

Hanna Arendt

Confronting a Tradition

Hannah Arendt

El enfrentamiento a una tradición



JAVIER LEIVA BUSTOS

pp. 147-170

Revista Paideia 118 (2023),

ISSN: 0214-7300

Este artículo ha sido redactado por Javier Leyva Bustos como investigador posdoctoral «Margarita Salas» de la Universidad Complutense de Madrid¹

RESUMEN

Sin lugar a dudas, el nombre de Hannah Arendt es uno de los nombres principales, no sólo dentro del conjunto de filósofas, sino también de toda la historia del pensamiento, y más concretamente del siglo XX. En este sentido, el propósito del presente artículo es señalar cómo la que fuera discípula de Heidegger realizó, en materia política, un triple enfrentamiento a la tradición filosófica: primeramente, con la reformulación de la idea de «mal radical», previamente mencionada por Kant; en segundo lugar, con su propuesta de la «banalidad del mal»; y tercero, inspirándose en el pensador de Königsberg para plantear un nuevo modelo de filosofía política.

Palabras clave: Arendt, Kant, mal radical, banalidad del mal, pensamiento representativo.

ABSTRACT

Hannah Arendt is undoubtedly one of the leading names, not only among women philosophers, but also in the whole history of thought, and more specifically in Twentieth century. On this matter, the aim of this article is to point out how the former Heidegger's student made, in political matters, a triple confrontation against philosophical tradition: firstly, with the reformulation of the idea of «radical evil», previously quoted by Kant; secondly, with his own suggestion of «banality of evil»; and thirdly, inspired by thinker's Königsberg, to consider a new model of political philosophy.

Keywords: Arendt, Kant, radical evil, banality of evil, representative thinking.

¹ Este artículo se enmarca dentro de la concesión de una «Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores» (Ref.: CA1/RSUE/2021-00517) por parte de la Universidad Autónoma de Madrid, de la que son entidades financiadoras, además de la misma, el Ministerio de Universidades y el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia. La labor investigadora y docente se realiza en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid, dentro del Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-I00), con Alba Jiménez Rodríguez como Investigadora Principal.

Introducción

Con el paso de los años, el nombre de Hannah Arendt ha ido cobrando progresivamente más protagonismo, emplazándola en la vanguardia filosófica del siglo XX, sobre todo por sus meditaciones y consideraciones en materia política —aunque no sólo por ellas—. Semejante tarea no fue, evidentemente, fácil para una mujer dedicada al pensamiento en aquella época, pero el paso del tiempo ha ido haciendo justicia para traerla a nuestros días y seguir reflexionando junto a ella a propósito de todas las cuestiones que nos dejó legadas. Superviviente de la barbarie nacionalsocialista y de un campo de internamiento al comienzo del régimen de Hitler; exiliada como una *paria* —tal y como ella misma lo catalogaría— en Estados Unidos, como una refugiada apátrida sin derechos y sin hogar; y figura controvertida a raíz de sus declaraciones en la obra *Eichmann en Jerusalén* —primero a propósito del papel de los *Judenräte* en el Holocausto, y posteriormente con su planteamiento de la «banalidad del mal»—, sus reflexiones no eludieron ninguno de los temas sensibles en el Occidente de aquel entonces. Así las cosas, dentro de su variado y profundo pensamiento, a lo largo del presente escrito pretendo centrarme en los que juzgo los tres grandes enfrentamientos filosóficos a los que Arendt hubo de hacer frente a lo largo de su trayectoria. En primer lugar, su reflexión sobre el «mal radical», que trata de corregir la interpretación que a finales del siglo XVIII Kant había acuñado en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En segundo lugar, su oposición a la concepción predominante en toda la tradición moral occidental a propósito del mal, con su planteamiento de la «banalidad del mal». Y tercero, inspirada por algunas de las ideas contenidas en la *Crítica del Juicio*, la formulación de un nuevo modelo de filosofía política —que ella bautizó, no sin polémica, como la «verdadera filosofía moral de Kant»—.

El mal radical

Más allá de todas las reflexiones que ha podido haber sobre el mal a lo largo de la historia del pensamiento, fue Immanuel Kant quien acuñó la expresión «mal radical» en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* —1792—, la cual bien puede considerarse un corolario de su posición ética, plasmada en escritos más conocidos como la *Crítica de la Razón Práctica* —1788—, la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* —1785— o *La metafísica*

de las costumbres —1797—, entre otras. Resumiendo su postura a vuelapluma, toda vez que hubo rechazado cualquier pretensión de ética eudemonista (Kant, 2011: 88), el propósito de *La religión* consistía en averiguar cuál era el principio contrario a la moralidad y dónde arraigaba. Considerando, así, que la ley moral era por sí misma motivo impulsor *suficiente* en el juicio de la Razón, de manera que todo aquel que hiciera de ella su máxima habría de ser considerado *moralmente* bueno (Kant, 2009a: 41), la libertad del albedrío humano —la *Willkür*¹— se convertía en un requerimiento esencial dentro de su ética; pues, en efecto, la moralidad sólo podía existir en tanto en cuanto los seres humanos no se encuentren determinados por causas externas a ellos mismos, sino cuando pueden elegir libremente y se les puede *imputar* y hacer responsables de sus propios actos. En otras palabras, «la visión kantiana de la moral presupone que somos agentes dotados de la capacidad de elegir libremente si obedecemos o no lo que nos dicta la ley moral. La responsabilidad moral requiere esta capacidad» (Bernstein, 2012: 34). Por lo tanto, la bondad o maldad de una persona no vendría determinada propiamente por sus acciones, sino por las intenciones que tuviera a la hora de llevar a cabo la acción; es decir, de sus máximas morales y de sus principios impulsores. Así, consideramos *moralmente buena* a una persona cuando esta tiene la ley moral como único motivo impulsor de su acción y obra sólo siguiendo la máxima por la cual quiere que al mismo tiempo se convierta en una ley de universal observancia; mientras que, por el contrario, juzgamos como *mala* a una persona, no tanto porque ejecute malas acciones —contrarias a la ley—, sino porque sus actos dejan concluir máximas malas en su modo de obrar. Consecuentemente, los seres humanos no son buenos o malos *por natu-*

