez y la irreflexión? Si bien Arendt no profundiza en la cuestión en el mencionado libro, renglones debajo del reciente texto citado, ofrece unas palabras, que nos dejan algún indicio y a su vez generan nuevos interrogantes, al hablar de “tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión”.¹⁸ ¿Los está considerando Arendt como sinónimos, o se trata de una conjunción de dos fenómenos diferentes? ¿La irreflexión es el alejamiento de la realidad? ¿Uno conduce al otro? En definitiva, estos interrogantes se pueden resumir en uno: ¿Qué es, para Arendt, la *irreflexión* como centro de la *banalidad*?

La diferencia entre *stupidity* y *thoughtlessness*, que en *Eichmann en Jerusalén* quedaba apenas anunciada, es retomada y analizada más profundamente en su ensayo “El pensar y las reflexiones morales”.¹⁹ ¿Cómo es posible, se pregunta Arendt, que los crímenes en cuestión hayan sido ejecutados por una persona así, “sin motivos”? ¿Acaso ser un villano no es una condición necesaria para hacer el mal? ¿Qué significa “no pensar”?

Para aclarar la cuestión, Arendt distingue el “pensar” (*thinking*) del “conocer” (*knowing*). El *conocer* surge o bien de nuestras necesidades prácticas, o de nuestras perplejidades teóricas o bien de la simple curiosidad, y puede ser satisfecho cuando el cognoscente alcanza el fin que se había propuesto. Ciertamente es que la sed de conocimiento puede ser insaciable, dado que todo conocimiento alcanzado “abre ulteriores horizontes cognoscibles” y gracias a la “inmensidad de lo desconocido”, pero el avance en el campo de lo cognoscible se produce sobre resultados alcanzados: “la propia actividad

¹⁸ Idem.

¹⁹ En ARENDT H. *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 109-137.

deja tras sí un tesoro creciente de conocimiento que queda fijado y almacenado.”²⁰ En cambio, el *pensar* “no deja nada tangible tras sí”, ni puede ser acallado por respuestas. “La necesidad de pensar solo puede ser satisfecha pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo solo porque los puedo pensar “de nuevo”.”²¹ El *pensar*, como diría Kant, no acepta sus “resultados” como axiomas sólidos; de hecho, para Arendt, es “una empresa sin resultados”,²² que no apunta a elaborar doctrinas, sino a rastrear experiencias; no apunta a la “verdad”, sino que consiste en la “búsqueda de sentido”²³. En consecuencia “no podemos esperar de la actividad de pensar ningún mandato o proposición moral, ningún código de conducta y, menos aún, una nueva y dogmática definición de lo que está bien y de lo que está mal.”²⁴

Para ejemplificar estas ideas, Arendt recurre a Sócrates como modelo. En él, señala, la argumentación no conduce a ninguna parte, sino que tiene un carácter aporético, circular.²⁵ Sócrates se consideraba a sí mismo un *tábano*, que agujoneaba a sus conciudadanos para que *pensaran* y examinaran sus asuntos en lugar de “quedarse dormidos”, ya que una vida sin examen no es una auténtica vida. Se consideraba, asimismo, una *comadrona* (“estéril como las comadronas griegas”, subraya Arendt), que purga a la gente de sus “opiniones”, es decir, de los prejuicios no analizados que nos impiden *pensar* y que nos hacen creer

²⁰ “El pensar y las reflexiones morales”, p. 109.

²¹ *Ibidem*, p. 114. Más adelante agrega: “la tarea del pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior.” p. 117.

²² *Ibidem*, p. 118.

²³ *Cfr. Ibidem*, pp. 116 y 118.

²⁴ *Ibidem*, p. 117.

²⁵ *Cfr. Ibidem*, p. 120 ss.

“que conocemos, donde no solo no conocemos sino que no podemos conocer.”²⁶ Se consideraba también un pez *torpedo*, que paraliza a cuantos toca, los deja perplejos y permanece él mismo firme en sus perplejidades.

Como puede observarse, el Sócrates de Arendt se parece más bien a un “deconstructor”, lo que lo aproxima mucho a ciertas corrientes del pensar contemporáneo, cosa que, a nuestro humilde criterio, es por lo menos discutible. Más allá de ese posible debate, queda claro que el *pensar* al que Arendt se refiere tiene, en efecto, un carácter de(con)structivo: “el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética.”²⁷

Ahora bien, si el *pensar* no busca la verdad, si su misión es la de(con)strucción de normas, si “no crea valores, no descubrirá, de una vez por todas, lo que es el “bien”, y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta”, ¿implica esto que el *pensar* conduce al nihilismo? ¿Se trata acaso de una senda que nos lleva al “todo está permitido”, o incluso peor, al consecuente “todo es posible”, que la misma Arendt señalaba, al analizar los orígenes del totalitarismo, como elemento de la ideología que condujo al “mal radical” de los campos de exterminio? Arendt, desde luego, responde negativamente. El nihilismo no es el “resultado” del *pensar*, aunque sí es un peligro inherente al mismo.²⁸ Al *pensar*, sometemos a crítica los valores vigentes,

²⁶ *Ibidem*, p. 124.

²⁷ *Ibidem*, p. 125.

²⁸ “Lo que comúnmente denominamos nihilismo [...] en realidad es un peligro inherente a la actividad misma de pensar. No hay pensamientos peligrosos; el mismo pensar es peligroso; pero el nihilismo no es su resultado.” *Ibidem*, p. 126

las doctrinas acríticamente aceptadas, y buscamos un “sentido” (*meaning*) en la reflexión de nuestras experiencias. Y dado que esa búsqueda de sentido disuelve y examina todo de nuevo (teje y desteje), puede conducir a la negación del sentido mismo. La negación de los antiguos valores puede llevar a una inversión de éstos y la declaración de los “valores invertidos” como “nuevos valores”. Pero si bien el examen crítico propio del *pensar* “debe pasar al menos hipotéticamente, por un estadio que niegue los “valores” y las opiniones aceptadas buscando sus implicaciones y supuestos tácitos”²⁹, debido a lo cual el nihilismo es un peligro siempre presente, dicho riesgo emerge en realidad del deseo de encontrar “resultados” que hicieran innecesario seguir pensando, y en ese sentido es lo opuesto a la exhortación socrática a no vivir sin examen. El nihilismo no es la consecuencia –el “resultado”– del *pensar*, porque el *pensar* no busca un resultado, y el nihilismo se propone en realidad como tal.

Habiendo aclarado esto, agrega que, el *no-pensar* también es peligroso. Quien no *piensa*, quien evita el examen crítico, queda evidentemente expuesto a la adhesión irreflexiva a doctrinas y valores socialmente vigentes, sea cual fuere el contenido de éstos. El contenido, de hecho, pasa a ser irrelevante (justamente porque no es examinado), lo importante es la adhesión. Por ello, si los miembros de una sociedad están habituados a aceptar normas de conducta sin *pensar*, no resultará difícil cambiar eventualmente un conjunto de normas por otro, y la gente seguirá ciegamente adherida a los nuevos “valores” que ahora se presentan como vigentes.³⁰

²⁹ Idem.

³⁰ “Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de

El siglo XX ha dado suficientes muestras de ello, como Arendt ejemplifica con los sistemas totalitarios que suele señalar como paradigmáticos: el nazismo y el estalinismo. En ellos la población se encontraba “dormida” y ello ayuda a explicar el que muchos hayan obrado moralmente mal, no por una expresa inclinación ni por tendencias maliciosas, sino por *irreflexión*, por esa falta de *pensamiento* debido a la cual hay personas que, tristemente, nunca se han planteado siquiera el ser buenos o malos.

Esto, sin embargo, no justifica los males cometidos ni excusa a quienes los cometieron. Arendt sostiene que, si existe esta estrecha conexión entre el *pensar* (o el no hacerlo) y el problema del mal, entonces “la facultad de pensar, en tanto distinta de la sed de conocimiento, debe ser adscrita a todo el mundo y no puede ser un privilegio de unos pocos.”³¹

Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder “exigir” su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener.³²

conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas –un examen detenido de ellas los llevaría siempre a la perplejidad– que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particulares. En otras palabras, se acostumbran a no tomar nunca decisiones. Alguien que quisiera, por cualquier razón o propósito, abolir los viejos “valores” o virtudes, no encontrará dificultad alguna, siempre que ofrezca un nuevo código, y no necesitaría ni fuerza ni persuasión –tampoco ninguna prueba de la superioridad de los nuevos valores respecto a los viejos– para imponerlos. Cuanto más firmemente los hombres se aferren al viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo.” (*Ibidem*, p. 127)

³¹ *Ibidem*, p. 117.

³² *Ibidem*, p. 114.

1.d. El diálogo interior

En las últimas páginas de “El pensar y las reflexiones morales” la autora profundiza su análisis fenomenológico de esta actividad de *pensamiento*, y para ello vuelve a servirse de algunas frases “socráticas”, en particular de dos textos del *Gorgias* platónico: una, en la que Sócrates sostiene que “cometer injusticia es peor que recibirla”; la otra, en la que el filósofo ateniense asevera que “es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga.”³³ Para Arendt, la segunda frase es requisito de la primera y la explica, de modo que nos detendremos primero en el segundo pasaje.

Es llamativo el hecho de que uno pueda no estar en armonía consigo mismo, puesto que no es más que uno; “siempre se necesitan al menos dos tonos para producir un sonido armónico” y, por ende, también se necesita que haya al menos dos para que se dé una des-armonía, un desacuerdo. La filósofa describe, sin embargo, que cuando somos conscientes de nosotros mismos (*consciousness*), se produce el hecho curioso de que, en cierto sentido, cada uno *es para sí mismo*: “no solo soy para los otros, sino también para mí misma, y, en este último caso, claramente no soy solo una. En mi unicidad se inserta una diferencia.”³⁴ En este *tomar consciencia de sí* se produce, entonces, una suerte de desdoblamiento.

³³ Las citas corresponden a PLATÓN, *Gorgias*, 474 b y 482 c respectivamente.

³⁴ *Ibidem*, p. 132.

Para mí mismo, cuando articulo este ser consciente de mí mismo, soy inevitablemente *dos en uno*. [...] La conciencia humana sugiere que la diferencia y la alteridad [...] son también las auténticas condiciones para la existencia del ego humano. Pues este ego, el yo soy yo, experimenta la diferencia en la identidad precisamente cuando no está relacionado con las cosas que aparecen sino solo consigo mismo.³⁵

Este desdoblamiento consiste, entonces, en un “estar consigo mismo” y exige cierta soledad para que ese “encuentro”, ese “diálogo silencioso” entre yo y mí mismo sea posible. Sin esta soledad, tal consciencia de sí (“volver a casa”) no puede darse, y sin esta consciencia, no es posible tampoco el *pensar*. “La conciencia no es lo mismo que el pensar, pero sin ella el pensamiento sería imposible. Lo que el pensamiento en su proceso actualiza es la diferencia que se da en la conciencia.”³⁶

En base a este análisis, la autora interpreta aquella primera afirmación (“cometer injusticia es peor que recibirla”). Arendt sostiene que es una afirmación “subjética” que significa que es mejor *para mí* sufrir el mal que hacerlo.³⁷ ¿Por qué? Porque para poder y querer dialogar con alguien, es mejor que los participantes del diálogo estén en forma y sean amigos. Y se puede ser amigo de la víctima, pero es más difícil serlo del victimario. Esto es aplicable también a ese “diálogo entre yo y mí mismo”. Quien comete injusticia, tendrá mayores dificultades para querer volver sobre sí mismo, estar consigo y dialogar internamente, pues es difícil querer estar con alguien que es injusto, o si se prefiere pensarlo “del otro lado”, es difícil querer volver a casa después de cometer una injusticia y tener que enfrentarse a un *yo* que se lo recuerda y pretende examinarlo.

³⁵ *Ibidem*, p. 132-133.

³⁶ *Ibidem*, p. 133.

³⁷ *Ibidem*, p. 130.