1 En este punto, conviene recordar la distinción kantiana entre *Wille* —voluntad— y *Willkür* —arbitrio—, si bien el prusiano emplea muchas veces el primero en un sentido genérico, causando ocasionalmente ambigüedades. Tal y como establece en *La metafísica de las costumbres* (2005: 16-17), o como han resaltado autores como Alejandro Vigo (2020: 226-227), la *Wille* es la facultad *legislativa* del desear según conceptos —de ser causa de las representaciones o fenómenos—, siendo *universal*, así como fundamento del arbitrio la acción; esto es, se refiere a la *legislación* de las máximas, es la *razón práctica* misma, sin ningún otro fundamento que la determine, sino que se autodetermina en tanto en cuanto ella provee la *ley moral* misma para obrar. Por este motivo, no tiene sentido llamarla «libre» o «no libre»; ella misma es necesaria y no es susceptible de ningún tipo de coerción por parte de una ley externa. De otro lado, la *Willkür* es la facultad *ejecutiva* del desear según conceptos, fuente de la elección y de la decisión, por lo que se refiere ya propiamente a la acción, ya que provee las máximas de esta; igualmente, es individual y también determinable, ya sea por la *razón pura* o por las *inclinaciones sensibles*. De esta manera, para Kant cabe hablar de un *libre* arbitrio, un *arbitrium brutum* y un arbitrio *humano*.

raleza —tal juicio sólo sería empírico, no aplicable al concepto «hombre»—, sino que llegan a ser lo uno o lo otro dependiendo de sus elecciones libres y de cómo incorporen la ley moral a sus máximas de acción. Sin embargo, lo que sí distingue el pensador de Königsberg en la naturaleza humana es una «predisposición al bien» —«*Anlage zum Guten*»— y una «propensión al mal» —«*Hang zum Bösen*»—, distinguiendo en esta última tres grupos o niveles diferentes, en función del fracaso del individuo a la hora de adoptar máximas buenas. A saber: la *fragilitas*, la debilidad a la hora de resistir las tentaciones y para seguir los principios adoptados; la *impuritas*, la mezcla de motivos impulsores morales con otros inmorales, de modo que a veces obramos por motivos ajenos al imperativo categórico; y la *perversitas*, calificada como perversidad, malignidad y corrupción del corazón humano y que consistiría en «la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales)» (Kant, 2009a: 48), es decir, en anteponer otras máximas de acción a la ley moral. Este último modo de pensar se encuentra «corrompido en su raíz» (Kant, 2009a: 48) y es a partir de esto por lo que habla de un *mal radical* —*radikal Böse*—. Ahora bien, con el adjetivo «*radikal*» no pretende aludir a un tipo especial de mal o de máxima maligna, sino señalar que la *propensión natural* al mal de los hombres hunde sus raíces en la misma naturaleza humana y que su fundamento no puede ser puesto ni en nuestras inclinaciones naturales, ni en nuestra naturaleza sensible y fenoménica, como tampoco en un defecto o corrupción intrínseca a la Razón moralmente legisladora. El origen de este mal radical, que corrompe el fundamento de todas las máximas y no puede eliminarse a través de fuerzas humanas, se encuentra ligado entonces a una corrupción del *arbitrio*, a la propensión de la *Willkür* a desentenderse de la pureza de la intención y de los imperativos morales que emanan de la Razón en favor de otros que no son morales, de manera que la persona «invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima» (Kant 2009a: 56); dicho en otras palabras, el mal radical pervierte la voluntad de manera que los hombres subordinan el seguimiento de la ley moral a otros motivos no morales². Además, un problema adicional que conlleva esta *perversidad* del corazón humano es la tranquilidad de conciencia que aporta a aquel que comete malas acciones como consecuencia del desistimiento del juicio moral, pues la radicalidad del

2 En este sentido, conviene también atender al análisis del mal radical realizado por Karl Jaspers en «El mal radical según Kant» (1972: 144-145).

mal conlleva también un «engañarse a sí mismo acerca de las intenciones propias buenas o malas y [...] no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley» (Kant, 2009a, p. 58). Esto es lo que permite a los hombres no sentirse culpables por sus faltas y delitos, despertando la furibunda indignación de Kant (2009a: 58).

Ahora bien, esta posición también supone un límite al alcance del mal dentro de la teoría kantiana, pues, a ojos del pensador de Königsberg, resulta imposible la existencia de personas «diabólicas»; esto es, de individuos poseedores de una Razón maliciosa o una voluntad absolutamente mala cuyo único motivo impulsor para la acción fuese el enfrentamiento u oposición a la ley moral misma. O lo que es igual: que actuaran movidos única y exclusivamente por la intención de hacer el mal en el sentido de transgredir sistemáticamente las leyes morales. Si el mal radical supone engañarse a uno mismo respecto a las intenciones, entonces nadie podría realizar el mal a sabiendas de que con sus actos está quebrantando las leyes morales dictadas por la Razón. En cualquier caso, dado que para Kant el mal está radicalmente inscrito en el hombre, como propensión de su naturaleza, resulta inextirpable y nos es imposible hallar su causa última, de modo que nunca podremos estar plenamente seguros de estarnos comportando de una forma moralmente *buena* y de no estar superponiendo nada a la ley moral. Tan solo podemos esforzarnos por tratar de prevalecer sobre esta inclinación, lo cual nos cabe esperar que sea posible para el hombre debido a su libertad como agente moral y al germen del bien que se halla en el corazón de todos nosotros (2009a: 66-67)³.