El hombre injusto teme a ese diálogo interior, a esa conciencia, a esa “presencia de un testigo que lo está esperando solo *si* y cuando vuelve a casa.”³⁸ Ahora bien, lo que no es difícil es evitar el enfrentamiento con ese testigo, “todo lo que hay que hacer es no iniciar nunca ese diálogo silencioso y solitario que llamamos pensar, no regresar nunca a casa y someter las cosas a examen.”³⁹

Tal fue, precisamente, el caso de Eichmann, al menos de ese Eichmann que la filósofa conoció y analizó en Jerusalén: el hombre banal, cuya banalidad consistía justamente en esta *ausencia del pensar*, en esa incapacidad de volver sobre sí y dialogar consigo mismo para someter a examen las propias acciones. Creemos que a él –aunque no exclusivamente, desde ya– se aplican las palabras:

A quien desconoce la relación entre yo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado en el momento siguiente.⁴⁰

Esta falta de relación consigo mismo es lo que dejaba entrever el discurso de Eichmann lleno de frases hechas, de clichés –que para Arendt fue sumamente mostrativo– y su

³⁸ *Ibidem*, p. 135.

³⁹ *Ibidem*. Cfr. también ARENDT H., *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 107. Allí explicita la diferencia entre Sócrates y la perspectiva platónica y judeo-cristiana: “no se trata de ver algo imperecedero y divino fuera de uno mismo, para cuya apercepción necesitaríamos un órgano especial. [...] Con Sócrates no hace falta ningún órgano especial porque permanecemos dentro de nosotros mismos y no hay ninguna pauta trascendente, como dirían ustedes, ni nada fuera de nosotros mismos, captado con los ojos de la mente, que nos informe de lo que está bien y de lo que está mal.”

⁴⁰ “El pensar y las reflexiones morales”, p. 135.

poca memoria.⁴¹ Esta es la razón de su irreflexiva obediencia a las órdenes recibidas. Ante la no-presencia consigo mismo, los criterios de examen pasaban a ser exclusivamente externos⁴², de modo que él perdía libertad y quedaba encadenado a las valoraciones socialmente vigentes. Eichmann no era un estúpido, ni tampoco un villano, sino un hombre superficial que no *pensaba*, que evitaba la relación consigo mismo, una “persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y que por esta razón es capaz de *infinito* mal.”⁴³

En cierto sentido, podríamos decir, es entonces aceptable la consideración de que Eichmann fue “una ruedecilla de un engranaje”, que fue apenas un instrumento de una maquinaria dedicada a la muerte de millones de personas, que lo único que hacía era “obedecer las órdenes y cumplir con su trabajo”, argumentos con los que el acusado intentó edificar su defensa. El punto es que eso no lo exime

⁴¹ La memoria es para Arendt un elemento esencial del *pensar*: “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. Para los seres humanos pensar en asuntos pasados significa moverse en profundidad, echar raíces y estabilizarse de este modo a sí mismos, de forma que no se vean arrastrados por nada de lo que ocurra: el *Zeitgeist* o la historia o la simple tentación. El mayor mal no es radical, no tiene raíces, y al no tenerlas no tiene límites. Puede llegar a extremos inconcebibles y arrasarse el mundo entero.” *Responsabilidad y juicio*, p. 111.

⁴² “La conciencia de Eichmann quedó tranquilizada cuando vio el celo y el entusiasmo que la “buena sociedad” ponía en reaccionar tal como él reaccionaba. No tuvo Eichmann ninguna necesidad de “cerrar sus oídos a la voz de la conciencia”, tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba.” *Eichmann en Jerusalén*, p. 186.

⁴³ “El pensar y las reflexiones morales”, p. 135.

de la responsabilidad, que es lo que él pretendía. Eichmann, aún si tenemos en cuenta lo dicho, no es inocente. Es culpable de haber sido instrumentalizado y de haberse convertido en esa ruedecilla.⁴⁴ Es responsable de no haber *pensado*, de haber sido tan *banal*, de no haber llevado a la práctica esa *reflexión* que a todo ser humano se le puede exigir. Por ello, Arendt no está en desacuerdo con la condena, pero sí considera que los que tenían a su cargo la acusación y el enjuiciamiento no comprendieron jamás al acusado.

2. Una ¿novedad? de Arendt

El informe que Hannah Arendt presentara sobre el juicio desarrollado en Jerusalén suscitó reacciones muy diversas. Más allá de las discrepancias, sin embargo, no pocos consideraron que la propuesta de la autora era sorprendente y novedosa. Repitamos lo dicho al comienzo: ante la presencia de un crimen tan monstruoso –símbolo del “mal” para muchos pensadores de postguerra, entre los que está la misma Arendt– uno espera hallar un monstruo, un villano, y no un burócrata administrativo, de nivel intelectual moderado, superficial, irreflexivo, banal.⁴⁵

¿Es, en este aspecto, el caso de Eichmann algo excepcional? Si así fuera, las observaciones de Arendt no pasarían de ser aplicables a casos limitadísimos. Pero ¿es así? ¿O será acaso que nos hemos acostumbrado a una

⁴⁴ Cfr. *Responsabilidad y juicio*, p. 60 ss.

⁴⁵ “Yo había llamado la atención sobre un hecho cuando pensaba que era sorprendente porque contradecía nuestras teorías sobre el mal, y por consiguiente señalaba algo verdadero, pero no plausible.” *Responsabilidad y juicio*, p. 49

“psicología del mal” cargada de sadismo, villanía y perversidad que quizá no coincida con la realidad? Incluso más, ¿será que nos hemos habituado a pensar que la *banalidad* es algo banal y, por ende, inocuo?

El pensamiento clásico quizá tenga algo para decir al respecto, tanto desde su análisis psicológico del acto malo como desde los fundamentos metafísicos que lo iluminan.

Notábamos renglones arriba que la *banalidad* a la que Arendt hace referencia parece tener un matiz intelectual. Hemos tratado de resumir las particularidades de este matiz en dicha pensadora, que por cierto no carece de originalidad. No obstante, la vinculación del “no saber” con el mal no es en absoluto algo novedoso en la historia del pensamiento, como es bien conocido. Aún una superficial revisión de la cuestión en el pensamiento clásico revela que el matiz “intelectualista” que encontramos en Hannah Arendt, no puede ser considerado una absoluta novedad, más allá de las distintivas características que tienen las tesis de la filósofa.

Suele señalarse que ya Sócrates había insistido en este punto, afirmando que el mal moral se explica en última instancia por la ignorancia; nadie peca voluntariamente y quien hace el mal lo hace por ignorancia del bien (es decir, sería imposible conocer el bien y no hacerlo).⁴⁶ La tesis socrática tuvo su eco, desde luego, en Platón, quien además la entreteje con su gnoseología, su antropología, su metafísica e incluso con su escatología. Aristóteles –en su ética más centrada en el carácter que en las acciones, como él mismo dice– matiza este intelectualismo, poniendo cierto énfasis en la voluntariedad (de las acciones, y en definitiva de los hábitos).⁴⁷ Sin embargo, la vinculación entre bien y

⁴⁶ Esto lo afirma Aristóteles de Sócrates. *Cfr.* ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 1145 b 25

⁴⁷ *Cfr.* *Ética a Nicómaco*, III, 1110 a – 1115 a

sabiduría (y felicidad), y la correlativa relación entre mal e ignorancia, se mantiene vigente en el planteo del estagirita y también en muchas de las escuelas postaristotélicas.

Esta propuesta clásica antigua, que vinculaba íntimamente la ignorancia con el mal, fue, como se sabe, muy influyente en muchos pensadores de la cristiandad del medioevo, si bien en ellos tendrá sus particularidades tanto en el ámbito metafísico, como en el ético y antropológico. En este punto intentaremos detenernos brevemente a continuación.

3. Psicología del mal en Santo Tomás

3. a. El mal en el pensamiento cristiano medieval

El pensamiento cristiano ha tendido habitualmente a ver la causa del mal moral en la libertad falible de la creatura. Es una tesis central para la perspectiva cristiana, que responde a dos grandes cuestiones, mutuamente relacionadas, una de tipo ético y la otra de orden metafísico. Ubicando la causa del mal en la libertad de la creatura racional (no en cuanto libertad, pero sí en cuanto falible) es atribuible a dicha creatura la responsabilidad moral del pecado. Y, a la vez, permite encontrar una salida al célebre problema de la existencia del mal en un mundo creado y gobernado por un Dios omnipotente y sumamente bueno.⁴⁸ Justamente, en la profundización de este último problema, el cristianismo medieval, de la mano de San Agustín, heredó el planteo neoplatónico que propone pensar el mal en la línea del no-ser.⁴⁹ De esta manera, la causalidad divina (creadora y providente), que se extiende a “todo lo que es”, no es causa

⁴⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 5.

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, VII, 12; *Euchiridion* III, 11.

del pecado, ya que de este no se puede decir propiamente que “sea”. Todo lo que es, es bueno, porque es creado por Aquel que es el Bien. El mal, en cambio, es la ausencia de bien, de modo que su *status ontológico* es el de un tipo de “nada”, de vacío, de falta, de no-ser.

No un no-ser sin más, puesto que no toda ausencia es un mal, sino una *privación de un bien debido*, es decir, la ausencia de algo que, por naturaleza, correspondería y debería ser. Por ello, justamente, el mal es lo que “no debe ser”. El mal, en cuanto privación, entonces no es imputable a la causalidad divina (que es causa primera exclusiva del ser), sino a la libertad de la creatura, que, en cuanto creatura, nunca puede ser causa primera en la línea del ser/bien, pero sí en la línea del no-ser/mal.

Semejante tema, desde luego, merece un tratamiento aparte si se quiere profundizar en la cuestión y en todos sus vericuetos, que han suscitado interminables polémicas dentro del pensamiento cristiano mismo.⁵⁰ Pero baste, por ahora, con lo dicho para señalar el marco metafísico del tema y poder indicar su vinculación con los aspectos éticos y psicológico-antropológicos.

Decíamos que, dentro del planteo cristiano tradicional, todo pecado para ser considerado tal ha de ser voluntario y libre, por tanto la causa principal del mismo ha de ser la voluntad.⁵¹ Sin embargo, la voluntad que es causa del pecado, es una voluntad que ama desordenadamente; no ama el mal en cuanto tal, pues su objeto es por naturaleza el bien, sino que ama mal los bienes, prefiriendo los bienes

⁵⁰ Recuérdese como ejemplo paradigmático la polémica *De Auxiliis* entre bañecianos y molinistas, en la cual intervino el pontificado mismo, que tras años de discusión (1582-1607) dejó sin zanjar la cuestión.

⁵¹ “La única que realiza suficientemente el pecado es sólo la voluntad” afirma Santo Tomás en la *Suma Teológica* I-II, 75, 3, co.

inferiores a los superiores, los temporales a los eternos, y en definitiva lo mundano a lo divino.⁵² En cuanto desordenado, el acto de la voluntad padece una carencia, una privación, que es lo que define al mal en cuanto tal. Lo que falta a tal acto es precisamente el *orden* que debería tener para estar en consonancia con las exigencias de la situación real y, en última instancia, con la voluntad misma de Dios.

Éticamente hablando, entonces, el acto malo es un acto deficiente en cuanto carece del orden que debería tener; es un acto injusto porque no se ajusta a lo que la situación reclama y la ley divina manda y, en consecuencia, resulta desacertado y perjudicial, tanto para aquellos a los el acto se dirige, como para aquel que lo comete (esto último en virtud de la huella que el obrar del hombre va dejando sobre el agente mismo mediante la formación de segundas naturalezas).⁵³ Éticamente, entonces, el acto malo, que desde luego es una acción, puede ser visto como un cierto “no acto”, en cuanto se trata de una acción defectuosa, a la que le falta algo que debería tener.

Desde el punto de vista antropológico-psicológico, a su vez, podemos decir que, si el acto malo es un acto “viciado” en el que se da una deficiencia, entonces debe haber también alguna deficiencia en los principios operativos de los cuales brota ese acto y, por ende, cierta deficiencia en el sujeto agente. Por ello, es habitual señalar que el mal, más

⁵² “Ni aún aquellos bienes que anhelan los pecadores son en manera alguna malos, ni lo es tampoco la voluntad libre del hombre [...] sino que el mal consiste en una aversión del bien inmutable y en una conversión a los bienes mudables.” SAN AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 19.

⁵³ Mediante la doctrina de los hábitos (virtudes y vicios) se puede realizar otra interpretación de la frase socrática “cometer injusticia es peor que recibirla”, diferente a la que propone Arendt, aunque compatible con ella.

que una causa *eficiente* tiene una causa *deficiente*. Si fuera mera negación (ausencia sin más) bastaría con la ausencia de la causa. Pero, dice Santo Tomás –el autor cristiano en quien centraremos nuestra atención–, siendo el mal *privación* (desorden), se le atribuye una causa agente accidental, ya que el sujeto es causa eficiente –segunda– de lo que la acción tiene de acto, pero es accidentalmente (en sentido metafísico) causa primera de lo que la acción tiene de imperfección, es decir, de *no-acto*.

Como el desorden del pecado y cualquier mal no es mera negación, sino privación de aquello que a una cosa le compete naturalmente y debe tener, es necesario que tal desorden tenga una causa agente accidental: pues lo que es natural y se debe tener nunca faltaría sino por alguna causa que lo impide. Y según esto hay costumbre de decir que el mal –que consiste en cierta privación– tiene una causa deficiente, o eficiente accidental.⁵⁴

⁵⁴ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I-II, 75, 1, co. La cuestión es compleja, puesto que, si dicha deficiencia fuese natural, entonces nos ubicaríamos en una perspectiva que *naturaliza* el mal, con lo cual el mismo perdería su carácter de tal –ya no lo podríamos concebir como lo que “no debería” ser– y además, la responsabilidad primera recaería en Dios, que es el Autor de la naturaleza. Si, en cambio, dicha deficiencia no es natural sino producto de la libertad de la creatura, el problema subsiste, pues dicha deficiencia sería consecuencia de un mal moral anterior. Santo Tomás observa esta dificultad al preguntarse sobre la causa del pecado: “Si el pecado tiene causa, o tiene por causa el bien o el mal. Pero no el bien, porque el bien no produce más que bien, pues *no puede el árbol bueno dar frutos malos*, como se dice en Mt. 7, 18. E igualmente tampoco el mal puede ser causa del pecado, porque el mal de pena sigue al pecado y el mal de culpa es el pecado mismo.” (*Suma Teológica*, I-II, 75, 1 obj. 3) Desde luego, Santo Tomás admite que un pecado puede ser causa de otro pecado (I-II, 75, 4), pero no puede uno remontarse hasta el infinito ni tampoco concluir en la existencia de un Mal Primero, al menos no en una metafísica que piensa al mal como no-ser. Para responder a este problema, Santo Tomás plantea la tesis de la “libre no consideración de la regla” (Cfr.

¿Cuál es la naturaleza y la fuente de esa deficiencia en la creatura que obra mal? Santo Tomás señala que el desorden del pecado resulta de la causa misma del acto, es decir, de la voluntad (causa directa, en lo que el pecado tiene de *acto* e indirecta en lo que tiene de *pecado*). Pero una voluntad mal direccionada: “carente de la dirección de la regla de la razón y de la ley divina [...] pues la falta de orden en el acto proviene del defecto de dirección en la voluntad.”⁵⁵ ¿Cuál es la causa de esta “mala dirección”?

De malo, 1, 3 co), con lo cual se supera la imposibilidad de regresión al infinito respecto de la causa del mal. La libre no consideración de la regla no es de suyo un “mal”, ya que, si bien se trata de un no-ser, no es siempre una privación. Dice Tomás: “No atender en acto a tal regla en sí considerada no es mal ni de culpa ni de pena, porque el alma no debe ni puede atender de esa manera, siempre en acto, a la regla. Pero recibe razón de culpa cuando, sin la consideración en acto de la regla procede a la elección, así como el artífice no peca en el hecho de no tener siempre presente la medida, sino cuando no teniendo presente la medida procede a realizar el corte.” (*Idem*). Cabría preguntarse si esta “regresión” hay que entenderla en un sentido temporal (en cuyo caso, cuando Santo Tomás habla de un “primer pecado” en este contexto, se estaría refiriendo al *pecado original* de la tradición judeo-cristiana), o en un sentido de causas subordinadas en el presente que, a nuestro criterio, sería más propio del modo de pensar del aquinate (y en cuyo caso, se podría hablar de una “cadena de pecados” que están esencialmente subordinados en el acto malo puntual y donde la expresión “primer pecado” no tendría un matiz temporal sino meramente causal). Si lo correcto fuera esto último, entonces toda la compleja causalidad de un acto malo determinado tendría su raíz en esa “libre no consideración de la regla”, donde se entrecruza la causalidad de la voluntad (libre) y la inteligencia (que no considera la regla). Sobre esto último nos detendremos en las páginas siguientes.

⁵⁵ *Suma Teológica*, I-II, 75, 1, co.

3. b. Santo Tomás y las causas del mal moral

Al momento de preguntarse sobre las causas del mal moral de modo específico, Santo Tomás las clasifica de la siguiente manera:

- Externas: entre las cuales se hallan las que pueden mover al apetito sensible (por ejemplo, los bienes placenteros) y las que pueden mover a la razón, persuadiendo a pecar (como el caso del demonio o de otros hombres). No hay, sin embargo, causa externa que pueda mover a la voluntad a pecar, puesto que solo Dios puede mover directamente a la voluntad⁵⁶, pero ciertamente no lo hace hacia el mal.⁵⁷

Respecto a estas causas externas, señala Santo Tomás que no mueven necesariamente, sino que a lo sumo *inducen* al mal; “lo exterior no es causa del pecado sino mediante la causa interior” subraya el aquinate.⁵⁸

- Internas: que a su vez se subdividen en dos:
 - Mediatas: el conocimiento sensitivo y el apetito sensitivo. Ellos presentan el “bien aparente”.⁵⁹ En cuanto a las pasiones del apetito sensitivo, dice el aquinate, pueden llegar a “vencer” a la razón y arrastrarla contra su conocimiento, interfiriendo o

⁵⁶ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, 9, 6.

⁵⁷ *Suma Teológica*, I-II, 75, 3, co.

⁵⁸ *Ibidem*, ad 2.

⁵⁹ “La causa del pecado es un bien aparente que mueve con carencia del motivo debido, esto es, de la razón o de la ley divina; ese mismo motivo, que es el bien aparente, pertenece a la aprehensión del sentido y al apetito.” *Suma Teológica* I-II, 75, 2, co.

impidiendo la consideración en el caso particular, aun cuando uno tiene el conocimiento universal de la regla. Y esto puede suceder distraendo, o inclinando fuertemente a algo contrario, o mediante alguna alteración corporal que impide el buen desempeño de la inteligencia.⁶⁰ Así mismo, las pasiones del apetito sensitivo pueden mover también a la voluntad, si bien no directamente, sí indirectamente. Y esto puede suceder afectando al juicio de la razón (lo cual repercute en la decisión de la voluntad), o haciendo que la persona centre toda la atención y la fuerza en estas pasiones de nivel sensible, y que se debilite (*remittatur*) o se vea impedido el movimiento propio de la voluntad.

- Inmediatas: la razón y la voluntad. La razón puede ser causa del pecado en cuanto en ella se da la ausencia de la regla⁶¹ (falla que a su vez puede deberse, como se ha dicho, al empuje de las pasiones del apetito sensitivo). La voluntad, que, como decíamos, es en definitiva la causa “que realiza el pecado”, pues es la que consume el acto con dicha falencia.

⁶⁰ *Suma Teológica*, I-II, 77, 1, co.

⁶¹ “La ausencia de la regla debida pertenece a la razón, a la cual corresponde por naturaleza considerar dicha regla.” *Suma Teológica* I-II, 75, 2, co.

Como puede observarse, si bien Santo Tomás otorga un rol central a la voluntad (en la que él ubica el libre albedrío, que es en última instancia la causa del mal moral dentro del planteo cristiano), no obstante concede un papel importante a lo cognoscitivo a la hora de explicar el pecado. No único, ya que habla de los pecados cometidos *por pasión* y de los pecados *por malicia*, y no solo de los pecados *por ignorancia*. Empero, aún en el caso de los otros dos, siempre hay algún lugar que Santo Tomás parece reservar a la “no consideración de la regla de la razón y la ley divina” que está vinculada al (des)conocimiento. Esto no sorprende, si se tiene en cuenta el lugar que la inteligencia ocupa en la antropología tomasiana y en su concepción del acto libre. Santo Tomás concibe una mutua causalidad entre la inteligencia y la voluntad, que están íntima y circularmente relacionadas. No podemos querer algo que no conozcamos en absoluto⁶², pues la voluntad es el apetito racional, es decir la sede de las respuestas afectivas a aquello que presenta la inteligencia. Pero a su vez, la voluntad mueve a la inteligencia poniéndola en actividad. Como diría Verneaux, “yo solamente quiero esta cosa si pienso en ella, pero yo solo pienso en ella si quiero.”⁶³ ¿Cómo explicarlo?

⁶² Santo Tomás repite esta idea en numerosas oportunidades. Sin embargo, se plantea el problema de que el hombre tiende naturalmente a Dios, a quien no conoce. De hecho, si la tendencia a Dios es natural, ¿no es anterior a todo conocimiento? Para profundizar en esta cuestión desde la perspectiva tomista, cfr. ALVIRA T., “El concepto tomista de “voluntas ut natura” y la libertad humana”, *Persona y Derecho*, Universidad de Navarra, 11 (1984), pp. 393-426. Versión digital disponible en https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/12468/1/PD_11_14.pdf (consulta: febrero 2019)

⁶³ VERNEAUX R., *Filosofía del hombre*, Barcelona, Herder, 1997, pp. 191.

Santo Tomás se plantea el problema y lo presenta así: “Nada podemos querer sin conocerlo. Así, pues, si queriendo entender, la voluntad mueve a entender, sería necesario que a dicho acto de la voluntad le precediera otro del entendimiento, y a este otro de la voluntad, y así indefinidamente. Esto es imposible.”⁶⁴ Para responder, señala que el entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin, porque el bien conocido es su objeto, mientras que la voluntad mueve al entendimiento a modo de causa eficiente, aplicándola a la consideración de su objeto.⁶⁵

Si la mutua influencia natural entre inteligencia y voluntad es una cuestión de por sí misteriosa, tanto más dificultosa resulta cuando ambas facultades dan por resultado un acto deficiente y contrario a la naturaleza. Las misteriosas profundidades del corazón humano, cuando se trata del problema del mal, resultan más sombrías. En el caso del mal moral, no solamente hay una mutua causalidad, sino que esta circularidad está teñida de “no causalidades” o de “causalidades deficientes”, lo cual le suma complejidad a algo por sí complejo de entender. Esa misma circularidad, pero aplicada al tema del acto malo, podría plantearse de la siguiente manera: la causa del desorden del pecado es la

⁶⁴ *Suma Teológica*, I, 82, 4, obj. 3.

⁶⁵ Hay textos en los que en esta relación circular se ve cierta primacía del intelecto, y otros en los que se subraya cierta primacía de la voluntad, puesto que de ella depende el ejercicio de las demás facultades. “En toda serie ordenada de potencias activas, la que dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares. [...] Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común; cada una de las potencias en cambio, dice orden a aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista a la percepción de los colores y la inteligencia al conocimiento de la verdad. Por tanto, la voluntad mueve, a modo de causa eficiente a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos.” (*Suma teológica* I, 82, 4)

libertad de la creatura falible, es decir, una voluntad desordenada que carece de la “dirección de la regla”, y la ausencia de la regla pertenece a la razón (que, en este caso, ignora). La razón ignora porque la persona no quiere saber (si quisiera y no pudiera, sería una ignorancia inocente, en cuyo caso no habría pecado; si quisiera y pudiera, no podría ignorar). La voluntad, por tanto, es causa de que la inteligencia no esté atenta a la regla e ignore. Si la persona no quiere saber (lo que puede y debe saber), ya en ello hay pecado, es decir una voluntad desordenada que carece de la dirección de la regla. Y la ausencia de la regla pertenece a la razón... ¿y así sucesivamente?