Aclarado, pues, este precedente, cuando más de siglo y medio después Hannah Arendt recupera la expresión «mal radical» en *Los orígenes del totalitarismo* —1951—, insiste en que el significado que le proporciona se aleja tanto del proporcionado por la teología cristiana como del que le había conferido el filósofo prusiano, a quien acusa de haberla pretendido racionalizar:

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un «mal radical», y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en el tér-

3 Cabe resaltar que autores como Richard Bernstein han señalado los problemas e incoherencias a los que aboca la reflexión kantiana a propósito del mal (2012); reflexión que, a mi juicio, supone en última instancia un oxímoron al tratar de combinar su propio pensamiento ético con la idea del pecado original.

mino que acuño para este fin, debió de haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó a través del concepto de «mala voluntad pervertida», que podía ser explicada por motivos comprensibles (ARENDT, 2010a: 615-616).

Para Arendt, Kant no aludía a lo mismo cuando empleó la expresión «mal radical»; pues mientras el autor de *La Religión* la remitía a la propensión de la *Willkür* a desentenderse de los imperativos morales emanados de la Razón, ella considera que este mal no puede concebirse en modo alguno, premisa que rechazaría el filósofo de Königsberg. Para la pensadora alemana, como veremos más adelante, este *mal radical* se caracterizará por ser incomprensible y por hacer superfluos a los seres humanos.

En este marco, dentro de *Los orígenes del totalitarismo*, la obra cumbre en la que comienza a abordar el tema del mal, y concretamente en el apartado correspondiente a la «Dominación total», Arendt describe el «mal radical» o «mal absoluto» —expresiones que emplea como sinónimas— como un mal desconocido hasta el momento, sin paralelo alguno en la historia, y que apareció en las fases finales del totalitarismo. Se trata de un fenómeno completamente nuevo, sin precedentes, que «nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos» (Arendt, 2010a: 616), ante el cual la tradición filosófica occidental carecía de las categorías y del aparato conceptual necesario para abordarlo de un modo teórico: «dicho mal absoluto sólo podía ser iluminado por medio de un análisis de los “elementos” que cristalizan en el totalitarismo, tales como la explosión demográfica, la expansión y superfluidad económicas, el desarraigo social y el deterioro de la vida política» (Young-Bruehl, 2006: 279). Se trata de una manifestación del mal que, por una parte, no se ajusta a las nociones tradicionales que teníamos de él —que explicaban sus formas extremas como perversiones de los sentimientos humanos—, y, por otra, responde a objetivos inéditos que se resumen en la destrucción de la idea de humanidad (Marrades, 2002: 85). Un mal cuyo origen cronológico —en el nazismo— Arendt sitúa alrededor de 1934, tras la *Noche de los cuchillos largos*; momento a partir del cual el terror nazi dejaría de estar en manos de las SA, guiadas por una ciega bestialidad y por profundos sentimientos de odio y resentimiento, para pasar al control de las SS, quienes llevarían a cabo la *Shoah* y operarían de una manera fría, sistemática y calculada.

Asimismo, de acuerdo al análisis arendtiano, este mal radical se caracteriza por tres rasgos fundamentales: es *incomprensible*, *incastigable* e *imperdonable*. «Incomprensible» porque no puede ser deducido o explicado a la luz de las motivaciones malvadas clásicas, pasiones perversas o causas pecaminosas humanamente inteligibles, como el egoísmo, el poder, la cobardía, el interés propio, etc. «Incastigable» porque sus crímenes «no están contemplados en los Diez Mandamientos» (Arendt, & Jaspers, 1992: 166), así como las prohibiciones morales tradicionales no son adecuadas para condenarlos y van más allá de lo previsto y legislado por cualquier categoría jurídica. E «imperdonable» porque trasciende la esfera de los asuntos humanos y porque, como expone en *La condición humana*, ningún ser humano es capaz de perdonar aquello que no puede castigar (Arendt, 2015a: 260). Es un mal que, «hablando estrictamente, no es castigable ni perdonable, porque el castigo y el perdón presuponen aquello que el mal radical intenta erradicar, es decir, la acción humana» (Bernstein, 2009: 250-251). O, dicho con palabras de la propia Arendt:

En su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son «humanos» a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana (2010a: 615).

No obstante, esto no quiere decir que la pensadora alemana entendiera los crímenes del nacionalsocialismo como unos actos perpetrados por monstruos o demonios; todo lo contrario. Para Arendt, la «grandeza satánica» que muchos atribuyeron al III Reich no era un elemento relevante, ni mucho menos útil, para entender la dominación y la ignominia nazi, sino que rechazaba cualquier intento de mitificar, moral o estéticamente, el horror del régimen de Adolf Hitler y las intenciones de sus responsables; para ella, el mal radical no tenía nada que ver con una dimensión mefistofélica. Es verdad que, según su juicio, este mal no podía ser comprendido a partir de los motivos clásicos ofre-

cidos por la historia y la literatura, pero los crímenes a los que dio lugar fueron cometidos por seres humanos, personas de carne y hueso que se veían como el instrumento de un programa de purificación de la raza, donde la deportación, la tortura y el asesinato no eran más que simples métodos y técnicas de gestión de una ingeniería social que fue bautizada con el nombre de «Solución Final».

El mal radical se encuentra, entonces, estrechamente vinculado a la dominación totalitaria pretendida por el nacionalsocialismo, en la que los campos de concentración se convierten en su institución central y más representativa. Esta *dominación total*,

que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones (ARENDETT, 2010a: 589).

Tal era el objetivo que se pretendía conseguir fundamentalmente en los *Lager* a través de la destrucción de la espontaneidad e impredecibilidad humanas —que Arendt asocia a su noción de «natalidad»—, de la pluralidad de sus víctimas y del carácter individual de cada persona particular. En otras palabras, se buscaba hacer «superfluos» a los hombres, transformarlos de tal manera que ya no fueran seres *humanos*, sino autómatas incapaces de pensar o actuar por sí mismos y desarraigadas del mundo. Para ello, los nazis trataron de llevar a cabo una triple destrucción de la persona: desde el punto de vista *jurídico* —suprimir sus derechos y protecciones legales, mezclar inocentes con presos, reducir al individuo a una vestimenta, un número o una insignia, etc.—, desde el punto de vista *moral* —ponerla ante situaciones donde las fronteras entre el bien y el mal se difuminan, convirtiendo a las propias víctimas en perpetradores de los crímenes— y finalmente eliminando su *individualidad* —acabar con su capacidad para iniciar cualquier curso de acción por sí misma, anular las diferencias individuales, dañar a los prisioneros física, mental y anímicamente, minar su dignidad como seres humanos, quebrar su voluntad—. El resultado de este proceso fue la fabricación de «cadáveres vivientes», de los *Muselmänner* descritos por Primo Levi, seres demacrados, de cabeza gacha, espalda encorvada y mirada vacía, a los que los propios prisioneros no sabían si calificar como vivos o muertos (Levi, 2012: 120-121), y que reflejaban el intento nacionalsocialista

de destruir la idea misma de humanidad para redefinirla según sus criterios. A través de este infierno en la Tierra, creado por la propia mano del hombre, no sólo se consigue el exterminio de las víctimas, sino que, además

previamente se procura la supresión de la persona y de su carácter de ser humano, y posteriormente se borra todo rastro o recuerdo de su existencia misma. Por ello, el mal [radical] trasciende la muerte y procura la desaparición de las víctimas del mundo, negándoles, de este modo, la disposición de su propia muerte como cierre del trayecto de una existencia (DI PEGO, 2007: 91).

La banalidad del mal

Sin embargo, con el paso del tiempo, el análisis anterior terminó por resultar insuficiente a ojos de la autora, para quien la «necesidad de comprender» resultaba algo esencial (Arendt, 2010b: 44.). Arendt concebía la *comprensión*, no como una negación de la realidad o de lo que nos resulta deshonroso y vergonzoso, ni tampoco como una aceptación sumisa de los hechos; para ella *comprender* significaba «examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros [...] un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea lo que fuere» (Arendt, 2010a: 26). Esta necesidad fue la que le empujó a seguir indagando acerca de la cuestión del mal, que desembocó en la conocida formulación de la «banalidad del mal». Sin embargo, esta nueva posición, adoptada a raíz del juicio del teniente coronel de las SS Adolf Eichmann, suscitó una enorme controversia, tanto en el seno de la comunidad judía —acusándola de traidora— como en el ámbito intelectual —abriendo el debate acerca de si había cambiado su parecer o si, por el contrario, existía una continuidad en su pensamiento—. Pero, pese a ello, existían ya una serie de esbozos acerca de esta idea antes de que Arendt la sacase a la luz en 1963. Para empezar, en su ensayo de 1945 «Culpa organizada y responsabilidad universal» ya había señalado un elemento crucial en el que, desafortunadamente, no reparó lo suficiente hasta muchos años más tarde: «la organización omniabarcante de Himmler no descansa en fanáticos ni en asesinos natos ni en sádicos; descansa por entero sobre la *normalidad* de los empleados y los cabezas de familia» (Arendt, 2005: 162; el destacado es mío). En este escrito la filósofa apuntaba cómo personas normales, padres de familia tan solo preocupados por el bienestar de los suyos, fueron las que dieron pie al

Holocausto y cómo estuvieron dispuestos a hacer todo lo que fuera necesario para librar a sus familias de cualquier amenaza a cambio de una completa exención de responsabilidad. Por otro lado, en 1946, en su correspondencia con Karl Jaspers acerca de la obra de este último *Die Schuldfrage* (Jaspers, 1998), el filósofo alemán le llegó a escribir:

[...] Una culpa que trascienda toda culpa criminal inevitablemente tiene una veta de «grandeza», de grandeza satánica, que es para mí tan inapropiada como toda la charla sobre el elemento «demoníaco» en Hitler y esas cosas. Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total *banalidad*, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente (ARENDRT, & JASPERS, 1992: 62; BERNSTEIN, 2009: 249; el destacado es mío).