Recordemos, antes que nada, que *actiones sunt suppositorum* y que debemos amigarnos con el misterio. A pesar de lo espinoso del asunto, la misma dificultad para ganar claridad en las distinciones, revela (¿con claridad?) que, en el núcleo íntimo de la persona, la inteligencia y la voluntad están esencial y circularmente ligadas, y que el buen o mal “ejercicio” de una de ellas repercute invariablemente en la buena o mala actividad de la otra. La que obra moralmente mal es la persona, que es una unidad. Y cuanto mejor sea esa unidad, y a la vez mejor sea la “unidad” de la persona con la ley natural (y, por ende, con la ley divina), mejor obrará. Ese mejor obrar, a su vez, promoverá una creciente unidad, tanto *ad intra* como con lo otro y con los otros. Santo Tomás, sin lugar a duda, sería de este parecer. Y también estaría de acuerdo en señalar, en lo referente a nuestro tema, que la claridad de visión, la docilidad intelectual, la profundidad de nuestro conocimiento, o como prefiera decirse, ocupa en ello un rol que sería difícil sobreestimar.

Dicho esto, no podemos pasar por alto, sin embargo, que Santo Tomás se interna en una serie de distinciones y análisis que hurgan en los detalles de un tema tan complejo. Volvamos sobre las diferentes causas del pecado arriba

mencionadas y detengámonos primero en los pecados *por ignorancia*, donde el conocimiento (o, mejor dicho, su ausencia) tiene un rol protagónico.

3. c. Pecado e ignorancia

En la cuestión 76 de la *Prima Secundae* se pregunta explícitamente si la ignorancia puede ser causa de pecado, y responde afirmativamente. No puede ser causa directa, puesto que la ignorancia también es no-ser, pero sí causa indirecta, como remoción del impedimento para el mal “pues es la privación del conocimiento perfectivo de la razón que prohíbe el acto pecaminoso.”⁶⁶ Ahora bien, si la voluntad es movida por el bien presentado por el conocimiento de la razón, y si en este caso hay ignorancia (falta de conocimiento de la razón), ¿no habría entonces también falta de voluntariedad y, por ende, dejaría de haber pecado? Este era el problema del intelectualismo socrático. Si la persona obra ignorando, seguramente obrará de modo desacertado, pero ¿puede ser considerada moralmente responsable de ese desacierto? ¿Cómo explicar entonces que el pecado por ignorancia sea, efectivamente, “pecado”?

Creemos que las reflexiones de Santo Tomás sobre este punto, que no carecen de complejidad, pueden aclararse planteando tres interrogantes: ¿cómo y cuánta es esa ignorancia?, ¿qué es lo que se ignora? y ¿cuáles son las razones por las que se ignora?

Comencemos por el primer interrogante. Ciertamente es, admite Santo Tomás, que la voluntad no puede ir tras aquello que es totalmente desconocido. Pero “si hay algo que en parte es conocido y en parte desconocido, la voluntad puede

⁶⁶ *Suma Teológica*, I-II, 76, 1, co.

quererlo.”⁶⁷ Es curiosa esta apelación a la “ignorancia parcial” que realiza Santo Tomás, pues deja entrever que, si la ignorancia fuera total, exoneraría del pecado, y si el conocimiento fuese total, estaría presente el impedimento para evitarlo. El problema parece estar en ese carácter “parcial”, y podría resultar interesante pensarlo no solo en un sentido cuantitativo,⁶⁸ sino cualitativo, de profundidad. Un conocimiento profundo, que llega al corazón del hombre (tanto objetiva como subjetivamente) y a la raíz de las cosas, sería un gran impedimento para el mal moral; mientras que un “conocimiento a medias”, poco profundo, meramente nominal y superficial (¿banal?) expone al hombre a que su voluntad ame de modo “mal direccionado”. Aun así, ¿la total ignorancia, dispensa realmente del pecado? Para ello, falta responder a los otros dos interrogantes que habíamos planteado.

¿Qué es lo que se ignora? Tengamos en cuenta que Santo Tomás distingue la *ignorantia* de la *nescientia*. La nescientia es mera negación de conocimiento, mientras que la ignorancia implica *privación* de conocimiento, es decir la ausencia de un conocimiento que debería estar, en este caso el conocimiento que fuese impeditivo del acto pecaminoso. Hay cosas, dice al aquinate, que uno tiene aptitud para conocer por su naturaleza. “Y algunas de éstas está uno obligado a saber: aquellas sin cuyo conocimiento no puede cumplir bien el acto debido.” Entre las cosas que uno está “obligado a saber” están las que versan sobre el estado u oficio de cada cual, que difieren de persona a persona, y

⁶⁷ *Ibidem*, ad 3.

⁶⁸ Sentido que parecería más cercano a lo que está pensando Santo Tomás, tal como ilustran sus ejemplos: se sabe que se ha asesinado a alguien, pero se ignora que se ha matado al propio padre; se sabe que un acto es agradable, pero se ignora que eso es un pecado. (Cfr. *Suma Teológica*, I-II, 76, 1 ad 3).

aquellas a las que todos están obligados a saber en general, a saber: *fidei, et universalia iuris praecepta* – las cosas de la fe y los preceptos universales del derecho.⁶⁹

Ahora bien, ¿qué pasa cuando uno no conoce estas cosas? Aquí entra en juego el tercer interrogante: ¿por qué no las conoce? ¿Acaso porque no podía conocerlas? Si es el caso, entonces se trata de una “ignorancia invencible”, que de suyo no es pecado, puesto que es una ignorancia inocente. No obstante, es posible que alguien no conozca lo que sí podía conocer, en cuyo caso se trata de una “ignorancia vencible”, que –si además se trata de cosas que debía conocer– ya es de suyo pecado.⁷⁰ En cuanto a esta ignorancia culpable, Santo Tomás parece distinguir dos posibilidades: una de ellas es que la persona no conozca lo que podía y debía porque se ha descuidado en conocerlo.⁷¹ Santo Tomás lo caracteriza como un tipo de pecado de omisión: “es evidente que cualquiera que descuida tener o hacer lo que está obligado a tener o hacer, peca por omisión. Por lo tanto, la ignorancia de aquello que uno debe saber es pecado por la negligencia.”⁷² Así, “la ignorancia puede tener razón de pecado por la negligencia en prepararse para ella”⁷³, pues “en el pecado de omisión, no solo es pecado el acto de la voluntad, sino también la misma omisión, en cuanto que es

⁶⁹ Nos atrevemos a afirmar que Santo Tomás está pensando aquí en el “derecho natural”, del cual el derecho positivo debería ser expresión, y el cual es, a su vez, participación del “derecho divino”. De modo que “las cosas de la fe y los preceptos universales del derecho” es compatible con “la regla de la razón y la ley divina”. *Cfr.* la famosa cuestión de la *Suma Teológica* sobre la ley (I-II, 91).

⁷⁰ *Cfr. Suma Teológica*, I-II, 76, 2, co.

⁷¹ “como cuando uno, por la molestia o por otras ocupaciones, descuida aprender aquello por lo que retraería de pecar.” I-II, 76, 3, co

⁷² *Suma Teológica*, I-II, 76, 2, co.

⁷³ *Ibidem*, ad 2.

voluntaria de algún modo. De esta manera es pecado la negligencia misma de saber o la inconsideración.”⁷⁴ La otra posibilidad es que, para peor de males, la ignorancia no se dé por descuido o negligencia, sino que es una ignorancia afectada, voluntariamente querida y buscada, “como cuando uno intencionadamente quiere ignorar algunas cosas para pecar más libremente”⁷⁵, lo cual acrecienta la voluntariedad y el pecado, dado que esta fuerza de la voluntad “proviene de que uno quiere sufrir el daño de la ignorancia por la libertad de pecar.”⁷⁶

Es decir, si en la ignorancia vencible por negligencia falta el “querer ver”, en la ignorancia afectada se da un “querer no ver” (uno intencionalmente obnubila su mirada y endurece su inteligencia para no conocer lo que contradiría el mal que realiza).⁷⁷ La cuestión, de todas maneras, plantea múltiples repreguntas. ¿Esta ignorancia vencible, ya sea un “no querer ver” o un “querer no ver”, es una ignorancia consciente (es decir, ¿uno “ve” que no quiere ver)? Si lo es, se explica que sea voluntaria. Si no lo es, ¿cómo considerarla culpable? ¿Si uno no ve que no quiere ver, es porque no quiere? ¿Cómo podría ser voluntario, entonces, siendo un “no querer”? Una vez más sale a la luz la circularidad entre las dos potencias espirituales del hombre. Y una vez más nos envuelve el misterio.

3. d. ¿También en la malicia?

Las dificultades no desaparecen cuando uno analiza el rol de la ignorancia en los pecados por pasión y por

⁷⁴ *Ibidem*, ad 3.

⁷⁵ I-II, 76, 3, co

⁷⁶ I-II, 76, 4, co.

⁷⁷ Una distinción similar realiza Santo Tomás en I-II, 6, 8, co.

malicia. En el *pecado por pasión* es habitual una turbiedad de la inteligencia por parte de la imaginación y del apetito sensitivo, como ya se ha señalado. Más compleja parece la cuestión al hablar de la malicia. Dice Santo Tomás que, “solo peca uno por verdadera malicia cuando la voluntad por sí misma (*ex seipsa*) se mueve al mal”⁷⁸. Esto, a primera vista, plantea por lo menos dos cuestiones. La primera es cómo compatibilizar este “movimiento hacia el mal” de la voluntad, con la doctrina firmemente sostenida por el mismo Tomás de que el objeto de la voluntad es siempre el bien y que, por ende, el mal es *preterintencional*. A ella responde realizando una distinción entre lo *intencional* y lo *voluntario*:

Si bien el mal está fuera de la intención, es sin embargo voluntario [...], si bien no voluntario *per se* sino *per accidens*. Pues la intención es del último fin que uno quiere por sí mismo; más la voluntad es también de aquello que alguno quiere a causa de otra cosa, aunque no lo quiera *simpliciter*; como el que arroja la mercadería al mar para salvarse no pretende la pérdida de la mercadería, sino la salvación; y la pérdida la quiere no absolutamente, sino a causa de su salvación. De una manera semejante, para conseguir algún bien sensible quiere alguno hacer una acción desordenada, no pretendiendo el desorden ni queriéndola *simpliciter*, sino a causa de esto; y por esto de este modo se dice que la malicia y el pecado son voluntarios como el arrojar la mercadería al mar.⁷⁹

De esta manera, si bien la intencionalidad más profunda de la voluntad se dirige al bien como su fin natural, eso no impide que la voluntad (accidentalmente) “quiera el mal”. El mal no puede ser querido directamente, pero esto no implica que de ninguna manera pueda ser querido. Que el mal sea *preterintencional* significa, que no se lo quiere sino de una manera, digamos así, “colateral”.

⁷⁸ *Suma Teológica*, I-II, 78, 3, co.