En todo caso, el juicio de Eichmann en Jerusalén y la oportunidad de verlo cara a cara supusieron para Arendt lo que ella calificó como una «cura posterior» (Young-Bruehl, 2006: 414). Al igual que el resto de personas, la que fuera enviada como reportera del *The New Yorker* esperaba contemplar a un ser monstruoso, sádico y cruel, cuya expresión transmitiese a los demás que era él quien había estado tras el asesinato de más de cinco millones de judíos. Sin embargo, el hombre que encontró tras la cabina de cristal resultó ser, a su parecer, una persona completamente diferente, alguien absolutamente *normal*, como certificaron varios psicólogos y su confesor, e incluso llegará a calificarlo como un «payaso» (Arendt, 2011: 85). En ese momento, Arendt se dio cuenta de que había sobrevalorado en algunos aspectos el papel de la ideología y que se hallaba frente a un nuevo tipo de criminal, un *hostis humani generis* resultado de los fenómenos burocráticos y tecnológicos propios de la modernidad. A lo largo del proceso atestiguó cómo Eichmann era una persona que, sencillamente, no se percató nunca de lo que hacía; no en el sentido de que no supiera que estaba mandando a millones de personas a una muerte segura, sino en el de que nunca obró movido por motivaciones malignas. El que fuera encargado de la antigua Subsección IV-B-4 de la RSHA era simplemente un individuo que se había vuelto incapaz de distinguir el bien del mal; para él, siguiendo lo que Weber denominaría «honor del funcionario» (2004: 115-116), el «bien» no era otra cosa que cumplir su cometido de la manera más eficaz posible. Eichmann era totalmente incapaz de pensar o juzgar cualquier acción por sí mismo, había interiorizado su trabajo como un mero hábito o rutina, y la voz

de su conciencia había sido sustituida por la voz del *Führer*, a quien, en consecuencia, prestaba una obediencia completamente ciega. El *imperativo categórico kantiano*, que en el juicio afirmaba haber seguido, se había transmutado en realidad en el *imperativo categórico del III Reich* —obra de tal manera que si el *Führer* te viese aprobase tus actos—; y aunque nunca asesinó a nadie con sus propias manos, confesó que habría matado a su propio padre si se lo hubieran ordenado. Dicho con otras palabras, Arendt se sorprendió de la carencia que tenía Eichmann de ese diálogo interno y silencioso que mantiene uno consigo mismo y que constituye el pensamiento, el cual permite la facultad de juzgar, de distinguir el bien del mal y, por ende, de evitar catástrofes (Arendt, 2015b: 161-184). Aun así, el antiguo SS no era un engranaje más dentro de la maquinaria de exterminio nazi, sino que, pese a que las condiciones burocráticas y tecnológicas posibilitasen su trabajo de una manera más eficiente y sin ningún cargo de conciencia, Eichmann seguía siendo también culpable y responsable de sus actos. En palabras de Arendt:

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 (2015b: 165).

Y Eichmann, sin ninguna duda, era alguien lo suficientemente normal como para exigirle dicho ejercicio.

En todo caso, el problema no residía en el propio Eichmann en sí, sino que la auténtica gravedad del asunto era que «hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos y sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, *terrible y terroríficamente normales*» (Arendt, 2011: 402; el destacado es mío). La banalidad del mal no involucraba a sectores minoritarios, fanáticos e ideologizados, sino que se extendía a los ciudadanos corrientes, anónimos, que con su actividad o pasividad contribuyeron a la consolidación del III Reich y a la perpetración del Holocausto. De hecho, tal y como han revelado investigaciones posteriores, como la de Bettina Stangneth (2014), Eichmann queda muy lejos de ser un paradigma de la banalidad del mal, sino que existen otros casos resultan más adecuados para ejemplificarlo, como el del comandante de Treblinka Franz Stangl —entrevistado por la periodista Gitta Sereny (2009)—, o *aquellos hombres grises* que componían el Batallón de Reserva Policial 101 —

analizados por Christopher Browning (2002)—. Lo verdaderamente preocupante, y que llamó poderosamente la atención de Arendt, fue el «total colapso moral» que el nazismo había producido dentro de la sociedad, demostrando lo fácil que resultaba cambiar las costumbres, los hábitos y las reglas de la moral tradicional por sus opuestos (Bernstein, 2012: 342). El régimen de Hitler pudo imponerse y transformar las pautas sociales de comportamiento porque hasta entonces la gran mayoría de la población se había guiado por un seguimiento ciego hacia las normas establecidas, sin prestar atención a su contenido; «carentes de un pensamiento independiente en asuntos morales y políticos, esas personas pudieron adoptar el nuevo sistema sin mayores conflictos, pues con ello no hacían más que seguir refugiándose en las normas aceptadas» (Marra-des, 2002: 90). En esta medida, como expone la autora de *Eichmann en Jerusalén*, el mal perdió su característica distintiva de ser una tentación (Arendt, 2011: 219), haciéndose indetectable e infiltrándose por todos los resquicios de la actitud moral del pueblo alemán.

Así las cosas, la esencia de la banalidad del mal consiste, y este es el gran hallazgo de Arendt, en que *no son necesarias motivaciones o intenciones malvadas para realizar acciones malvadas*; disposiciones normales o triviales, como la ambición en el trabajo, la pretensión de reconocimiento social o incluso el propósito de disfrutar de una vida tranquila junto a la familia, bastan para llegar a causar las mayores atrocidades. Con ello, la pensadora cuestiona una de las convicciones filosóficas, teológicas y legales más arraigadas en la larga tradición de Occidente, a saber: que las acciones malvadas presuponen sendas intenciones y motivaciones malvadas por parte de quienes las realizan. Su planteamiento implica un desafío a la equivalencia entre el grado de malicia de los actos y la maldad de los motivos o de la intención, así como pone en tela de juicio que las personas que cometen dichas acciones hayan de ser necesariamente sádicas, perversas, demoníacas o, en resumen, malignas. Lo que caracteriza la banalidad del mal es la carencia de toda capacidad crítica y autónoma para analizar la realidad, poner en cuestión las normas y criterios establecidos y discernir el bien del mal, así como de lo que, partiendo de Kant, Arendt denomina una «mentalidad ampliada» —que desarrollaremos en la siguiente sección—; esto es, la capacidad del individuo de ponerse en el lugar de los otros y de formar su propio juicio teniendo en cuenta los de los demás. En síntesis, es la total ausencia de pensamiento y de la facultad de juzgar por uno mismo. Para la autora, «una de

las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana» (2011: 418).

Ahora bien, también debe aclararse que cuando Arendt acuñó el término no estaba pensando en establecer ningún tipo de teoría; su única pretensión era referirse a un fenómeno que, bajo su punto de vista, había quedado patente a lo largo del proceso:

Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de la «banalidad del mal», y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar (ARENDR, 2015b: 161; ver también ARENDR, 2015c: 29-31).

Por este motivo, la expresión «banalidad del mal» resulta controvertida y provocadora, porque supone que no podemos seguir confiando en las categorías, conceptos y normas morales tradicionales para comprender el mal acaecido en el siglo XX; por el contrario, nos insta a pararnos a pensar y enfrentar las nuevas formas que el mal ha adoptado en nuestro tiempo:

La tarea es forjar nuevos conceptos y categorías que iluminen la oscuridad de nuestro tiempo. Debemos aprender a apartarnos de las dicotomías simplificadoras en las que se asume falsamente que si negamos que alguien tenga intenciones malas deliberadas, estamos afirmando su inocencia. Debemos aprender a comprender cómo alguien puede no tener malas intenciones y ser «aterradoramente normal», y al mismo tiempo ser responsable y punible por sus actos (BERNSTEIN, 2007: 58).

Curiosamente, consiente seguramente de la polémica que semejante planteamiento podría causar, la propia Arendt apenas empleó el término en *Eichmann en Jerusalén*⁴; sin embargo, su esfuerzo y su atrevimiento han sido con

4 Arendt utilizó la expresión «banalidad del mal» tan solo dos veces en la obra: la primera,

posterioridad sumamente elogiados y referenciados desde diversos ámbitos y por distintas figuras. Por ejemplo, dentro de la psicología social, en su estudio acerca de la obediencia a la autoridad y del comportamiento humano en situaciones extremas, Stanley Milgram afirmó:

Tras haber sido testigo de cómo cientos de personas corrientes se sometían a la autoridad en los experimentos que nosotros llevábamos a cabo, me es preciso concluir que la concepción de Arendt sobre la *banalidad del mal* se halla mucho más cerca de la verdad de lo que pudiera uno atreverse a imaginar. [...] Es posible que sea esta la lección más fundamental de nuestro estudio: las personas más corrientes, por el mero hecho de realizar las tareas que les son encomendadas, y sin hostilidad particular alguna por su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo (1980: 19).

Y, por su parte, en sus estudios sobre los factores situacionales, Philip Zimbardo diría:

La expresión de Arendt «la banalidad del mal» sigue resonando hoy en día porque el genocidio se ha desatado por todo el mundo y la tortura y el terrorismo siguen formando parte del panorama mundial. Preferimos distanciarnos de una verdad tan básica y ver la locura de los criminales y la violencia sin sentido de los tiranos como rasgos de su manera de ser personal. El análisis de Arendt fue el primero en negar esta orientación al observar la fluidez con la que las fuerzas sociales pueden hacer que personas normales cometan actos horribles (2008: 383).

Sea como fuere, retornando al pensamiento de la propia Arendt, esta nueva concepción del mal supuso, aparentemente⁵, un distanciamiento respecto a su anterior posición sobre la cuestión. A partir de la cura «de esa especie de implicación emocional que enturbia el buen juicio» (Young-Bruehl, 2006: 424) que le supuso el juicio de Eichmann, la filósofa varió su opinión acerca de la comprensibilidad de los motivos: no es que el mal engendrado por el totalitarismo fuese *incomprensible*, sino que las intenciones o disposiciones tradicionales no al final del último capítulo; y la segunda, en el *Post Scriptum* —páginas 368 y 417 de nuestra edición—. También emplea la palabra «banalidad» una vez —página 418— para referirse a la irreflexión de Eichmann. Incluso el subtítulo de la obra, «un estudio sobre la banalidad del mal», no estuvo presente en la aparición de los artículos originales publicados en *The New Yorker*.

5 A propósito de si Hannah Arendt cambió completamente de posicionamiento o si ambas teorías sobre el mal pueden coexistir, cabe atender a las reflexiones presentes en Arendt & McCarthy (2006, p. 240); Bernstein (2009); o Birulés (2008, p. 159).

eran adecuadas para dar cuenta de él; había que cambiar de óptica y analizar otro tipo de motivaciones, más comunes, más triviales, más *banales*, despojadas de cualquier tipo de grandeza y malignidad, no tenidas en cuenta hasta el momento. Aquellas «matanzas administrativas» perpetradas por el nacionalsocialismo no podían sustentarse única y exclusivamente en fanáticos ideologizados, sino que el exterminio no habría sido del todo posible sin la colaboración de la población, personas normales y corrientes que, bajo una serie de determinadas circunstancias, estuvieron dispuestas a cualquier cosa. Así, Arendt ponía en duda la *perversitas* kantiana, la corrupción de raíz del corazón humano, dado que los crímenes más horrendos conocidos por la humanidad habían sido cometidos por personas movidas por las consideraciones más mundanas y ordinarias. El mal no podía, entonces, ser *radical* en el sentido que anteriormente le había atribuido (Arendt, 2009: 575; 2015d: 149-150), sino que el hecho de que personas sin pretensiones de maldad hubieran podido llevar a cabo los peores actos probaría que no existe componente malvado alguno en el seno de la naturaleza humana. No sólo el juicio a Eichmann, sino que otros procesos, como los de Nüremberg, los de Frankfurt, los realizados a antiguos miembros de la Gestapo, las SS o a figuras como Franz Stangl, habían corroborado que el ser humano no era ningún tipo de demonio, sino que en la mayoría de los casos eran factores superficiales los que determinaban su comportamiento y dependía de causas triviales que añadieran o no al genocidio sus propias atrocidades personales (Young-Bruehl, 2006: 460). Por este motivo, Arendt trataba de prevenir contra la tentación de generalizar acerca de la supuesta «perversidad de la naturaleza del hombre»; pues, dentro del sistema de exterminio nazi, cualquier persona, llámese Eichmann, Stangl o como fuere, podía decidir por sí mismo ser bueno o malvado, de la misma manera que los que se opusieron al régimen de Hitler habían seguido el dictado moral de sus conciencias con todas sus consecuencias. Eso sí, la responsabilidad que, pese a todo, seguían teniendo las personas que participaron, activa o pasivamente en el Holocausto, muestra cómo la idea acerca de la imputabilidad que había desarrollado Kant —por la cual, nuestra *Willkür* es *radicalmente* libre a la hora de emprender nuestros actos y, por ende, somos responsables de ellos en tanto en cuanto somos agentes morales— sigue estando vigente en este pensamiento.