⁷⁹ *Suma Contra Gentiles*, III, 6

No obstante, y esta es la segunda cuestión, se lo quiere, y uno no puede no preguntarse cómo es posible esto de querer el mal (aún de modo accidental), en el marco de una metafísica en la que *todo lo que es, es bueno*. ¿Cómo entender lo del “bien aparente”, si en el fondo, ontológicamente todos los bienes son bienes de un modo real y no aparente? Si los entes no fueran todos buenos, se comprendería sin dificultades que uno tienda hacia algo que aparenta ser bueno, pero en realidad no lo es. Pero esa no es la ontología de Santo Tomás. Y es que cuando Santo Tomás habla del “bien aparente”, su noción no es de tipo ontológico sino ético. El bien aparente no es algo que no sea bueno y aparente serlo, sino algo que, siendo en sí mismo bueno –y por eso puede ser querido⁸⁰–, no es el bien que, absolutamente, convendría querer.⁸¹ ¿Y por qué no, si es bueno? Sin dudas, todo ente es *realmente* bueno. Lo que no quiere decir que todo ente sea bueno en el mismo grado. Y, como hemos dicho, para que el querer sea ordenado, *proporcionado*, debe ajustarse a los grados de bondad de las cosas, amando más lo superior y no prefiriendo en su lugar a los bienes inferiores.⁸²

Tras la aclaración, volvamos sobre el tema de la ignorancia y la malicia. Si lo que caracteriza a esta última es que la voluntad por sí misma se mueve hacia el mal, ¿significa esto que es una deficiencia exclusiva de la

⁸⁰ “El mal nunca es amado sino bajo la razón de bien, es decir, en cuanto tiene algún aspecto bueno y es captado como si fuese bueno en sí mismo.” *Suma Teológica*, I-II 27, 1 ad 1.

⁸¹ “...*non tamen simpliciter convenientis ad appetendum*”, *Suma Teológica*, I-II, 19, 1, ad 1.

⁸² “Aunque las cosas exteriores sean buenas en sí mismas, no siempre guardan la debida proporción con una u otra acción. Por eso, en la medida en que se las considera como objetos de tales acciones, no tienen razón de bien.” *Suma Teológica*, I-II, 18, 2, ad 1.

voluntad, no fomentada por una deficiencia cognoscitiva? Santo Tomás, a pesar del importante papel que reconoce a la ignorancia en la génesis de los pecados, parece no negar que haya en absoluto actos moralmente malos en los que no se dé la ignorancia. En el pecado “por malicia”, la ignorancia de la razón no es, al parecer, una condición necesaria. Que el desorden de la voluntad se dé muchas veces debido a una “falla” del entendimiento, no implica que todo desorden de la voluntad sea tal.

Dicho desorden consiste, lo repetimos una vez más, en “amar más lo que es un bien menor.”⁸³ ¿Por qué uno ama más lo que vale menos? A veces porque no ve con claridad (sea esta ausencia de claridad intencional o no). A veces porque las pasiones sensibles arrastran con mucha fuerza (y, habitualmente, enturbian a su vez la claridad). A veces... ¿simplemente porque nuestra libertad es falible? ¿Porque sí?

Si el pecado por malicia se debe a una voluntad desordenada –que al preferir un bien menor, renuncia a uno mayor y, en consecuencia, de alguna manera, “*quiere sufrir menoscabo* en alguno de los bienes espirituales para poseer algún bien temporal”⁸⁴– y todo esto sucede *a sabiendas*, entonces se da un “querer el mal” (querer, desde luego *per accidens*, “colateral”, del mal que consiste en ese menoscabo) que es *a sabiendas*.

¿Es esto posible? ¿Puede uno “querer el mal” en este sentido? Sin lugar a duda, sobran los casos en los que uno, por ejemplo, “prefiere incurrir en la ofensa de Dios, pecando, que verse privado del placer.” ¿Significa esto que *quiere* ofender a Dios? Así parece pensarlo Santo Tomás, quien define la malicia actual como “elección del mal”⁸⁵ en lugar

⁸³ *Suma teológica*, I-II, 78, 1, co.

⁸⁴ *Ibidem*. El subrayado es nuestro.

⁸⁵ *Ibidem*, ad 3. Esto es matizado en el cuerpo de la misma

de plantearlo solamente como “mala elección del bien”, aunque esto último sea razón de lo anterior.

Santo Tomás explica que este “querer el mal” puede darse de dos modos: una, porque el sujeto tiene una disposición corrompida que le inclina al mal, por lo que una cosa mala le resulta cuasi conveniente y semejante, y en consecuencia el sujeto tiende hacia ella buscando algo “connatural”. Puede tratarse de una disposición natural del cuerpo –en cuyo caso no hablaríamos de pecado– o de un vicio adquirido –en cuyo caso fue adquirido por actos malos (pecados) anteriores–. No obstante, en este tipo de casos, es de suponer que los malos hábitos, sean cuales fueren las potencias en las que radiquen, afecten también a la inteligencia entorpeciendo su visión, arrastrando a la trampa del “bien aparente”.⁸⁶ El otro modo es por la remoción de un impedimento que la frenaría de pecar; Santo Tomás menciona como ejemplos la esperanza de la vida eterna o el temor al infierno, y no hace mención del conocimiento, aunque, por lo visto en la cuestión 76, parece que bien podría incluirse en este listado.

Una vez más, la ignorancia parece inmiscuirse en casi todos los análisis psicológicos que Santo Tomás realiza sobre las causas del mal, incluso cuando habla de los pecados “por malicia”. Subsiste entonces la pregunta sobre si este “querer el mal” puede darse con plena claridad de conocimiento. No parece sencillo tomar una postura definitiva en este caso, aun desde el propósito de la exégesis

cuestión, donde Santo Tomás utiliza la expresión “*quasi scienter malum eligens*”.

⁸⁶ “Aquello a lo que tiende la voluntad cuando peca, aunque realmente sea malo y contrario a la naturaleza racional, sin embargo, es aprehendido como bueno y conveniente a la naturaleza, por cuanto conviene al hombre según alguna pasión de los sentidos, o según algún hábito corrompido.” *Suma Teológica*, I-II, 6, 4, ad 3.

del texto tomasiano. Si algunos párrafos atrás señalábamos que, al parecer, es una posibilidad, debemos mencionar que, por otra parte, en la respuesta a la primera objeción de la misma cuestión 78, dice Santo Tomás:

...a veces [la ignorancia] excluye el conocimiento por el que uno sabe que este mal no hay que soportarlo para conseguir aquel bien, sabiendo, sin embargo que eso es malo; así se dice que *ignora el que peca por verdadera malicia*.

¿Cómo ha de interpretarse? ¿Cómo entender ese “a veces” (*quandoque*)? ¿En el sentido de que “algunos” pecados por malicia de todos modos adolecen de cierta ignorancia, aunque no todos? ¿O en el sentido de que, como viene señalando el texto, la ignorancia se da de una manera en el “pecado por ignorancia”, de otra manera en el “pecado por pasión”, y de otra manera en el “pecado por malicia”? Más allá de esta última precisión, que dejamos inconclusa aquí, la tesis de que, en lo referente a la causalidad del mal moral, la inteligencia (en su versión ignorante) cumple un rol central (en mutua relación con la voluntad, en su versión desordenada), nos parece fuera de discusión.

4. Arendt y Santo Tomás: similitudes, diferencias y un diálogo posible

¿Por qué y para qué comparar las “psicologías del mal” de dos autores –de dos épocas tan distintas, con intereses diferentes en gran medida– como Hannah Arendt y Santo Tomás de Aquino? Cuando uno se topa por primera vez con la tesis arendtiana de la banalidad del mal, observa, como hemos dicho, que, a pesar de que muchos consideraron el planteo como novedoso, el mismo tiene cierto vínculo con una tradición filosófica milenaria. Esto invita al interrogante sobre las similitudes y diferencias entre la propuesta

arendtiana y las de otros autores clásicos. Hemos elegido, entre todos ellos, a Santo Tomás, por ser uno de los representantes más destacados de la “filosofía cristiana”. Creemos que dicha comparación puede resultar enriquecedora, de modo que pasaremos a ella, al menos brevemente.

4. a. Reflexión y heteronomía

Lo primero que salta a la vista es que ambos pensadores coinciden, a la hora de hurgar en las causas del mal, en un enfoque “intelectualista”. Este intelectualismo no es tan tajante, como el que suele atribuirse a Sócrates, pues Arendt no afirma que no haya sádicos y perversos, y Santo Tomás aparentemente no descarta la posibilidad de una malicia no ignorante, además de que otorga un rol central a la voluntad en el caso del mal. Pero sí resulta evidente que ambos autores, cada uno a su manera, otorga a los factores intelectuales un rol destacado en dicha cuestión. Ambos plantean la tesis de que el obrar desacerado tiene su raíz en una cierta superficialidad de tipo intelectual, que es *ignorantia* en Tomás y *thoughtlessness* en Arendt.

No obstante, debe remarcarse que estos dos conceptos no son equivalentes. En Santo Tomás, la *ignorancia* consiste en la no consideración de la regla de la razón y de la ley divina, con lo cual presenta un carácter heterónimo. Reluce el tono marcadamente realista del aquinate, que considera a la realidad como creación y por tanto al mundo como algo naturalmente ordenado, en el que el ente y lo verdadero son convertibles, y en el que el ser humano está llamado a tener un conocimiento profundo *de lo real* para poder luego direccionar ordenadamente el querer de su voluntad. Al conocer *las cosas*, podemos quererlas mejor. Y este querer ordenado, coincide a su vez con la ley divina, cuyos preceptos morales son coincidentes con la ley

natural.⁸⁷ De modo que el conocimiento profundo de lo real tiene una importancia insoslayable para poder obrar bien y evitar hacerlo mal, todo lo cual coincide con la obediencia al mandamiento de Dios.

En Arendt, en cambio, la caracterización del *pensar* no tiene este marcado tono de apertura a la realidad, sino que subraya la autoconciencia y tiene un carácter claramente subjetivo; se trata de una actividad que la persona realiza (o no) en su interioridad, en diálogo consigo misma. Y, si bien ambos piensan la “búsqueda del sentido” como algo cuya ausencia conduce al mal, en Tomás de Aquino este *sentido* se identifica con la *veritas rerum* y, en última instancia, con la misma *ley de Dios*. Arendt, en cambio, separa el *sentido* de la *verdad*, debido a lo cual quedan separados también el *pensar* y el *conocer*⁸⁸, dando por resultado que el *thinking* quede un tanto alejado de lo “real”, o incluso que necesite de ese alejamiento a través de la soledad. El pensar de Santo Tomás tiene por objeto la verdad, mientras que en Arendt es una actividad que no pretende alcanzar resultados (¿aunque busca el *sentido*?) e incluso tiene un carácter de(con)structivo, por lo cual cabría preguntarse, si a pesar de los esfuerzos de Arendt, una propuesta de este tipo no convierte al nihilismo en algo más que “un peligro”, en algo que, por lógica interna, sería su resultado natural porque es también, de modo implícito, su “fundamento” (si cabe). El filósofo realista (y también el anti-realista), sin duda, encontrará en este punto una de las mayores dificultades para tejer un puente entre el aquinate y la filósofa contemporánea.

⁸⁷ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, 100, 1.

⁸⁸ Cfr. “El pensar y las reflexiones morales”, p. 118. En referencia directa con el pensamiento medieval, la autora distingue la “meditación” de la “contemplación”, señalando que el “pensar” es asimilable a lo primero y no a lo segundo, a lo que incluso se opone. Cfr. *ibidem*, p. 122.

Las bases ontológicas, y consecuentemente sus concepciones epistemológicas, difieren en este punto central.

A pesar de ello, sería equivocado interpretar que la propuesta de Arendt es de tipo solipsista. Por ello llamábamos la atención sobre el hecho de que, al hablar de Eichmann, Arendt haya incluido en la misma oración las expresiones “falta de pensamiento” y “alejamiento de la realidad”.⁸⁹ El *pensar*, si bien consiste en un diálogo entre yo y mí mismo, parte de la experiencia concreta. El pensamiento “puede darse a partir de cualquier hecho; está presente cuando yo, tras observar un incidente en la calle o verme implicado en algún acontecimiento, empiezo a reflexionar sobre lo ocurrido.”⁹⁰ Parecería, en base a la cita, que para Arendt la realidad tiene una función no desdeñable; ejerce, dicho en jerga aristotélica, al menos una “causalidad material” en la actividad del pensar.⁹¹ Ciertamente es que aquí “la realidad” no es “el ente”, sino que habla de hechos e incidentes. Pero deja en claro que Arendt no propone un autoencierro como actitud propia del pensamiento, al menos en su origen. Creemos, sin embargo, que lo más lúcido de la propuesta arendtiana encontraría sustento y ganaría en contenido con el aporte de una filosofía realista clásica, mejor que el que puede tener desde una perspectiva que, por

⁸⁹ Cfr. nota al pie 20.