«El pensamiento político es representativo»

Finalmente, el último aspecto a subrayar de la filosofía de Arendt corresponde al nuevo horizonte que, en la última etapa de su pensamiento, extrae para la filosofía moral y política a partir de un escrito kantiano tan aparentemente inconexo de estas esferas como es la *Crítica del Juicio* —1790—. Para contextualizar esta reflexión, en el §40 de la obra Kant habla acerca «del gusto como una especie de *sensus communis*» y cómo este nos capacita para integrarnos en una comunidad:

Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana [...] Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio (KANT, 2007: 218).

Y, a continuación, presenta las tres máximas de este entendimiento común humano, como son la de la Ilustración —pensar libre *de prejuicios*—, la de la mentalidad ampliada o modo de pensar *extensivo* —pensar en el lugar de cada otro—; y la del modo de pensar *consecuente* —pensar siempre de acuerdo con uno mismo—. En este punto, Arendt se detiene sobre la segunda máxima, que poco después Kant no duda en bautizar como «máxima del Juicio» y que caracteriza del siguiente modo:

Por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre *amplio de modo de pensar* cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexionan sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás) (KANT, 2007: 219-220).⁶

Dicho esto, la facultad que permite esta «mentalidad ampliada» o «modo de pensar extensivo» no es otra que la *imaginación*, que en la *Crítica de la ra-*

⁶ Arendt traduce el término kantiano «*allgemein*» por «general» en lugar de «universal»; para profundizar en este aspecto, que queda fuera de nuestro propósito: Arendt, 2013, p. 132; 1996, p. 233.

zón pura ya había quedado definida como «la facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente*» (Kant, 2010a: 166). La imaginación es, por tanto, «la capacidad de hacer presente aquello que está ausente, que transforma los objetos de los sentidos “objetivos” en objetos “sentidos”, como si fueran objetos de un sentido interior»; esto es, trae a nuestra presencia un objeto que ahora se aleja de la inmediata percepción sensible y al que no podemos enfrentarnos de manera directa, pero que, de algún modo, hemos interiorizado, de manera que nos puede afectar como si hubiera sido proporcionado por un sentido no objetivo, como si fuera un objeto para un sentido interno (Arendt, 2013: 121, 124, 126–127). Gracias a esta *re-presentación*, se establece una distancia adecuada para evaluar algo en su justo valor; y dado que no es la presencia inmediata la que queda afectada, sino su representación, y que se reflexiona sobre esta última y no sobre la primera, es por lo que Kant también denomina a la imaginación como «operación de la reflexión», la cual sería la auténtica actividad de juzgar algo.

Asimismo, como resalta Arendt, el planteamiento de Kant implica que esta facultad de juzgar presupone la presencia de los otros, con los que podemos interactuar, relacionarnos y expresarles nuestras opiniones, sensaciones, estados, etc.; en otras palabras, con los que podemos socializar, actividad que Kant había descrito previamente —1786— como el objetivo principal del destino humano (Kant, 2010b: 59). De esta manera, cuanto mayor sea el abanico de hombres con los que uno se pueda comunicar, tanto mayor será el valor del objeto sobre el que se habla. La *Crítica del Juicio* queda así, en este punto, vinculada a la reflexión kantiana de una humanidad unida y cosmopolita presente en *Sobre la paz perpetua* (Kant, 2009b): «Los hombres —dice Arendt— son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individual singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y sus acciones» (Arendt, 2013: 138).

Resulta evidente que, a la luz de su propio planteamiento moral, apoyado en una facultad legislativa de la razón (Kant, 2011: 87; 2005: 34; 2008: 104) y la máxima del pensar consecuente (Kant, 2005: 32), Kant no podía entrever las implicaciones prácticas de estas consideraciones. Aunque, como también indica Arendt, dicha máxima tampoco sería estrictamente novedosa por parte del prusiano, sino que encontraría su germen en la filosofía de Sócrates y Platón;

más concretamente, en su definición del pensamiento como «diálogo interior y silencioso del alma consigo misma» (Platón, 2007b: *Teet.* 189e, *Sof.* 263e.) y en cómo esta capacidad ha de ejercerse de tal modo que uno esté siempre en consonancia consigo mismo (Platón, 2007a: *Gorg.* 482b–c.). En cualquier caso, este dogma del acuerdo con la propia conciencia y de la no contradicción con uno mismo sería el origen a la ética occidental; pero con la *Crítica del Juicio* Kant habría inaugurado, aun sin saberlo, una nueva forma de pensar dentro de la filosofía moral y política, en la que uno no sólo debe dialogar consigo mismo, sino también tener presentes a los que se encuentran ausentes:

En la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de «pensar poniéndose en lugar de los demás» y que, por tanto, él llamó «modo de pensar amplio» (*eine erweiterte Denkungsart*). El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial. Esto significa, por una parte, que tal juicio debe liberarse de las «condiciones privadas subjetivas», es decir, de los rasgos distintivos que naturalmente determinan el aspecto de cada individuo en su privacidad y son legítimos mientras se sustenten como simples opiniones privadas, pero que no pueden entrar en el ámbito mercantil y carecen de toda validez en el campo público. Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de otros «en cuyo lugar» debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad. [...] La capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista persona sino también según la perspectiva de todos los que están presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común (ARENDR, 1996: 232-233).