⁹⁰ *Responsabilidad y juicio*, p. 110.

⁹¹ En ese sentido puede hablarse de un *realismo fáctico* en Arendt, que la aleja de una postura puramente perspectivista o consensualista. Los hechos no dependen del acuerdo, la discusión o el consenso. Son la materia ineludible de la *opinión* (aunque no pueden conducirnos a una “verdad” en sentido necesario e inmutable, dada su ilimitada contingencia). Pero no deben ser ellos mismos considerados productos de la opinión. Cfr. ARENDT, H., “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 251-255.

momentos, coquetea con el nihilismo a pesar de sus intenciones.

Sin una última referencia a “lo que es”, incluso la “materia” a partir de la que se reflexiona se detiene al nivel de “lo que sucede” y, en consecuencia, no encuentra una “medida” que le permitiera a la persona distinguir el bien del mal. Sin esa profunda apertura al sentido presente en las cosas mismas, se mantiene vigente el riesgo de que el pensar reflexivo adolezca de esa superficialidad (banalidad) contra la que Arendt, con gran acierto, batalla. Si bien la filósofa señala insistentemente que los hechos sobre los cuales ella reflexiona eran tan “novedosos” que las categorías tradicionales dejaban de servir como herramientas para reflexionar sobre ellos⁹², nos animamos a proponer la tesis de que sus geniales intuiciones en materia de psicología del mal encontrarían un mejor “suelo” (tanto como punto de apoyo, como en un sentido genético) en una metafísica realista que en una postura postmetafísica, de inspiración kantiana y heideggeriana.

Digamos también que la distancia que Arendt decide tomar respecto a las categorías tradicionales no carece completamente de razón de ser. Presupone que tener por objetivo “la verdad” conduciría –en el caso de que alguien considerase en alguna medida haberla alcanzado– a la interrupción del *pensar* en lugar de instigarlo, lo cual es discutible. Pero puede admitirse que es un peligro real y que la persona ha de preguntarse hasta qué punto mantiene vivo su interés por pensar de nuevo, o si ha dejado disecar sus conceptos convirtiéndolos en fórmulas, etiquetas y frases hechas que han perdido su contacto con lo real, obstaculizando así la vitalidad de su actividad intelectual. La autora desconfía de los valores tradicionales, es cierto, pero

⁹² Cfr. *Responsabilidad y juicio*, p. 55.

su desconfianza, al parecer, no objeta los valores mismos, sino el hecho de que hayan pasado a ser peligrosamente “tradicionales”, es decir, que la gente se haya habituado a aceptarlos sin someterlos a la crítica personal, abriendo la posibilidad a que esos valores sean suplantados por otros a los que la gente, eventualmente, se someterá de un modo igualmente acrítico.⁹³

La distancia que Arendt toma respecto a lo “tradicional” parece de tipo formal más que material, lo cual puede ser una señal de alerta para aquellos que se aferran a lo tradicional, también desde un punto de vista formal, sin tomarse el trabajo de revisar críticamente su contenido. El problema no es la adhesión a los valores de siempre; el problema es la actitud irreflexiva de quienes adhieren a estos valores porque son los “de siempre” y no por haberlos descubierto como “valores”. De esta manera, Arendt nos alerta no solo sobre la banalidad del mal, sino también sobre la *banalidad del bien*, es decir, sobre las veces que adherimos a normas y valores que, si bien son en sí mismos acertados, son aceptados desde una superficialidad interior y una actitud acrítica.

La autora afirma que ante los hechos terribles perpetrados por los totalitarismos del siglo XX, era necesario “empezar a pensar y juzgar en lugar de aplicar categorías y fórmulas profundamente enraizadas en nuestra mente, pero

⁹³ Arendt observa que los que sucumbieron más fácilmente ante el nazismo no fueron los que no tenían un “sistema de valores”, sino los que sí. La “sociedad respetable” fue la que no tuvo dificultades en reemplazar un sistema de valores por otro, porque su conciencia funcionaba de manera “automática”: “quienes aprecian los valores y se aferran a las normas y pautas morales no son de fiar: ahora sabemos que las normas y las pautas morales pueden cambiar de la noche a la mañana y que todo lo que queda es el hábito de aferrarse a algo.” *Responsabilidad y juicio*, p. 71.

cuya base de experiencia se olvida hace mucho tiempo y cuya única plausibilidad reside en su coherencia intelectual más que en su adecuación a los hechos reales.”⁹⁴ Si esto significa que las “categorías tradicionales” no tenían nada para decir ante tales hechos, puede considerarse una aseveración, a nuestro criterio, discutible. Repárese, sin embargo, que la crítica de la filósofa no es aplicable al “realismo” como actitud filosófica, sino todo lo contrario. Lo que critica es las fórmulas vacías y categorías preestablecidas, que, si bien se lo piensa, son algo no solo ajeno al realismo sino incluso contradictorio con él.

La ética de Arendt no es de tipo “material”, sino más bien “formal”, al decir de Kant. Esto desde luego marca una diferencia importante respecto de Santo Tomás. A pesar de ello, hay posibilidades de convergencia, en cuanto la autora se centra en la actitud de la persona y el modo en que esta encuentra, en el mejor de los casos, los mojonos para vislumbrar qué ha de hacerse y qué no. Arendt subraya la necesidad del recogimiento, como actitud propia del *pensamiento*, para emitir juicios en cuestiones morales. Y creemos que dicha actitud de recogimiento, de suyo, no se opone a la apertura a la verdad de las cosas, tan presente en Santo Tomás, sino todo lo contrario.⁹⁵

⁹⁴ *Ibidem*, p. 65.

⁹⁵ Esta convergencia puede notarse en autores contemporáneos que, desde una perspectiva cercana a Santo Tomás, han subrayado que la presencia del hombre “ante sí” es, no sólo compatible, sino un requisito esencial para poder estar realmente presente a lo otro. Recuérdese el célebre pasaje de Edith Stein sobre la “interioridad del alma” en STEIN E., *Ser finito y ser eterno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 400 ss. En nuestro país, merece mención la insistencia en el tema de Emilio Komar (Cfr. por ejemplo, KOMAR E., *Curso de metafísica*, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2008, pp. 154, 166; *Educación y vida interior*, Sabiduría Cristiana, Buenos

4. b. Pensamiento crítico y el problema de la obediencia

Algo similar puede pensarse respecto de la obediencia. No es una categoría que a Arendt le resulte simpática, como podrá adivinarse por lo ya expuesto. La obediencia (virtud que los funcionarios nazis –y Eichmann es un caso paradigmático de ello– tenían en altísima estima) está íntimamente ligada a una concepción heterónoma de la ética, que no es la de Arendt. La autora considera que la categoría de obediencia no debería pertenecer a las categorías de las relaciones sociales adultas. Es válida solamente en tres ámbitos: el de los esclavos, el de los niños y el de la religión, en cuanto la relación del hombre con Dios se asemeja a la de un niño con su padre. Pero la experiencia religiosa, que Arendt no menosprecia, no tiene, sin embargo –a su criterio– nada que ver con la filosofía moral, puesto que ésta, en cuanto exige el *pensar*, exhorta a la reflexión interna y no a la recepción de normas externas. “La conducta moral, a partir de lo que hemos visto hasta ahora, parece depender primariamente del trato del hombre consigo mismo. [...] la conducta moral no tiene nada que ver con la obediencia a ninguna ley dictada desde fuera, sea la ley de Dios o las leyes de los hombres.”⁹⁶

Las doctrinas religiosas tienen mandamientos que están “fuera de toda discusión”, señala, lo cual parece contrariar el llamado al pensamiento crítico y personal. Para ejemplificarlo, Arendt recurre justamente al caso de Santo Tomás:

Incluso Santo Tomás de Aquino, el máximo racionalizador del cristianismo, había de admitir que la razón última por la que una determinada prescripción es correcta y un

Aires, 2015, p 57).

⁹⁶ *Responsabilidad y juicio*, p. 89, 90.

mandamiento concreto ha de ser obedecido radica en su origen divino. Dios así lo dijo. [...] de aquí se sigue el importantísimo principio de que en la religión, pero no en la moral, el pecado se entienda primordialmente como desobediencia.⁹⁷

En este punto encontramos también la diferencia entre Aristóteles y Santo Tomás, según Arendt. El aquinate “se ve obligado a disentir de su maestro, y en ninguna parte es esta diferencia más clara que cuando sostiene que toda falta o pecado es un quebrantamiento de las leyes prescritas por la razón divina en la naturaleza.”⁹⁸ En cambio, la filósofa prefiere el diálogo *ad intra* más que la obediencia a algo externo; diálogo en el que el hombre mismo decide qué ha de hacer y qué no, siguiendo el criterio “socrático” de reflexionar sobre “con quién quiero estar” cuando estoy en relación conmigo mismo.

El criterio de lo que está bien y lo que está mal, la respuesta a la pregunta “¿Qué debo hacer?”, no depende en última instancia de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean, ni de un mandamiento de origen divino o humano, sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las hago, ya no podré vivir conmigo mismo.⁹⁹

De ello se sigue que los límites morales no le advienen al sujeto desde fuera, sino que se los impone a sí mismo.¹⁰⁰

⁹⁷ *Responsabilidad y juicio*, p. 88.

⁹⁸ *Responsabilidad y juicio*, p. 87.

⁹⁹ *Responsabilidad y juicio*, p. 113.

¹⁰⁰ “Si es un ser pensante, enraizado en sus pensamientos y recuerdos, y conocedor, por tanto, de que ha de vivir consigo mismo, habrá límites a lo que puede permitirse hacer, y esos límites no se le impondrán desde fuera, sino que serán autoimpuestos.” *Responsabilidad y juicio*, p. 115. Arendt sabe que, por lo tanto, esos límites “pueden cambiar de manera considerable e incómoda de una

¿Es esto una incompatibilidad infranqueable entre Arendt y Santo Tomás? Sin lugar a duda, el Doctor Angélico no aceptaría que el criterio moral depende, “en última instancia” de lo que yo decido en relación conmigo mismo y que es el hombre quien debe autoimponerse los límites. La última instancia, como Arendt bien señala, es para Santo Tomás, y para cualquier cristiano, Dios mismo. Sin embargo, cabe señalar aquí dos cosas. En primer lugar, que para un pensador cristiano “la voz de Dios” no es equiparable a las costumbres sociales vigentes, ni a un mandamiento de origen humano. La validez moral de aquellas y éstos dependerá, en todo caso, de si se adecuan o no a la ley divina que, es cierto, se encuentra “por encima” de ellas, o si se prefiere, “por debajo” de las mismas, como su fundamento.

Si bien es verdad que, para Santo Tomás, que los súbditos obedezcan a sus superiores, es algo que se condice con el orden natural¹⁰¹, la obediencia de un ser humano a la voluntad de otro es un deber en cuanto esta última es como una “segunda norma” que participa de la “primera”, que es la voluntad divina, la cual siempre es buena.¹⁰² Es decir, se ha de obedecer a alguien, en la medida en que su norma, por participar de la voluntad divina, sea buena. En cambio,

persona a otra, de un país a otro, de un siglo a otro”, sin embargo, considera que serían efectivos para evitar el mal extremo en todos los casos (*ídem*).

¹⁰¹ *Cfr. Suma Teológica*, II-II, 104, 1, co. En esta cuestión, el autor se refiere a la obediencia entre seres humanos.