Esta vía abierta por Kant es la que le permite a Arendt hablar de la relevancia del pensamiento crítico en las esferas de la moral y de la política, especial-

mente a la hora de evitar el mal y los desastres que este puede conllevar para la humanidad. Dicho pensamiento únicamente puede llevarse a cabo cuando las perspectivas de las demás están abiertas a examen, lo que supone que, aunque sea una actividad solitaria, no pueda quedar desvinculada de los otros. A través de la fuerza de la imaginación, puede hacer presentes a todos aquellos que están ausentes y llevar a una persona a pensar en el lugar de cualquier otra; de esta manera, cuando alguien emite un juicio no sólo afirma algo, sino que también está reclamando el asentimiento de los demás, porque, al juzgar, ya los ha tenido en cuenta y espera que dicho juicio adquiera, si no una validez universal, al menos sí una general. El pensamiento crítico «se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano. Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita» (Arendt, 2013: 84). Ahora bien, esto no significa que sea una suerte de empatía amplia para saber lo que ocurre en la mente de los demás; que aceptemos pasivamente su perspectiva; que amoldemos nuestro juicio al suyo; que suplantemos nuestros prejuicios por los de otro; o que realicemos un recuento de votos para llegar a lo que es correcto. El pensamiento crítico no tiene en cuenta lo que denominamos «interés propio», sino que, aunque nos permite hablar con nuestra propia voz, es imparcial y trata de construir una perspectiva lo más general posible; de modo que, cuanto mayor sea su alcance y cuanto más amplio sea el contexto en el que podamos movernos de una perspectiva a otra, esto es, cuantas más situaciones de otras personas podamos hacer presentes en nuestro pensamiento y tenerlas en cuenta en nuestros juicios, tanto más representativos y generales serán estos. Una vez entendemos en qué consiste esta facultad, y comprendemos que la poseemos y que somos capaces de ejercerla en todo momento, podemos y debemos ponerla en práctica dentro de nuestras sociedades, dirigiéndola a todos sus aspectos, incluyendo costumbres, normas, leyes y principios morales y legales, pues sólo así podremos determinar si estos son justos y adecuados para todos o si, por el contrario, entrañan algún peligro o algún mal en su interior.

De este modo, si bien Kant había restringido estas observaciones al puro terreno de la estética, y las hubiera juzgado como incompatibles con su doctrina ética, de manera inconsciente sus planteamientos sí que abrieron un nuevo horizonte dentro de la moral y de la política; actividades que, lejos de realizar

en solitario, son desarrolladas y ejercidas en presencia y compañía de otros, razón por la cual es imprescindible que los tengamos siempre presentes en nuestros juicios y pensamientos sobre la cuestión. En otras palabras, tal y como reitera la propia Arendt, tales juicios y pensamientos deben ser representativos:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y universo a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión. (Esta capacidad de «mentalidad amplia» es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de su *Crítica del Juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento). El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquello en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados (ARENDE, 1996: 254).

Bibliografía

- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- (2005). *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós Editores.
 - (2009). *Escritos judíos*. Paidós: Barcelona.
 - (2010a). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
 - (2010b). *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta.
 - (2011). *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: DeBolsillo.

- (2013). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
 - (2015a). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
 - (2015b). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
 - (2015c). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
 - (2015d). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. & Jaspers, K. (1992). *Correspondence 1926–1969* (Eds. Kohler, L. & Saner H.). Orlando: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. & McCarthy M. (2006). *Entre amigas*. Barcelona: Lumen.
- Bernstein, R. (2007, Marzo-Junio). ¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal? *Revista Al Margen*, 21-22, 49-63.
- (2009). ¿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.
 - (2012). *El mal radical*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Birulés, F. (Ed.) (2008). *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
- Browning, C.R. (2002). *Aquellos hombres grises*, Barcelona: Edhasa.
- Di Pego, A. (2007, Marzo-Junio). Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía. *Revista Al Margen*, 21-22, 88-103.
- Jaspers, K. (1972). El mal radical según Kant. En Jaspers, K. *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*. Madrid: Gredos.
- (1998). *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- (2007). *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos.

- (2008). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
 - (2009a). *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza.
 - (2009b). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza.
 - (2010a). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
 - (2010b). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
 - (2011). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.
- Levi, P. (2012). *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona: El Aleph.
- Marrades, J. (2002, Enero). La radicalidad del mal banal. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 35, 79-103.
- Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Platón. (2007a). *Diálogos II*. Madrid: Gredos.
- (2007b). *Diálogos V*. Madrid: Gredos.
- Sereny, G. (2009). *Desde aquella oscuridad*. Barcelona: Edhasa.
- Stangneth, B. (2014). *Eichmann before Jerusalem*. London: The Bodley Head.
- Vigo, A. (2020). La concepción kantiana del derecho natural. En Vigo, A. *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.
- Weber, M. (2004). *El político y el científico* Madrid: Alianza.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós.
- Zimbardo, P. (2008). *El efecto Lucifer*. Barcelona: Paidós.