¹⁰² Así como Dios no hace nada en contra de la naturaleza, no puede tampoco mandar nada contra la virtud “porque la virtud y la rectitud de la voluntad humana consisten principalmente en su conformidad con la voluntad divina y en obedecer sus mandamientos.” *Ibidem*, ad 2. *Cfr.* también *Suma Teológica*, I-II, 19, 9, co.

cuando se obedece a quien no se debe o en lo que no se debe, la obediencia ya no es virtuosa, sino un vicio por exceso.¹⁰³

En segundo lugar, si bien está claro que para Santo Tomás Dios es trascendente, también es profundamente inmanente a las cosas,¹⁰⁴ y especialmente al hombre, que ostenta el mayor grado de ser en la naturaleza¹⁰⁵. Por ello la ley divina no obra en el hombre de manera extrínseca, sino intrínseca. Siendo Dios intimísimo al corazón del hombre y al ser de todas las cosas, su mandamiento no es contrario ni a la naturaleza de las cosas, ni a nuestras tendencias, ni a nuestra libertad. Por tanto, la moción divina no es nunca coactiva, ni siquiera en el caso en que Dios mueve nuestra voluntad.¹⁰⁶ Cuando Dios mueve a la voluntad del hombre – cosa que no hace determinándola con necesidad¹⁰⁷– este

¹⁰³ *Suma Teológica*, II-II, 104, 1, ad 2. Aquí volvemos a notar el carácter material de la ética tomista. La obediencia es virtuosa si el acto que manda es bueno. Si, en cambio, se lo analiza desde un punto de vista formal, para Santo Tomás hay dos casos en los que no es necesario obedecer al superior: cuando el precepto de una autoridad va en contra del precepto de una autoridad superior (y Dios es la superior de todas las autoridades), o cuando el superior manda algo en lo que el súbdito no depende de él. Dado que en los actos voluntarios la persona humana no depende de otra, “en lo que se refiere a los actos interiores de la voluntad, el hombre no está obligado a obedecer a los hombres, sino sólo a Dios” que nos instruye por la ley natural o por la escrita. *Suma Teológica*, II-II, 104, 5, co. y ad 2.

¹⁰⁴ *Cfr. Suma Teológica*, I, q. 8, 1: “Como quiera que Dios es por esencia el mismo Ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto [...] Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad [...]. Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente.”

¹⁰⁵ “...cuanto más es una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según el modo propio de ser.” *Idem*.

¹⁰⁶ *Suma Teológica*, I, 105, 4, ad 1

¹⁰⁷ *Cfr. Suma Teológica*, I-II, 10, 4, co. Por ello no es

movimiento no es contrario a su naturaleza, sino que es un “movimiento natural”, dice Santo Tomás, porque Dios es la causa de su naturaleza.¹⁰⁸ Dios mueve intrínsecamente, pues es la causa del acto de ser de la creatura; y puesto que el ser es “la actualidad de todos los actos”¹⁰⁹, Dios es causa no solo del existir, sino también de la naturaleza y de las operaciones de todo lo creado.¹¹⁰

Dentro de la perspectiva participacionista tomasiana entonces, la ley divina no tiene por objetivo que la creatura, al adecuar su voluntad a la voluntad de Dios, renuncie a sí misma y a sus tendencias. Todo lo contrario, adecuarse a la voluntad de Dios es afirmar las propias tendencias naturales, que tienen en Dios a su causa. Es decir, la afirmación de las propias tendencias consiste justamente en la docilidad a la moción divina y la “obediencia” a Dios es, dentro de este planteo, la mejor y única manera de lograr una coincidencia

absolutamente imposible que la voluntad humana no se mueva hacia aquello hacia lo que Dios la mueve (*Ibidem*, ad 3). Cfr. también I, 19, 8.

¹⁰⁸ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, 9, 6. En I, 105, 4, co. distingue dos modos en que Dios mueve a la voluntad de la creatura: la mueve como causa final (aunque en esto no es el único) y en cuanto es causa eficiente de la *virtus volendi*. Y señala: “es propio de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo, pero singularmente del segundo modo, es decir, *inclinándola interiormente*.” (el subrayado es nuestro)

¹⁰⁹ *De Potentia*, VII, 2 ad 9

¹¹⁰ “Dios es causa de las acciones de todos los agentes.” *Suma Teológica*, I, 105, 5. (Cfr. también *Suma contra gentiles*, III, 67) Esta causalidad es final, eficiente, y también, en cierto sentido, formal (no sólo en cuanto da la forma, sino en cuanto la conserva, a ella y a sus potencias). Como las formas de las cosas están dentro de ellas, y “Dios es propiamente la causa del ser mismo en cuanto tal, que es lo más íntimo de todo, se concluye que *Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas*.” (el subrayado es nuestro).

consigo mismo cada vez más plena y una libertad cada vez mejor y más fortalecida.¹¹¹

A pesar de que las posturas entre los dos autores respecto al tema de la obediencia son, en ciertos puntos, claramente divergentes, creemos sin embargo que es posible tender un puente entre ellas, sin renunciar a elementos esenciales de ambas propuestas. Arendt parece pensar la categoría de obediencia en un sentido extrínseco, lo cual explica sus reparos; pero esta mirada puede ser iluminada con la metafísica de la participación del ser de Tomás. También parece considerarla en términos de obediencia ciega: “Dentro del ámbito de la experiencia religiosa no puede haber conflictos de conciencia. La voz de Dios habla claramente, y la cuestión es únicamente si yo la obedeceré o no”, dice la autora.¹¹² Pero olvida que sí hay otra cuestión, que es anterior a mi obediencia o desobediencia, a saber, la cuestión de si la persona *escucha* o no esa voz de Dios. Primero hay que escuchar, para poder oír. Y primero hay que oír para poder obedecer luego de una manera voluntaria, no coactiva. Si la obediencia está fundamentada en la audición (como indica la etimología misma de *oboedire*), es decir en la apertura dócil (a Dios, pero también a la realidad que participa de Él), entonces puede tratarse de una obediencia lúcida, que no es ciega ni se impone mediante la conformidad automática ni el temor, sino que brota del discernimiento y la mirada atenta y prudente.

¹¹¹ Es decir, la libertad de la creatura se ve potenciada tanto en el sentido operativo (pues el acto de decisión, en cuanto es acto, está subordinado a la Causa Primera), como en el sentido moral (pues, subordinándose a la voluntad divina, que mueve hacia el Bien, elige de modo ordenado y coincidente con su inclinación natural).

¹¹² *Responsabilidad y juicio*, p 121.

Esta obediencia lúcida no solo no es contraria a la actividad de *pensar* reflexivo, sino que incluso la presupone. Retomando los párrafos anteriores, para que esta audición sea posible, yo debo estar en mí mismo, allí donde la voz de Dios me habla; es decir, necesito “volver a casa”, recogerme en soledad, reflexionar, *pensar*.¹¹³ Es necesario el pensamiento crítico y el diálogo consigo mismo para poder discernir (*krinein*) qué es la voz de Dios y qué no, y qué es lo que ella me está invitando a obedecer.

4. c. El juicio particular y las normas universales

En referencia a los juicios morales, Arendt se muestra desconfiada respecto a la posibilidad de que pudiesen subsumirse los casos particulares en normas generales preexistentes. Esto se debe en parte, como ya hemos señalado, al efecto psicológico nocivo que ella ve en la admisión de reglas universales (“verdaderas”), efecto que consistiría en no tomarse el trabajo de volver a pensar “de nuevo”. Pero también se debe a un tipo de gnoseología que, al parecer, no tiene presente la posibilidad de encontrar lo universal en lo particular.¹¹⁴ La norma universal es pensada

¹¹³ Arendt misma encuentra esta posibilidad de vincular el recogimiento reflexivo con la audición de Dios en un autor que, según ella dice, es una mezcla curiosa de pensamiento precristiano y cristiano, y es Nicolás de Cusa, con su célebre expresión “*Si tu tuus, et ego ero tuus.*” (*De visione Dei*, VII). Cfr. *Responsabilidad y juicio moral*, p. 116.

¹¹⁴ En su escrito “Verdad y política” distingue Arendt la *verdad de razón* y la *verdad de hecho* o *factual*. La primera es de tipo personal, en el sentido de que se descubre en soledad y se refiere al hombre en su singularidad, y está más allá de los asuntos humanos. Arendt no la rechaza desde el punto de vista epistemológico, pero señala su impotencia para tener relevancia social y política. La *verdad de hecho*, en cambio, es política por naturaleza y está siempre relacionada con otras personas, pues se refiere a acontecimientos y circunstancias en

como algo apriorístico y desconectado de la realidad concreta, razón por la cual es comprensible que genere desconfianza en una pensadora que insiste en volver a los hechos concretos.

Esta dicotomía entre lo universal y lo particular no se encuentra en Santo Tomás. Desde luego, el juicio universal se distingue del particular, pero su relación es circular. La inteligencia humana alcanza conocimientos universales partiendo de la experiencia de casos concretos, y a su vez estos conocimientos abstractos permiten luego interpretar los nuevos casos particulares con los que uno se topa. En Santo Tomás, *abstracción* no significa alejamiento de la realidad concreta, sino profundización en la misma.

Cuando Santo Tomás habla de la ignorancia como una de las causas del pecado, señala que la misma puede acontecer de dos maneras: ignorancia de la regla universal o ignorancia del caso particular.¹¹⁵ Para que la razón pueda ser rectora del acto humano, es necesario que ambos juicios sean verdaderos. Puesto que las acciones tienen lugar en el terreno de lo singular, de nada sirve la mera regla general aislada, ya que “una proposición singular no se deduce de una universal sino mediante alguna proposición singular.”¹¹⁶ Pero la

las que son muchos los implicados. Las *verdades de razón* iluminan el entendimiento humano, mientras que las *verdades factuales*, por pertenecer al campo de la libertad, pueden ser muy diversas y a ellas pertenece una ilimitada contingencia. Los hechos, por sí mismos, no tienen ningún rasgo evidente para la mente humana. Cfr. ARENDT, H., “Verdad y política”, pp. 239-277.

¹¹⁵ Cfr. *Suma teológica*, I-II, 76, 1.

¹¹⁶ *Idem*. Al hablar de la prudencia, dice Santo Tomás: “corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional, sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica. Ahora bien, nadie puede aplicar de forma adecuada una cosa a otra sin conocer ambas, es decir, lo aplicado y el sujeto al que se aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los singulares, y por lo mismo

premisa particular por sí misma tampoco parece ser suficiente, puesto que no habría “norma” dentro de la cual ubicar el caso concreto.

La ausencia de la doctrina de la abstracción en Arendt plantea esta misma dificultad: “¿Cómo puede uno pensar, y aún más importante en este contexto, cómo puede uno juzgar sin basarse en pautas, normas y reglas generales en las que puedan encajarse los casos y ejemplos particulares?”¹¹⁷ Para resolver esta cuestión, Arendt recurre a Kant y a su concepto de la “mentalidad ampliada”, que el filósofo de Königsberg aplicara no al problema moral, sino al tema del gusto estético.

Esta mentalidad ampliada permite apreciar el mundo que nos rodea desde distintos puntos de vista, superando el solipsismo y el subjetivismo, y teniendo en cuenta las diferentes perspectivas y experiencias desde las cuales se puede experimentar la realidad. Por ello, “mi juicio de un caso particular no depende meramente de mi percepción, sino de mi capacidad de representarme a mí mismo algo que no percibo.”¹¹⁸ Por ejemplo: cuando vemos una vivienda en un barrio humilde, percibimos una noción general que ella no exhibe directamente, la “pobreza”. Para ello tenemos que representarnos cómo nos sentiríamos si viviésemos que vivir ahí. En este caso no es que amoldemos nuestro juicio al de otros (actitud con la que Arendt disientiría), no obstante, no se trata de un juicio puramente subjetivo, porque el que juzga no se toma en cuenta solamente a sí mismo. Tiene en cuenta a otros (aunque no “a todo el mundo”) gracias a un “sentido común” (en jerga kantiana), cuya validez brota del trato con

es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción.” II-II, 47, 3, co.

¹¹⁷ *Responsabilidad y juicio*, p. 56.

¹¹⁸ *Responsabilidad y juicio*, p. 145.

los demás. Estos juicios (particulares, porque versan sobre un caso concreto) serán tanto más representativos cuantas más situaciones de otras personas podamos tener presentes cuando *pensamos* y cuando *juzgam*os. No se trata de una validez *universal* y *objetiva*, pero tampoco es caprichosamente *subjetiva*. Es, dice Arendt, *intersubjetiva*, *representativa*, porque su marco mental es la pluralidad.¹¹⁹

Entonces, ¿hay a qué atenerse cuando estamos llamados a decidir si algo está bien o está mal? Sí y no, responde Arendt. Ya hemos explicado por qué no. ¿Y por qué sí? No meramente por las costumbres y normas generales aceptadas por una pluralidad de personas, lo cual evidentemente no alcanza (la Alemania nazi fue de ello un claro ejemplo). Sino por la posibilidad de tener en cuenta perspectivas ajenas y también por la existencia de casos, siempre particulares, que sin embargo sirven como referencia porque son casos *ejemplares*. “No podemos atenernos a nada general, sino a algún caso particular que se haya convertido en ejemplo.”¹²⁰

La propuesta no carece de dificultades especulativas, a nuestro criterio. Subsiste el problema de encontrar un fundamento *in re*. También en este caso creemos que algunas tesis del realismo clásico ayudarían a la propuesta arendtiana a tener un mejor sustento. Sin embargo, al filósofo “realista”

¹¹⁹ Cfr. *Responsabilidad y juicio*, p. 147. El ejemplo es de la autora. También en “Verdad y política”, p. 254.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 148. También en “Verdad y política”, p. 260. Según Arendt, cuando el filósofo quiere que su *verdad de razón* prevalezca ante las opiniones de la mayoría, probablemente resulte derrotado en su intento, tal como en Platón sucede con el prisionero liberado que decide volver a la caverna. Si se refieren a principios éticos, las verdades filosóficas no logran ser persuasivas en el campo político-social por ser verdaderas, sino porque se enseñan mediante el ejemplo, tal como, con el paso del tiempo, sucediera con el mismo Sócrates.

(y, al fin y al cabo, a toda persona) pueden ser de gran ayuda las observaciones de la filósofa, más no sea como alertas, para evitar caer en universalidades apriorísticas que dejan de lado lo esencial de la doctrina clásica de la prudencia y, en definitiva, nos alejan de la realidad concreta.¹²¹

4. d. Consideraciones finales

Llegando al final de nuestro recorrido, subrayemos una gran coincidencia entre el planteo de Arendt y el de Santo Tomás. Cuando obramos mal por no haber pensado, siendo nuestra falencia intelectual la causa del desorden de nuestro querer, en modo alguno estamos excusados de la responsabilidad que por ello nos compete. Más allá del carácter objetivo que el entendimiento tiene en Santo Tomás y el rasgo subjetivo que el pensar tiene en Arendt, en esto están de acuerdo. La capacidad de pensar y, por lo tanto, de tomar decisiones rectas, no es privilegio de unos pocos, sino una exigencia para todos. No tenemos excusas. Si nuestro comportamiento resulta desacertado porque nos hemos descuidado, porque hemos sido superficiales, porque no hemos estado atentos a la realidad y/o a nosotros mismos, eso no nos hace inocentes. Tenemos toda la capacidad de ser profundos, atentos, pensantes. En eso, la *banalidad* de Arendt y la *ignorancia vencible* de Tomás coinciden.

Que tengamos esa capacidad parece implicar también que tenemos ese deber. Para Santo Tomás, la ignorancia vencible es ya pecado, como hemos señalado. Podría plantearse la cuestión de, si en última instancia, la banalidad no sería para Arendt ya un mal.¹²²

¹²¹ Cfr. *Suma Teológica*, II-II, 47, 3. Véanse las observaciones de Pieper sobre el peligro del moralismo y la casuística en PIEPER J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1997, pp. 61-68.

¹²² Hay textos que permiten dudar de ello. Cfr. *El pensar y las*

Otro punto en el que ambos autores coinciden es en la importancia de lo que podríamos llamar una “vida interior” como herramienta de resistencia a influencias externas nocivas. Arendt subraya insistentemente cómo la ausencia de *pensamiento* hace del hombre un ser moldeable, que se adapta a los usos vigentes y a quien se le hace difícil oponer resistencia al mal y ser auténticamente libre. Santo Tomás, por su parte, al hablar de las causas del pecado, señala que las causas externas no pueden causar el mal por sí mismas. Pueden inducir, incitar, tentar, pero nada causan sino por medio de las causas internas, específicamente las inmediatas, es decir, la inteligencia y la voluntad. En base a ello, podríamos decir que, si estas últimas se encuentran debilitadas, entumecidas, el hombre se halla más expuesto a comportarse de modo impersonal, manipulado por lo que adviene de afuera, sin poder hacerlo pasar por el criterio de su propio libre albedrío y sus inclinaciones más profundas y auténticas.

Por último, resta detenernos en la concepción del mal mismo. Ya hemos dicho que en la filosofía cristiana el mal es concebido en la línea del no-ser. Esto no implica en modo alguno restarle terribilidad, ni mucho menos decir que el mal no exista, que sea mera ilusión, que carezca de “fuerza”, etc., críticas estas que suelen objetar el planteo. La tesis del mal como privación, no indica que el mal no exista, sino que existe como ausencia de aquello que debería ser, y en ello consiste precisamente su carácter de terrible. Su “fuerza” es destructiva, aniquiladora, y es tanto más dañina y menos justificable cuanto mayor es el bien al que se opone.¹²³ Al contrario de lo que a veces se cree, lo que le restaría terribilidad al mal sería pensarlo en la línea del ser,

reflexiones morales, p. 135.

¹²³ Cfr. *De malo*, 2, 10, co.

convirtiéndolo así en elemento constitutivo de la realidad, como parte de la naturaleza misma de las cosas, es decir, ontologizándolo y dotándolo de cierta necesidad.

Esta perspectiva clásica, que piensa el mal en la línea del no-ser, ilumina la cuestión desde el punto de vista práctico, que es, al fin y al cabo, lo más importante. Si se concibiera al mal como algo ontológicamente positivo, entonces la inacción (por definición, negativa) podría ser considerada una medida relativamente eficaz en la lucha contra el mismo. No hacer “nada” podría ser, en algunos casos, una medida aceptable para contrarrestarlo. Y quizás esta mentalidad ayude a explicar la indiferencia y la inacción de aquellos que, ante el terrible espectáculo de las atrocidades (de ayer y de hoy), opten por mantenerse al margen.

Si, en cambio, se piensa el mal en la línea del no-ser, la mera inacción resulta estar muy lejos de significar una lucha eficaz en su contra; incluso puede suceder que resulte una manera de potenciarlo. Ciertamente, evitar los actos malos es preferible a cometerlos. Pero para luchar contra esa suerte de “nada” que es el mal, no es suficiente. No se trata simplemente de no intervenir, de no “ser un monstruo”, sino que es de imperiosa necesidad realizar actos buenos, “llenos de ser”, que contrarresten la fuerza corrosiva y destructora del mal, o mejor, que sean reconstitutivos y adhieran a la fuerza creadora del Bien.

Las reflexiones de Arendt sobre el mal no suelen hacer hincapié en esta positividad; habitualmente se centran en cómo evitar el mal, de modo similar a como el *dáimon* socrático no indicaba qué hacer, sino que se limitaba a señalar qué no debía hacerse. No obstante ello, las profundizaciones de Arendt en la cuestión la acercaron a conclusiones que el pensador cristiano no puede evitar sentir como familiares. En una réplica a los comentarios de Scholem, quien consideraba que la tesis de la “banalidad del

mal” era ofensiva por trivializar lo que había hecho Eichmann y todo el horror de la *Shoah*, escribía la filósofa:

Ahora estoy convencida de que el mal nunca puede ser “radical”, sino únicamente extremo, y que no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca. Puede extenderse sobre el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es como un hongo que invade las superficies. Y “desafía el pensamiento”, tal como dije, porque el pensamiento intenta alcanzar cierta profundidad, ir a la raíz, pero cuando trata con la cuestión del mal esa intención se ve frustrada porque no hay nada. Esa es su “banalidad”. Solamente el bien tiene profundidad y puede ser radical.”¹²⁴

El mal posee una existencia parasitaria, que no puede llegar hasta el núcleo más íntimo de la creatura ni proceder de él. En tiempos de superficialidad generalizada, se impone, entonces, la necesidad de ahondar –cognoscitiva y afectivamente– en las profundidades, tanto propias como de la realidad que nos rodea, buscando las verdaderas raíces que nos permitan emprender una lucha eficiente contra la fuerza destructiva del mal, en la medida de nuestras posibilidades.

Referencias bibliográficas

ARENDT, HANNAH, *Eichmann en Jerusalén*, España, Debolsillo, 2011.

ARENDT, HANNAH, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

ARENDT, HANNAH, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.

¹²⁴ Citado por Richard Bernstein en “¿Cambió Hannah Arendt de opinión?, Del mal radical a la banalidad del mal”, en BIRULÉS F. (comp.), *Hannah Arendt, el orgullo de pensar* Barcelona, Gedisa, 2000.

ARENDRT, HANNAH, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.

BOTERO, ADOLGO JERÓNIMO - GRANOBLES, YULIANA LEAL, “El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt” en *Universitas Philosophica* 60, año 30, Bogotá, 2013.

GONZALEZ SANTOS, ANDRÉS EDUARDO, “Hannah Arendt, el pensamiento y el mal” en *Folios de Humanidades y Pedagogía*, julio-diciembre, 2016, p. 31, disponible en internet en

<http://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/FHP/article/download/6655/5446/> (consulta febrero 2019).

MARRADES, JULIÁN, “La radicalidad del mal banal” en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 35, 2002, pp. 79-103.

MARITAIN JACQUES, “Santo Tomás de Aquino y el problema del mal” en *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1983, pp. 201-224.

MARITAIN, JACQUES, *...Y Dios permite el mal*, Madrid, Guadarrama, 1967.

STANGNETH, BETTINA, *Adolf Eichmann: historia de un asesino de masas*, Buenos Aires, Edhasa, 2014.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Índice

Índice del Volumen LXXIV

Fascículo 244

ARTÍCULOS

ABEL MIRÓ I COMAS <i>El verbo del corazón en el oficio de sabio</i>	7
MARTÍN SUSNIK, <i>Arendt y Santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión</i>	53
LORENZO VICENTE BURGOA, <i>La función abstractiva como distintivo básico de la inteligencia humana</i>	113

CÁTEDRA DERISI

RAÚL ARLOTTI, <i>Variaciones del concepto de virtud en el pensamiento político moderno</i>	145
JOSÉ LUIS RINALDI, <i>Ética de la virtud vs. “éticas contemporáneas”</i>	155
EUGENIO YÁÑEZ ROJAS, <i>¿Ocaso de la ética de las virtudes?</i>	167

NOTAS Y COMENTARIOS

FELIPE A. MATTI, <i>Semana de la Filosofía</i>	181
LAURA CORSO, <i>Crónica “XIV Jornadas de Iustitia et Iure”: naturaleza y teoría política en el pensar medieval y renacentista</i>	185

PONFERRADA IN MEMORIAM

ANDRÉS J. MAGLIANO, <i>Mons. Gustavo E. Ponferrada, una mirada desde su Seminario</i>	191
MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, <i>Monseñor Gustavo E. Ponferrada. In Memoriam</i>	197

ELDERS IN MEMORIAM

JÖRGEN VIJGEN, <i>In memoriam Leo J. Elders S.V.D.</i>	209
R.P. LEO J. ELDERS, SVD, <i>Retrospectiva</i>	221

BIBLIOGRAFÍA

MICHEL BASTIT, <i>Le principe du monde. Le Dieu du philosophe</i> (Luis Fernández)	231
MARISA MOSTO, <i>La búsqueda de la salvación. Ensayos filosóficos</i> (Gerald Cresta)	240
VERÓNICA BENAVIDES, <i>El problema de la creación del mundo. San Agustín en el siglo XIII</i> (Héctor Delbosco)	243
IGNACIO ANDEREGGEN, <i>Theologia Moderna. Radici filosofiche, Raíces filosóficas, Racines philosophiques, philosophical Roots</i> (Patricia Elena Schell)	246